

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**442**

**POVOS INDÍGENAS E A RECUSA DA MERCADORIA**

**Alcida Rita Ramos  
Brasília, 2014**

**Universidade de Brasília  
Departamento de Antropologia  
Brasília  
2014**

**Série Antropologia** é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

**Série Antropologia Vol. 442**, Brasília: DAN/UnB, 2014.



*Universidade de Brasília*

**Reitor:** Ivan Camargo

**Diretor do Instituto de Ciências Sociais:** Sadi Dal Rosso

**Chefe do Departamento de Antropologia:** Wilson Trajano Filho

**Coordenadora da Pós-Graduação em Antropologia:** Carla Costa Coelho

**Coordenadora da Graduação em Antropologia:** Juliana Braz Dias

**Conselho Editorial:**

Wilson Trajano Filho

Carla Costa Teixeira

Juliana Braz Dias

**Comissão Editorial:**

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

**Editores Impressa e Eletrônica:**

Cristiane Costa Romão

## EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan).

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:

Wilson Trajano Filho

## SUMÁRIO

**Title:** Indigenous peoples and the refusal of development.

**Abstract:** When anthropology works with development and interculturality it must use its centenary experience in trying to understand non-Western worlds to 1) question the universal validity of notions such as these, especially when they become export products; and 2) provide non-Western examples that may refute, reduce, enlarge, or, preferably, dialogue with such concepts. The purpose of this paper is thus to bring to the fore various indigenous situations in order to a) demonstrate how the canonic definition of development can be inadequate in cases involving resources and wealth, and b) argue that the concept of interculturality can only do justice to its own name when it promotes a ecumenic flow of ideas and practices about the common good, thus evading fads and ideological premises that are often ethnically unjust. Various cases in the Amazon will be analysed with regard to territorial planning, experiences that attempt to combine the logic of the gift with that of the market, as well as other, say, unorthodox activities from the strictly Western point of view.

**Key words:** indigenous peoples, critique of development, interculturality, ecumenism.

**Título:** Povos Indígenas e a Recusa da Mercadoria.

**Resumo:** Ao trabalhar o tema do desenvolvimento e da interculturalidade, a antropologia, com sua experiência centenária de buscar a compreensão de mundos não ocidentais, tem o dever insofismável de 1) interrogar a validade universal de expressões como essas, principalmente, quando se transformam em produtos de exportação e 2) trazer ao campo de discussão exemplos não ocidentais que refutem, reduzam, ampliem ou, de preferência, dialoguem com tais conceitos. Este trabalho, portanto, tem por objetivo apresentar situações extraídas de diversos contextos indígenas, a fim de a) mostrar como a definição canônica de desenvolvimento pode ser inadequada quando se trata de experiências indígenas envolvendo recursos e riquezas e b) argumentar que o conceito de interculturalidade só faz jus a seu próprio nome quando promove um

ecumenismo de ideias e práticas sobre o bem comum, escapando, assim, de modismos, premissas e retórica de cunho ideológico nem sempre etnicamente justos. Vários casos vindos da região amazônica serão analisados com relação a planejamento territorial, a experiências que tentam combinar a lógica da dádiva com a lógica de mercado e outras atividades, digamos, heterodoxas do ponto de vista extritamente ocidental.

**Palavras-chave:** povos indígenas, crítica ao desenvolvimento, interculturalidade, ecumenismo.

## *Povos indígenas e a recusa da mercadoria<sup>1</sup>*

**Alcida Rita Ramos**  
**Departamento de Antropologia**  
**Universidade de Brasília**

*Dá-me um fio de teu cabelo e te direi quem és.*

(Perrot, Rist y Sabelli 1992: 11)

*Nós, os Povos Indígenas, caminhamos para o futuro no rastro de nossos ancestrais.*

Declaração Kari-Oca

(Posey e Dutfield 1996: 189)

### **Desenvolvimento rima com encantamento**

Com sua experiência centenária de buscar compreender mundos não ocidentais, a antropologia, ao abordar temas como desenvolvimento e interculturalidade, tem o dever incontestado de questionar a validade universal de expressões como essas, principalmente, quando se transformam em produtos de exportação, e trazer ao campo de discussão exemplos não ocidentais que refutem, reduzam, ampliem ou, de preferência, dialoguem com tais conceitos. Este trabalho, portanto, tem por objetivo apresentar situações extraídas de diversos contextos indígenas para mostrar como a definição canônica de desenvolvimento pode ser inadequada quando se trata de experiências indígenas envolvendo recursos e riquezas. Pretende também, embora de maneira sucinta e aplicando as mesmas críticas dirigidas à noção de desenvolvimento, argumentar que o conceito de interculturalidade só faz jus a seu próprio nome quando promove um ecumenismo de ideias e práticas sobre o bem comum, escapando, assim, de modismos e premissas ideológicas nem sempre justas em termos étnicos.

---

<sup>1</sup> Texto a ser publicado no número temático "Antropología, desarrollo e interculturalidad: Propuestas desde América Latina", *Revista Antropología Social*, Universidad Complutense, Espanha.

A teoria e a prática antropológicas deram à disciplina a incumbência de provocar o status quo ao questionar a validade universal de afirmações advindas de uma tradição sumamente etnocêntrica, se não mesmo racista. O desenvolvimento é um dos campos em que mais grassam ideias recebidas ao longo de gerações desinformadas sobre o mundo indígena, seja por ignorância ou por demonstração de poder. Como convem a uma antropologia honesta, buscamos no próprio mundo indígena antídotos para esses venenos conceituais e ideológicos que fazem do planeta um imenso campo de refugiados culturais sem voz nem voto, reféns dos caprichos do Estado, da Modernidade e do Mercado. Nessa busca etnográfica, encontramos posições indígenas diversas, mas convergentes, como a dos ativistas Myrna Cunningham e Dennis Mairena da Nicarágua:

Um equívoco comum é definir desenvolvimento em termos de crescente produtividade, modernização, tecnologia e acúmulo de riqueza. Esta é vista como a posse e o acúmulo de bens materiais. Tal conceito de desenvolvimento é exógeno para os povos indígenas (Cunningham e Mairena 2009: 8).

Na ponderação de Gersem Luciano, da etnia Baniwa do noroeste brasileiro:

A questão principal não é aceitar ou negar o modelo atual dos projetos de desenvolvimento impostos pelo Estado, mas transformá-lo naquilo que os povos indígenas contemporâneos querem; não é acabar com o desenvolvimento, mas indigenizá-lo (Baniwa 2009: 7)<sup>2</sup>.

Na eloquência da boliviana Silvia Rivera Cusicanqui:

[A raiz da força aymara e quechua na Bolívia está em] el ser ocupantes milenarias de un espacio, el haberlo nombrado, ritualizado y convertido en espacio cultural y productivo a fuerza de fiestas, trabajos

---

<sup>2</sup> A indigenização do desenvolvimento tem sido uma expressão relativamente corrente, principalmente nos estudos chamados pós-modernos. Afasto-me da aplicação do termo por Marshall Sahlins (2000), por exemplo, quando focalizo a atenção nos efeitos dessa indigenização, não no mundo globalizado, mas nas realidades locais como as que apresento aqui.



comunitarios, inventiva cultural y tecnología propia, todo ello, a pesar del acoso de la falacia modernizadora que sólo ha engendrado pobreza y truncado procesos de autonomía y autogestión productiva y política en vastas áreas del territorio patrio (Rivera Cucicanqui 2010: 29).

São três visões distintas do desenvolvimento, mas com um forte denominador comum, ou seja: insensíveis a lógicas indígenas locais, os projetos de desenvolvimento nos moldes ocidentais já trazem no seu bojo o próprio fracasso, justamente por darem as costas às diferenças sócio-culturais que animam os povos-alvo. Isto torna o sucesso da exportação do desenvolvimento uma missão virtualmente impossível e, na grande maioria dos casos, indesejável no seu aspecto globalizante, refratário a inflexões locais. Se um projeto, por mais caro que seja, não dá certo, culpa-se a "resistência à mudança", como se dizia nos anos 50 e 60, mas nunca à soberba da estrutura *top down* que gera mal-entendidos incontornáveis e, com frequência, funestos. Como uma profecia auto-realizável, o idioma do desenvolvimento constroi-se em torno de "valores imutáveis," na expressão de Gilbert Rist (1997: 10). No entanto, ainda citando esse autor, "se 'desenvolvimento' for apenas uma palavra útil para a soma das aspirações humanas, *podemos logo concluir que ele não existe em lugar nenhum e provavelmente nunca existirá!*" (Rist 1997: 10; ênfase no original). Agregada ao desenvolvimento está a noção de valor e, como tal, adquiriu no Ocidente o status de crença. Não é por acaso que valor, associado ao desenvolvimento e ao aparato linguístico-ideológico que o sustenta, tem sido descrito como a mitologia programada do mundo moderno (Perrot et al 1992).

Teríamos aqui uma inversão weberiana. Num raciocínio que não deixa de ter o seu viés evolucionista, Max Weber descreveu o longo processo de secularização na Europa como um afastamento do mundo místico, irracional que então reinava. O que ele chamou de desencantamento do mundo refere-se à crescente descrença em entidades supra-humanas às quais os povos arcaicos apelavam em meio a um suposto vácuo de racionalidade. "Conforme o intelectualismo suprime a crença na magia", diz Weber,

os processos do mundo se tornam desencantados, perdem seu valor mágico e, portanto, simplesmente 'são' ou 'acontecem', mas não significam mais nada. Em consequência, passa a haver uma demanda crescente para que o

mundo e o padrão total da vida fique sujeito a outra ordem que tem valor e significado (Weber 1978: 506).

Porém, como o próprio Weber admite, certos setores intelectuais desiludidos com o status quo se retraíram do processo de modernização e passaram a venerar a ciência como se fosse "o possível criador ou ao menos o profeta da revolução social" (: 514).

Ora, se um subproduto da ciência e um dos valores mais fortes da modernidade ocidental é a noção de progresso e seu par privilegiado, o desenvolvimento, e se esse valor tem a onipotência e onisciência do absoluto, então estamos diante de um processo de re-encantamento do mundo, agora com o progresso e desenvolvimento substituindo a velha Religião (com um universal R maiúsculo), embora as religiões (com o específico r minúsculo) continuassem a vingar tanto na Europa como no resto do mundo. O próprio Weber questiona: "esse processo de desencantamento, realizado ao longo dos milênios da civilização ocidental e, em termos gerais, esse 'progresso' do qual participa a ciência como elemento e motor, tem significação que ultrapasse essa pura prática e essa pura técnica?" (Weber 1970: 31). Enfim, o desencantamento weberiano tem sido duramente questionado e agora fala-se claramente do re-encantamento do mundo (Joshua Landy y Michael Saler 2009).

Como então os povos indígenas – que, aliás, já foram rotulados de "hordas fetichistas" pelo positivismo comteano (Gagliardi 1989; Souza Lima 1995) – reagem a esses complexos processos de desencantamento e reencantamento do mundo dos brancos? Creio que poderíamos arriscar e dizer mesmo que os brancos nunca se apresentaram aos indígenas como seres desencantados, campeões da razão e do secularismo. Ao contrário, em muitos casos, eles surgem como fontes de desequilíbrio na forma de objetos, palavras e feitos que requerem um intenso trabalho simbólico de depuração antes de entrar no cotidiano indígena, como é fartamente demonstrado em *Pacificando o Branco* (Albert e Ramos 2000).

Assim, se a força motriz ocidental repousa no triângulo ciência-progresso-desenvolvimento, ela se desmancha no ar ao chegar aos povos indígenas. São eles os desencantados do desenvolvimento, ao experimentar direta ou indiretamente os seus

efeitos. Talvez mais do que ninguém, os povos indígenas têm tido o dúbio privilégio de olhar de frente a face monstruosa da quimera do desenvolvimento ao ver seus recursos naturais serem descaradamente pilhados, seus sistemas de conhecimento vilmente apropriados, sua saúde e bem-estar esmagados por interesses meramente mercantis, sem nenhum compromisso com a lógica da vida indígena. O desencantamento do mundo dos brancos é uma constante na experiência vivida e pensada pelos povos indígenas desde o século XVI. Os longos milênios da civilização indígena anteriores à invasão europeia do Novo Mundo não os preparou o suficiente para enfrentar a crença ocidental em seu auto-atribuído papel de arauto da verdade divina que tem como ato de fé o sempiterno desenvolvimento. Em nome desse fugidivo desenvolvimento, tudo podem, tudo fazem.

No entanto, o contexto indígena é o que mais tem produzido evidências da inoperância de tentativas de desenvolvimento com resultados desastrosos – rodovias que rasgam a floresta sem chegar a destino algum, projetos insustentáveis de colonização, hidrelétricas que não produzem energia, monoculturas que levam à fome. Ao mesmo tempo, são oportunidades para desmistificar a crença no desenvolvimento, desnudando seus dogmas, suas seitas, seus seguidores, etc. Neste sentido, os povos indígenas estão na vanguarda da desilusão que, aparentemente paradoxal mas dialeticamente previsível, já faz parte do próprio projeto desenvolvimentista. Por outro lado, é no campo do desenvolvimento – e, principalmente, do ethnodesenvolvimento – que os povos indígenas trazem de volta o re-encantamento, ao injetar em projetos desenvolvimentistas as suas crenças, as suas profecias, os seus saberes e os seus temores. São eles que estão re-encantando o mundo dos brancos que os interpenetra.

Com uma dose substancial de ironia, Gilbert Rist assim se refere aos operadores do desenvolvimento (especialistas em economia): "Sua autoridade não depende tanto de resultados como do cuidado que têm em cumprir as suas obrigações" (Rist 1997 :23), o que soa de maneira inquietante ao dever da desobriga dos padres católicos. Pouco importa a eficácia da missa, o que é preciso é cumprir o preceito quaresmal. Rist, que defende a convicção de que o desenvolvimento foi feito para não dar certo e lhe confere o status de religião para o Ocidente, vai mais longe:

Assim como os cristãos conhecem os inúmeros crimes praticados em nome de sua fé e mesmo assim continuam a apoiá-la, também os especialistas em 'desenvolvimento' cada vez mais reconhecem os erros sem questionar as razões que os levam a se alistar nela. A crença é feita de tal modo que pode facilmente aguentar contradições (Rist 1997: 23).

### **Como indígenas da Amazônia enfrentam o desenvolvimento**

A seguir, apresento quatro situações onde "tradição" e "modernidade" passam pelo crivo de construções e desconstruções indígenas no contexto da Amazônia<sup>3</sup>. Veremos que há uma série de pontos comuns que perpassam os quatro casos e como cada contexto gera suas próprias respostas por parte dos indígenas envolvidos. Diríamos que são casos paradigmáticos desta nova era do indigenismo<sup>4</sup> em que o suposto isolamento dos povos indígenas da Amazônia mostra sua dupla face de romantismo mistificador e de insolência dominadora. A ideologia que se propaga por alguns setores da nação brasileira quer, como se diz em inglês, comer o bolo e ter o bolo ao mesmo tempo (*eat the cake and have it too*), ou seja, afastar o "problema indígena" para a recôndita e inacessível floresta amazônica e, ao mesmo tempo, usurpar as terras indígenas em nome de um desenvolvimento fugidio, ilusório e, em consequência, inoperante.

---

<sup>3</sup> Esses quatro casos correspondem às áreas que são objeto do projeto de pesquisa "Povos Indígenas, Fronteiras e Políticas Nacionais" financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do Brasil e dividido em quatro subprojetos: "Os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru" a cargo do Dr. José Pimenta, "Os povos Tukano na fronteira colombo-brasileira" do Dr. Luis Cayón, "Os Ye'kuana na fronteira binacional: estratégias e políticas étnicas de transformação" (fronteira Brasil-Venezuela) da Dra. Karenina Andrade, e "O ouro e o outro: políticas públicas e garimpo na Terra Indígena Yanomami" (fronteira Brasil-Venezuela) do Dr. Rogério do Pateo (este último caso foi aqui excluído por não ter relevância direta para o presente trabalho). Com exceção do primeiro caso, do Alto Rio Negro brasileiro, as análises aqui apresentadas correspondem ao trabalho anterior desses pesquisadores em suas respectivas áreas de atuação.

<sup>4</sup> Por indigenismo refiro-me ao amplo fenômeno político que não se limita ao campo das políticas estatais ou privadas sobre a "questão indígena", mas inclui, por exemplo, as imagens do Índio criadas pelos meios de comunicação em massa, pelos trabalhos de ficção, pela atuação de missionários, pelos ativistas dos direitos humanos, pelas análises antropológicas e pelas posições dos próprios índios sobre a construção dessas imagens. Trata-se, pois, de um aparato ideológico sobre as diferenças sócio-culturais no interior do Estado-nação (Ramos 1998: 6-7) e que poderia ser chamado de Orientalismo Americano (Ramos 2011), seguindo o exemplo de *Orientalism* de Edward Said (1979).

### *Reciprocidade devida*

Começamos com a alentada análise de Gersem Luciano, doutor em antropologia, professor da Universidade Federal do Amazonas e pertencente à etnia Baniwa da região do Uaupés, o Alto Rio Negro no noroeste da Amazônia brasileira. O título de sua dissertação de mestrado contém numa cápsula o tema e a abordagem do autor: *"Projeto é como branco trabalha: as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar"* (2006). É a citação-síntese de um indígena da região que denuncia o desequilíbrio de forças contido na noção de projeto de desenvolvimento. É frequente no texto o esclarecimento do autor de que não é contra o desenvolvimento, mas aponta firmemente a maneira inadequada como o Estado brasileiro impõe ações e atitudes que pretendem dobrar os indígenas à maneira ocidental de praticar o desenvolvimentismo, ou seja, por um único caminho, "o caminho do mercado" (Baniwa 2006: 44). Desde que observados os desejos indígenas, Baniwa considera que o desenvolvimento é até mesmo uma necessidade incontornável para os seus compatriotas, depois que sofreram por mais de século a colossal influência de missionários salesianos que os empobreceram culturalmente ao lhes inculcar as ideias básicas de uma sociedade que, acima de tudo, crê em progresso e em riqueza material. Nos internatos salesianos, os indígenas do Alto Rio Negro (em sua maioria de fala tukano e aruak) receberam uma educação que, mesmo não sendo laica, foi eficaz em transmitir-lhes conhecimentos sólidos da língua portuguesa e de outros campos do saber. Essa educação – que Baniwa prefere chamar de instrução, pois educação é a transmissão de princípios e valores a cargo da família extensa – submeteu os jovens indígenas a um regime austero e orientado à assimilação. No entanto, dialeticamente, esse mesmo regime escolar equipou-os com os instrumentos que mais tarde lhes foram muito úteis na defesa de sua autonomia e direitos étnicos, como manda a Constituição do país. Porém, há que enfatizar que as escolas salesianas, por mais que tentassem, não formaram "brasileiros genéricos", mas acabaram por reforçar o desejo de fortalecer sua especificidade cultural. Hoje os indígenas do Alto Rio Negro são um dos grupos mais bem preparados para enfrentar as vicissitudes do estreito contato com a sociedade regional e, mais amplamente, nacional.

Baniwa expõe "as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas na gestão de projetos e programas resultantes de desencontros entre realidades e racionalidades

distintas: entre o entendimento que se tem de políticas de desenvolvimento por parte dos planejadores e os diferentes horizontes sócio-culturais dos povos indígenas" (Baniwa 2006: 12). Com admirável lucidez, sua análise vai desenrolando a longa meada desses desencontros que, na maioria das vezes, não são percebidos pelos agentes de desenvolvimento como desencontros em que eles mesmos são parte do problema, mas apenas como ignorância ou intransigência dos indígenas. O foco de sua análise são os projetos de desenvolvimento que começaram a atrair a atenção local a partir das liberdades cidadãs que a Constituição Nacional de 1988 garantiu aos povos indígenas<sup>5</sup>. O trabalho de desconstrução semântica do conceito de projeto é um dos pontos altos do texto. Projeto, que normalmente entendemos como uma virtualidade, ganha corpo na concepção indígena naquela região da Amazônia, mas um corpo com alma indígena: "os projetos etnopolíticos de luta pelos direitos como a terra, saúde, educação e auto-sustentação fazem parte da estratégia dos índios de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos em favor de seus interesses presentes e futuros idealizada e levada a efeito pela atuais lideranças indígenas" (Baniwa 2006: 111). Tudo isto parece ser decorrente da convicção indígena de que "projeto" é "troca", mas uma troca muito especial, ao menos do ponto de vista antropológico, como tentarei agora esclarecer, recorrendo ao acervo mitológico do Alto Rio Negro e alhures no mundo indígena sul-americano.

Era uma vez um demiurgo e o seu povo escolhido. Ao fundar o mundo social, o demiurgo apresenta ao povo escolhido a oportunidade de adotar uma série de bens que formariam a sua base material: arcos, flechas, canoas, redes, panelas de barro, de um lado; espingardas, rádios, aviões, utensílios de metal, do outro. Para surpresa do demiurgo, o povo escolhido, sem saber que dose de poder acompanhava cada série, optou pela primeira, enquanto a segunda, como que de sobra, foi dada a outro povo, os brancos. Hoje, cientes do poder que aquela parafernália rejeitada conferiu aos brancos, os povos indígenas do Alto Rio Negro consideram que seu despojamento mítico foi uma dádiva que deram aos brancos naqueles tempos primordiais e que agora, os "projetos" que os brancos lhes trazem são nada menos que o esperado ato de reciprocidade há

---

<sup>5</sup> A Constituição brasileira de 1988, chamada Constituição Cidadã foi promulgada para substituir a anterior, aprovada no regime militar (1964-1985). A nova constituição trouxe aos índios uma série de liberdades, tanto no sentido de garantir seus direitos territoriais e culturais, como jurídicos ao eliminar a figura da tutela.

muito devido. Portanto, quando críticos apontam o caráter "paternalista" e "clientelista" da maioria dos projetos de desenvolvimento em terras indígenas, eles não conhecem ou não levam em conta essa versão própria dos índios. Para os baniwa,

essas noções não se aplicam, uma vez que entendem esse tipo de relação como nada mais do que dever e obrigação dos chefes brancos, na lógica da reciprocidade e do caráter distributivo de bens e serviços que caracteriza a cultura baniwa, na qual a contrapartida dos índios é a própria causa indígena, o voto que elege os chefes políticos e a dádiva concedida pelos deuses baniwa, desde a origem do mundo, para que os brancos fossem tecnicamente mais fortes (Baniwa 2006: 125).

Além disso, projeto "é traduzido como trabalho e desenvolvimento como melhoria de vida" (*ibid*). Nos projetos os indígenas ativam sua resiliência ao conseguir reverter as estratégias dos próprios brancos em favor da continuidade étnica, não mais guiadas por antigas interpretações da ordem mítica, mas a partir de novas reinterpretações, incorporando as inovações cosmológicas e cognitivas trazidos pelo mundo dos brancos. "O projeto só é viável se nós não perdermos o controle social sobre o processo" (:12). Os projetos, portanto, seriam mecanismos de alcançar um nível de vida satisfatório no presente, mais do que no futuro, ou seja, seu horizonte é o curto prazo, não a utopia. Sua noção de realização humana não está no acúmulo de riqueza, mas no bem-viver do presente.

Esta noção implica uma outra que muito característica dos povos indígenas, em especial, na Amazônia. Refiro-me aos riscos da acumulação de riqueza. É corrente na literatura antropológica da região o registro da generosidade como uma das virtudes superiores de dada sociedade. Acumular bens atrai a atenção da comunidade que reage através de vários mecanismos de rejeição à pessoa que acumula. Um desses mecanismos é a feitiçaria ou a acusação de feitiçaria que levaria a vítima à desgraça, se não à morte. Não é diferente no caso do Alto Rio Negro, onde os empreendedores locais, coordenadores de projetos, em especial, se tornam perigosamente vulneráveis, pois são vistos como gestores de grandes somas de dinheiro, dinheiro esse que é tido como pessoal e não comunitário. A conexão entre os recursos que entram nas aldeias e

os resultados de sua aplicação sofre muitas mediações financeiras e burocráticas que escapam à grande maioria dos residentes. A desconfiança que disso resulta pode levar ao temor de envenenamento por parte dos administradores indígenas dos projetos, como relata um interlocutor de Gersem Baniwa: "a gente consegue as coisas e tem alguns parentes que acham que você está andando fácil [com motor], ganhando fácil, trazem essas ideias junto com outras coisas, com ameaças de feitiçaria, envenenamento" (Baniwa 2006: 135). Essa desigualdade econômica é um dos resultados mais dramáticos da entrada de recursos desproporcionais à vida normal das aldeias por via de projetos de desenvolvimento. Em vista disso, muitos jovens se recusam a administrar projetos. Na raiz desses problemas está a incompatibilidade de horizontes, em que os indígenas acumulam para redistribuir entre si, enquanto os brancos acumulam para alimentar o mercado e suas próprias contas bancárias. Acusações de feitiçaria, um tema clássico da antropologia, passa a ser uma eficaz máquina anti-desigualdade, um recurso preventivo contra a exploração de parentes por parentes (Rivière 1970). Para agravar ainda mais esse dilema, temos o problema de disputas por poder. "Os projetos, independentemente de seus resultados efetivos, acabam quase sempre criando sérios conflitos nas comunidades que geralmente não são considerados no âmbito dos planejamentos e das avaliações técnicas, na medida em que os índios nunca os revelam por força da tradição, para não aprofundar os conflitos internos" (Baniwa 2006: 134).

Nem mesmo o propalado desenvolvimento sustentável dá credibilidade ao credo do desenvolvimento, pois "mesmo tendo ampliado sua matriz conceitual para incorporar a dimensão ambiental, pecou por incorporar pouco ou quase nada da dimensão cultural dos grupos sociais. ... Na prática, a noção de sustentabilidade tem sido apropriada e manipulada pelos países centrais como forma de manutenção de seus interesses políticos e econômicos através de intervenções" (Baniwa 2006: 48). Mas, apesar de tudo, Baniwa crê na plausibilidade de tais projetos, desde que se explicita a "contradição existente entre o discurso e a prática dos projetos, que precisam ser contemporizados em termos de linguagem, conceitos e metodologias para, como dizem os índios, 'definir se os projetos são ou não são nossos, estão ou não estão a nosso serviço'" (Baniwa 2006: 136).



### *A cura do mundo*

Do lado colombiano da fronteira com o Brasil, ainda na região do Vaupés, vivem povos indígenas de diversas famílias linguísticas, com destaque para os Makuna, falantes de língua Tukano. Baseio-me no trabalho de Luis Cayón (2012) para tecer uma série de considerações sobre o impacto e a crítica ao desenvolvimento pelos indígenas e seus modos próprios de lidar com ele, contornar as dificuldades que têm com ele e os modos de interação com os agentes brancos do desenvolvimento. Cito extensamente o artigo de Cayón para fazer jus à riqueza de dados e à fineza de interpretação.

Assim como no Brasil, a Constituição colombiana de 1991 marcou profundamente a relação dos indígenas com o Estado e outros agentes do indigenismo naquele país. Um dos efeitos do esforço constituinte – do qual participou um importante líder indígena eleito para o Senado nacional (Muelas Hurtado 2012) foi a criação das Entidades Territoriais Indígenas (ETIs) que assegura aos índios a propriedade coletiva de suas terras (*resguardos*), mas delega-lhes diretamente a tarefa de gerenciar seus próprios territórios e fomentar neles o "desenvolvimento" sob a ampla designação de Ordenamiento Territorial. Estes planos nada mais são do que

planes de Desarrollo Integral ajustados a las características de cada pueblo indígena, el cual debe ser adoptado por sus miembros. Este Plan de Desarrollo tiene en cuenta los aspectos económicos, sociales, ambientales, geográficos y políticos, conforme a los usos, costumbres y cosmovisiones de cada pueblo (Rivera y Gómez citado em Cayón 2012: 67).

Há que ressaltar, porém, que as ETIs, embora criadas pela Constituição de 1991, ainda não foram regulamentadas por legislação ordinária e, portanto, só existem no papel (Cayón 2012: 67). No entanto, independentemente dessa regulamentação, o processo de instalação de projetos de desenvolvimento nos resguardos indígenas continua em vigor e tem levado os índios a um grande esforço de organização na tentativa de manter sua autonomia territorial e cultural. A esse esforço de conjugar as políticas públicas com as suas próprias, informadas por uma cosmovisão muito distinta da nacional, Cayón chama

de cosmopolítica, seguindo a definição de Isabelle Stengers, segundo a qual esse conceito contribui para entender "las articulaciones de que eventualmente son capaces los mundos múltiples y divergentes en mira de nuevos modos de coexistencia posibles, donde estos mundos están en pie de igualdad" (Cayón 2012: 66).

Entretanto, o Estado colombiano submete as ETIs à Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial e quaisquer ações por parte dos indígenas devem estar "en armonía com el Plan Nacional de Desarrollo" (Rojas citado em Cayón 2012: 67). Temendo, portanto, que decisões estatais lhes fossem impostas irremediavelmente, os indígenas da região do Vaupés colombiano criaram organizações das quais se destacam as Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas e, dentre elas, a Asociación de Capitanes Indígenas del río Pirá-Paraná (ACAIFI) (Cayón 2012: 66). Surge então a figura do Plan de Vida, o projeto indígena de confeccionar um "calendario ecológico para reivindicar y negociar su forma particular de vida frente a las políticas de desarrollo promovidas por los agentes del Estado" (Cayón 2012: 66). Para esses agentes, o ordenamento territorial em áreas indígenas visa incorporar os índios à nação através de projetos a eles impostos, já que para merecer a propriedade de seus resguardos, os indígenas seriam obrigados a acatar passivamente esses projetos estatais, numa troca flagrantemente desigual. Portanto, suas associações decidiram elaborar planos próprios de desenvolvimento em suas terras, usando uma linguagem que é inteligível e aceitável aos olhos dos brancos, mas que inclui dimensões que somente aos indígenas dizem respeito. Com grande argúcia e perceptividade, eles souberam calibrar a extensão da capacidade de entendimento por parte dos brancos e ajustaram seus planos de vida às limitações destes. O calendário ecológico é um dos resultados dessa proeza. Ao invés de se dobrar à vontade intransigente do Estado, os indígenas colombianos tiraram proveito das contradições contidas nas políticas públicas e aproveitaram os interstícios abertos pela norma nacional do ordenamento territorial para "consolidar su autonomía y recuperar sus espacios tradicionales" (Cayón 2012: 68). Seus Planes de Vida, de caráter cosmopolítico, baseiam-se no devir histórico de cada povo e no fortalecimento de suas "culturas". A ACAIFI, da qual fazem parte os Makuna, passaram a privilegiar o conhecimento tradicional dos xamãs e de outros sábios para desenhar mapas ecológico-culturais onde se localizam recursos naturais e simbólicos, lugares sagrados, etc. "Las novedades que ha traído la Asociación ... son de

permitir que las autoridades radicales se encuentren cara a cara, conversen y tomen decisiones conjuntas, al tiempo que tienen un espacio de reflexión público sobre los asuntos interétnicos” (Cayón 2012: 69). Desse modo, acionam e ressignificam seus próprios conceitos cosmológicos, num tipo de "purificação" à la Latour (1994), para servirem como instrumentos úteis nas negociações com o Estado.

Parte das contradições dos projetos de nação está a duplicidade com relação à diversidade sociocultural da Colômbia. Se, por um lado, o Estado se reconhece como pluriétnico, por outro, ele tenta anuviar as diferenças internas com uma política de homogenização pela via de um multiculturalismo mal aplicado. Num primeiro passo, o Estado se auto-atribui o poder de reconhecer quem é ou não objeto de diferenciação étnica. Num segundo passo, sob a capa desse pseudo multiculturalismo, engendra-se uma falsa homogeneidade que entra em flagrante contradição com o postulado da pluriétnicidade garantida na Constituição de 1991. É nesse limbo de incompatibilidade lógica engendrado por um Estado central débil que os Planes de Vida prosperam.

O mapeamento dos territórios indígenas pela ACAIPI, mostrando seus recursos naturais e culturais, está longe de se submeter aos critérios estatais que esperam que o levantamento indígena simplesmente indique "los recursos naturales de sus territorios para ver las potencialidades productivas que, en el futuro, los propios indígenas deberán gerenciar en sus tierras y con ello obtendrán los recursos para adelantar proyectos de desarrollo, salud y educación" (Cayón 2012: 67). Ao contrário, a ACAIPI insiste em que "su territorio está ordenado desde que los demiurgos *Aywa* se los entregaron y que la forma de administrarlo es mediante el conocimiento de 'manejar el mundo desde otra dimensión para así obtener el bienestar de la naturaleza y de la humanidad'" O projeto da ACAIPI traz à tona elementos cruciais que não têm merecido qualquer atenção por parte de agentes desenvolvimentistas, muito menos do Estado, apesar de este ter firmado seu compromisso com a diversidade cultural.

los sitios sagrados tienen unos dueños sobrenaturales con los que los *kumua* (xamãs) se comunican, y ... la buena comunicación entre ellos mantiene el orden dentro del territorio. Si se irrespeta a los dueños y a los lugares surgen enfermedades y problemas, y por ello se oponen

tajantemente a las posibilidades de realizar explotaciones mineras en su territorio (Cayón 2012: 70-71).

O calendário ecológico é outro aspecto dos Planes de Vida que encerra uma imensa complexidade cosmológica envolvendo cantos, danças, visões alucinógenas vinculadas a atividades sazonais, sempre acompanhadas da necessidade de cura xamânica para manter o fluxo da vida em todas as suas dimensões. Um exemplo do encadeamento no conhecimento ecológico dos indígenas é assim descrito por Cayón:

saben que después de la fructificación de la pupuña (*Bactris gasipaes*), cuando las Pléyades se acercan al cénit, se produce una última subienda de peces que indica el inicio de la estación lluviosa, cuyo momento inicial produce que las ranas comestibles *iima* canten durante una noche entera, y eso apunta que las frutas silvestres están listas para ser recolectadas y que los humanos pueden planear una de sus ceremonias con las flautas de yuruparí. Todos esos conocimientos "ecológicos", junto a los saberes minuciosos que tienen sobre los lugares y los seres no humanos (comportamiento, relaciones simbióticas, hábitos reproductivos, alimentación, etc.) están codificados en las fórmulas poéticas propias del lenguaje erudito de los *kumua* (Cayón 2012: 71).

Cientes da incapacidade que têm os agentes do desenvolvimento para entender tamanha sofisticação, os indígenas do Vaupés colombiano se esforçam por simplificar ao máximo a linguagem que utilizam nas suas práticas cosmopolíticas a bem da inteligibilidade. Para isso, alternam seus conceitos próprios com aqueles advindos de especialidades ocidentais, como da geologia e da ecologia. Assim, conseguem satisfazer os agentes do desenvolvimento com seus mapas detalhados e realçar suas posições para um desenvolvimento futuro em seus próprios termos. Além disso, os Planes de Vida constituem um sistema de tradução, ajustando a sua complexidade cultural à capacidade limitada de entendimento dos brancos. Como aponta Cayón, "los usos de conceptos cosmológicos traducidos, y a veces esencializados para un observador externo, se transforman en un puente de inteligibilidad indispensable para negociar realidades diferentes" (Cayón 2012: 74). E conclui:

A la hora de la verdad, con conceptos como 'manejo del mundo' o 'calendario ecológico cultural', estos indígenas crean un espacio en el que reflexionan, contestan y reaccionan a la visión impositiva de los agentes y de las instituciones estatales que han tenido que aceptar. ... Con ello, los indígenas tienen el comando sobre la cantidad de información que es necesaria y suficiente para ser entendida por su interlocutor, a la vez que intentan salvaguardarse de aquellos momentos en que los técnicos del Estado ... analizan sus propuestas de Planes de Vida (Cayón 2012: 74).

É possível que o Vaupés colombiano represente um dos exemplos mais brilhantes da indigenização do desenvolvimento.

#### *O conflito de lógicas econômicas*

O terceiro caso que abordo envolve o povo Ashaninka da fronteira Brasil-Peru, em especial, os habitantes do rio Amônia no lado brasileiro. A análise deste caso foi desenvolvida pelo antropólogo José Pimenta da Universidade de Brasília e abarca mais de um século do contato interétnico desse povo, especialmente, a partir das invasões de madeireiros na região amazônica do Alto Juruá.

Povo de fala aruak, os Ashaninka brasileiros, a partir da segunda metade do século XX, passaram por transformações drásticas em seus modos de vida (Pimenta 2002). Como resposta às invasões de madeireiros, esse povo deixou seu modo tradicional de assentamento em famílias nucleares dispersas ao longo dos rios para se reorganizar numa só comunidade, Apiwtxa, concentrada no extremo nordeste de seu território, de modo a fiscalizar a entrada de estranhos pelos rios brasileiros (Pimenta 2006). Para isso, contaram com o forte estímulo social e financeiro de agentes do órgão federal de proteção aos índios (FUNAI). Em Apiwtxa está reunido o maior número de Ashaninka do lado brasileiro.

O processo de unificação social e reorganização econômica dos Ashaninka traz-nos uma situação analiticamente fértil que poderíamos chamar de caso-limite no que concerne as contradições que os indígenas enfrentam em sua luta por autonomia étnica e

independência econômica. Esses indígenas viram-se frente ao dilema de ou manter seu estilo de vida tradicional e serem destruídos pelos invasores, ou adotar um novo padrão como forma de se livrar destes últimos. O encadeamento de ações que esse processo de mudança acarretou tem trazido à vida dos Ashaninka elementos novos que os surpreendem e preocupam, como o embate entre a lógica da dádiva e a lógica do mercado.

Uma série de fatores externos às suas tradições – o extraordinário empenho de agentes da FUNAI, o casamento de um grande líder com uma mulher branca da região – foram decisivos para deflagrar essa grande transformação na vida dos Ashaninka do Amônia (Pimenta 2002, 2006, 2008), a começar pela mudança no sistema político. Com a criação de uma única comunidade, a autoridade difusa dos cabeças de família foi substituída pela figura de um líder mais centralizador cuja influência afeta a todos os cerca de 300 habitantes da aldeia de Apiwtxa. Esse líder, já reconhecido como tal antes das mudanças, assumiu o papel de coordenador das ações que levaram à expulsão dos invasores e à reorganização da vida comunitária. A terra foi legalmente demarcada e restava agora buscar meios de manter a comunidade autônoma e economicamente auto-suficiente. Criaram nos anos 1990 uma associação com status de pessoa jurídica e que leva o nome da aldeia. Vieram então os projetos: projeto de cooperativa, projeto de escola, projeto agroflorestal, etc. Depois da instituição da chefia, da instalação da "comunidade" e da criação da associação, o próximo passo em direção à nova configuração sócio-econômica foi a inauguração da cooperativa também ao longo dos anos 1990. Desse modo, tentaram "participar da economia de mercado e assegurar, ao mesmo tempo, sua reprodução física e cultural como povo indígena diferenciado" (Pimenta 2006: 3). Para o propósito desta discussão, a cooperativa é especialmente importante.

Recursos advindos de um projeto permitiram a criação da cooperativa com a aquisição dos bens industrializados necessários para o pagamento dos indígenas que fornecessem, primeiro, produtos agrícolas e, depois de que essa alternativa se mostrou inviável, de artesanato para alimentar o mercado externo do exotismo. A cargo da cooperativa estão vários dos filhos do casal interétnico conhecidos como a família Pianko. Com instrução suficiente sobre o mundo dos brancos, eles gerenciam a

cooperativa dentro dos moldes requeridos pela lógica do mercado, ou seja, recebe pagamento quem trazer artesanato para vender na cooperativa.

Numa tentativa de amenizar o caráter mercantil da cooperativa, esta foi recentemente nomeada como *ayōpari*, que designa o sistema tradicional de trocas dos Ashaninka e que eles próprios traduzem como 'meu amigo', 'meu parceiro de troca' (Pimenta 2008: 140). No entanto, a questão é muito mais complexa do que a mera atribuição de um nome. O sistema mercantil que rege a cooperativa e que é tão zelosamente preservado pelos administradores gera grande descontentamento entre os membros da comunidade que começam a se queixar do que veem como intransigência dos gestores e as vantagens que os beneficiam, no que Pimenta chama de "uma posição estrutural" advinda do "sistema cooperativista de commodities" (Pimenta 2006: 28). Numa cadeia de acontecimentos – criação de chefia, sedentarização em comunidade, instalação de cooperativa – vemos o caminho praticamente inexorável para a formação de um capitalismo embrionário onde desponta, clara e consistentemente, a desigualdade social (Pimenta 2008). Poderíamos então dizer, parafraseando Durkheim sobre o fenômeno religioso, que o caso Ashaninka é um exemplo das "formas elementares do sistema capitalista".

Um contra-exemplo pode esclarecer de maneira mais dramática esse caminho. Kishare, um líder Ashaninka nos moldes tradicionais, para quem a generosidade era um atributo fundamental no exercício da autoridade que atrai seguidores, vendo o sucesso dos Pianko com a sua cooperativa, decidiu criar a sua na própria aldeia, fora dos limites de Apiwtxa. Conseguiu os recursos iniciais para suprir a cooperativa de artigos de troca e passou a distribuí-los ao sabor dos pedidos de seus co-residentes, sem receber a contrapartida em artesanato ou outros bens produzidos pelos índios. A generosidade de Kishare, que tanto agradou a seus parentes, foi vista pelos brancos como um ato de desperdício e, por isso, não supriram mais a sua cooperativa que, previsivelmente, deixou de existir e, em consequência, sua aldeia se esvaziou de gente. A sorte de Kishare não poderia ser mais demonstrativa da incompatibilidade entre dádiva e mercado. "Kishare se isolou socialmente e se refugiou na floresta onde passava dias e noites, sozinho, conversando com animais. Abandonado por seus seguidores ... Kishare

perdeu a vontade de viver, parou de alimentar-se, adoeceu e deixou-se morrer" (Pimenta 2006: 12).

Enquanto isso, comandados pela família Pianko, os residentes de Apiwtxa embarcavam em diversos projetos de desenvolvimento sustentável, uns abandonados, outros em suspenso e outros ainda com muito sucesso. O mais conhecido desses projetos refere-se à comercialização de sabonetes artesanais, que lhes custou grandes transtornos com parceiros comerciais devido à quebra de direitos sobre recursos naturais e conhecimentos tradicionais associados (Pimenta 2004; Pimenta e Moura 2010). Uma das grandes ambições dos Ashaninka do rio Amônia é difundir entre os povos indígenas e não indígenas da região a necessidade de preservar a floresta e buscar alternativas sustentáveis de sustento. Por tudo isso, os Ashaninka passaram a incorporar o arquétipo – tão caro aos ideólogos da sustentabilidade – de "índios ecológicos" por excelência (Pimenta 2007: 633).

#### *Empreendedorismo ascético*

No extremo norte do Brasil, na fronteira com a Venezuela, vive o povo Ye'kuana, também conhecido na literatura etnográfica como Makiritare ou Maiongong. Falantes de uma língua Caribe, os Yek'uana são mais numerosos na Venezuela e no Brasil contam com cerca de 400 pessoas divididas em quatro aldeias ao longo dos rios Auaris e Uraricoera no estado de Roraima. Diferentemente da maioria dos povos indígenas atualmente, os Ye'kuana do Brasil não são pressionados por invasores em suas terras, embora até o fim do século XIX, tivessem sofrido os horrores da exploração da borracha na bacia amazônica (Andrade 2007). Seus vizinhos imediatos são os Sanumá com quem se engajaram em diversas escaramuças no século XX até o assentamento definitivo destes no vale do rio Auaris (Ramos 1980). O caso Ye'kuana foi descrito por Karenina Andrade, professora de antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Uma das características mais marcantes dos Ye'kuana brasileiros é o seu sentido de independência. Ao contrário dos demais indígenas de Roraima, nunca se afiliaram à organização mais forte do estado, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), tendo,



recentemente, criado a sua própria associação. Antes da derrocada do ciclo da borracha, eram os líderes de uma gigantesca rede de trocas envolvendo um grande número de povos indígenas (e mais tarde, os próprios invasores brancos) na região do Maciço das Guianas, mais, especificamente, no Alto Orinoco (Arvelo-Jiménez 1994, 2001; Arvelo-Jiménez et al 1989). Atualmente, suas aldeias em solo brasileiro fazem parte da Terra Indígena Yanomami demarcada oficialmente em 1991, em meio à maior invasão de garimpeiros na história daquela região.

Ao contrário dos casos relatados acima, os Ye'kuana não aderiram ao mercado de projetos e suas realizações se devem, principalmente, ao seu próprio esforço, seguindo os ditames de seu próprio projeto de vida, sem fazer concessões a doadores. Assim como seus vizinhos Sanumá, os Ye'kuana não sofrem pressões de posseiros nem outros agentes de colonização. O Estado brasileiro faz-se presente através de um pelotão de fronteira, de um posto da FUNAI e um posto de saúde. Com a expulsão da grande maioria dos garimpeiros, a Terra Indígena permanece livre de colonizadores permanentes, o que dá a esses povos indígenas a rara oportunidade de decidir quando e como querem manter contato com forasteiros.

O já proverbial senso de empreendedorismo Ye'kuana (Andrade 2007, 2009) está diretamente ligado à sua cosmologia que tem a forma de uma profecia. Conhecidos e admirados regionalmente como índios confiáveis, que trabalham bem, os Ye'kuana esmeram-se em manter a qualidade de seus produtos, seja artesanato ou farinha de mandioca, graças à "sua ética ascética do trabalho permanente, incessante" (Andrade 2009: 142). Essa ética é alimentada por uma profecia que faz parte do código moral ye'kuana conhecido como *wätunnä*. Todas as normas do comportamento apropriado, toda a história do povo ye'kuana e todo o provir estão contidos nesse código. A profecia inscrita em *wätunnä* remete à crença em ciclos sucessivos do mundo. Já houve outros no passado e o atual, sob o poder dos brancos, não durará por muito mais tempo, já havendo mesmo sinais claros do seu fim. Os Ye'kuana, certos de que no próximo ciclo serão eles os donos do poder, precisam preparar-se com o máximo possível de conhecimento para não cometer os erros dos brancos, enfurecer o demiurgo e trazer de volta o horror de outro fim de mundo. Essa preparação envolve um intenso e extenso aprendizado do mundo: desde aprender com os animais, com os outros povos vizinhos

com quem conviviam em sua grande rede de trocas, até a escola dos brancos. O paradoxo da profecia é que o próprio processo de acumular conhecimento, especialmente dos brancos, já vai levando os Ye'kuana ao desaparecimento, pois vão ficando cada vez mais semelhantes aos brancos ao irem perdendo suas características próprias.

Nesse processo plenamente autônomo, os Ye'kuana forjaram uma ética de trabalho e de empreendedorismo que os torna um caso único na etnografia da Amazônia. Em 1990, um incidente trágico na aldeia do Olomai, afluente do rio Auaris em Roraima, que deixou dois Ye'kuana e três garimpeiros mortos e alguns Sanumá feridos, exemplifica essa especificidade Ye'kuana. O motivo foi o desaparecimento de dois quilos e trezentos gramas de ouro em poder dos garimpeiros. Esse incidente serviu para mostrar os contrastes entre os principais agentes na corrida do ouro na Terra Indígena Yanomami na virada dos anos 1980. Essa situação extrema de desencontros culturais entre dois povos indígenas, garimpeiros desprovidos e empresários inescrupulosos pode caber numa cápsula: no bojo do tiroteio que matou o líder Ye'kuana do Olomai, "encontramos o modo Sanumá de adquirir [bens] para distribuir, o modo garimpeiro de acumular para dissipar, o modo empresarial de acumular para reinvestir e exibir, e o modo Maiongong [Ye'kuana] de acumular para racionalizar" (Ramos 1996: 146). O fascínio que os bens industrializados exercem nos Sanumá não tem outra razão de ser que o dever de incrementar e ampliar suas redes de relações sociais. A busca desesperada dos garimpeiros por um veio de ouro está ligada ao desejo de esbanjar a riqueza o mais rápido possível para que a sorte os continue acompanhando. O descaso dos empresários, donos de cantinas e aviões a serviço do garimpo, pela perda de peões ou pilotos faz parte de sua ambição de enriquecer rapidamente para investir mais e exibir mais sua riqueza. Já os Ye'kuana tiveram no auge do garimpo a rara oportunidade de acumular conhecimento – a língua portuguesa, o valor do ouro – e dinheiro para o bem comum da sua comunidade e para cumprir a profecia de *wätunnä*. A trágica experiência do Olomai reafirma a postura dos Ye'kuana perante a vida: "Há que resgatar o conhecimento que está disperso pelos povos estrangeiros, conhecimento que não se tem tradicionalmente e é preciso acumular" (Andrade 2009: 151). A aquisição de bens não é, pois, motivada pelo acúmulo material, mas pela necessidade de aprender com os brancos, a quem devem esses bens. Até

mesmo a fase do garimpo foi-lhes útil nesse aprendizado: da língua portuguesa, de uma forma de produção própria e dos dividendos que gerou através de cobranças de pedágio de aviões e barcos, de pagamentos a guias, etc. O dinheiro gerado nessas transações foi usado para a compra de uma casa na cidade de Boa Vista, onde seus estudantes puderam se hospedar enquanto lá estudavam, de alguns microscópios utilizados na leitura de lâminas de malária que grassava na região, de motores de popa, de máquinas de costura, de máquinas de ralar mandioca, etc. Porém, mais do que os bens materiais, está a meta a ser alcançada, conforme reza o *wätunnä*:

A ética ye'kuana levou-os – e ainda leva – a investir o dinheiro obtido através do comércio, do garimpo e, mais tarde, do trabalho remunerado, não só no bem-estar da comunidade, mas em instrumentos que possibilitem a aquisição de conhecimento ... o consumo é o meio para chegar a um fim: preparar-se para o ciclo futuro, profetizado por *wätunnä*. Como? Adquirindo o poder dos brancos que se manifesta no acúmulo de bens ... a aquisição de bens e perspectiva de reinar no próximo ciclo pela apropriação do poder dos brancos só é possível com o acúmulo de conhecimento, aliado ao trabalho" (Andrade 2009: 153).

Diferentemente dos Ashaninka, nunca criaram uma cooperativa, sempre distribuíram igualmente os bens adquiridos e, em consequência, não entraram no círculo vicioso mercantil que leva à desigualdade social interna. Como em suas tradicionais viagens de longo alcance, o líder da aldeia "cuidaria da partilha das mercadorias" (Andrade 2009: 137) obtidas, também agora o "resultado do acúmulo de conhecimento e bens adquiridos através do comércio deve ser acessível a todos" (Andrade 2009: 151).

Depois de tantas vicissitudes históricas com as ondas de assaltos invasores, com o apelo destruidor das mercadorias e, principalmente na Venezuela, com o assédio persistente de missionários, é espantosa a resiliência dos Ye'kuana em sua determinação de não sucumbir ao canto da sereia ocidental e respeitar e praticar a "horizontalidad en las relaciones interétnicas mientras evaden la jerarquización vertical en un solo movimiento etnopolítico con idénticos métodos e iguales mecanismos de lucha" (Arvelo-Jiménez 2001: 19).

No entanto, um fenômeno inesperado está trazendo dúvidas aos Ye'kuana no Brasil. Trata-se de uma série de suicídios entre os mais jovens de ambos os sexos que, até agora, não tem uma causa ou causas consensuais. Entre si os Ye'kuana comentam que é a escola – um elemento de origem exógena – a responsável por essas tragédias, numa clara versão de conflito de gerações. Jovens imbuídos de novos conhecimentos estariam começando a contestar a autoridade dos mais velhos. Em alguns casos, percebendo a reação negativa destes a certas expectativas ou atividades não indígenas, vendo-se atingidos em sua dignidade, os jovens desafiam seus pais, avós e autoridades locais, cometendo ou ameaçando cometer suicídio. Será este o limite da profecia *wätunnä*, para além do qual a posição Ye'kuana no novo ciclo do mundo está posta em questão?

### **Elementos comuns nas visões indígenas sobre desenvolvimento**

Um olhar mais detido sobre os quatro casos apresentados acima revela que há vários traços comuns no que se refere à problemática do desenvolvimento. Embora sem pretender esgotá-los, exponho alguns dos mais evidentes, a saber: o fascínio por bens de consumo; o repúdio à desigualdade; a aceitação limitada do desenvolvimento através da oferta e demanda de projetos; a busca de compatibilização entre a economia da dádiva e a economia do mercado nas brechas do sistema dominante; a busca por autonomia; a observação dos conhecimentos próprios e apropriados seja a favor ou contra o desenvolvimento; a crítica ao desenvolvimento sustentável por não levar esses conhecimentos suficientemente a sério.

De uma maneira ou de outra, os bens industrializados exercem um fascínio sobre todos os povos aqui abordados. No entanto, não é uma atração que traz consigo uma mudança estrutural de perspectiva na relação de humanos com objetos. De maneira geral, a acumulação indígena de bens de consumo não tem por objetivo a riqueza individual, mas a redistribuição comunitária. A atração, por exemplo, das miçangas nas trocas com os brancos é sempre notável para quem visita os povos indígenas. No entanto, a acumulação é praticamente inexistente, pois o destino dos bens industrializados é espalhar-se por um espaço que vai muito além dos limites de determinada aldeia. Bens industrializados são "domesticados" para obter a condição

apropriada de consumo pelos indígenas (Albert y Ramos 2000), de modo que passem a entrar na corrente habitual dos objetos nas aldeias. Muito apropriadamente, Stephen Hugh-Jones caracteriza a troca indígena como uma espécie de comutador entre dois mundos. "A troca", diz ele, "desempenha um papel-chave nesse circuito [de bens], fornecendo tanto a dobradiça entre duas economias [da dádiva e do mercado] como a porta por onde elas se interpenetram" (Hugh-Jones 1992: 70).

O princípio estrutural da igualdade econômica é comum a todos os casos aqui apresentados. Ele está em franca contradição com a desigualdade advinda da concentração de riqueza. Quando esta se torna evidente, como entre os Ashaninka descritos aqui, começam a surgir desequilíbrios sociais que perturbam a ordem vigente. Este caso, que podemos ver como um contra-exemplo, mostra-nos como surgem esses desequilíbrios causados pela concentração de bens numa só família, ainda que de maneira involuntária. No caso Ashaninka, uma exceção que ilumina a regra, o risco da desigualdade social, conscientemente evitada, é um alerta sobre as contradições entre a economia da dádiva e a economia do mercado; como conviver com ambas no mesmo ambiente social é o grande desafio desse grupo Ashaninka do Brasil. Como vimos no caso Baniwa, a feitiçaria é o antídoto contra o consumismo individual. Gestores de projetos que, em decorrência de suas funções, acabam usufruindo de bens que não estão ao alcance da maioria, sentem a pressão igualitária ao temer os efeitos da feitiçaria contra eles. Já os Ye'kuana atêm-se, como a uma âncora, aos princípios ancestrais da ética do trabalho ascético que os protege da contaminação do individualismo consumista. Não há entre eles queixas de desigualdade social nem de ataques de feitiçaria, talvez porque todos os membros de suas comunidades no Brasil partilham da mesma doutrina ancestral que prevê a morte e o ressurgimento dos Ye'kuana como os próximos donos do poder do mundo.

Em todos os casos aqui apresentados que, provavelmente, não destoam da maioria dos povos indígenas da Amazônia, não há uma rejeição sumária do desenvolvimento, mas sim o esforço de moldá-lo ao seu próprio estilo de vida. Desde o final do século XX, o "mercado de projetos" (Albert 2000: 198) vem recobrando a Amazônia indígena com somas consideráveis de recursos destinados, principalmente, a atividades econômicas. No entanto, a lógica dos projetos choca-se com o modo de vida

indígena, quando novas formas de trabalho, de associação e de relações sociais desiguais são impostas aos indígenas, levando, frequentemente, ao fracasso dos empreendimentos. Gersem Baniwa discorre amplamente sobre as contradições que os projetos impingem às comunidades, justamente porque os "donos dos projetos", ou seja, os doadores dos recursos desconhecem ou desconsideram aspectos da vida indígena que contemplam planos da realidade que vão muito além da mera transação comercial: restrições a certas formas de trabalho, interação entre humanos e não humanos, obrigações incontornáveis de parentesco, etc., prioritárias para os indígenas, são, muitas vezes, interpretadas como malversação no uso de recursos financeiros, favoritismo nepotista, desperdício ou simples ignorância ou ingenuidade no manejo do dinheiro e da burocracia. Esse conflito de interpretações responde por uma boa parte de projetos fracassados. Há que destacar a atitude dos Makuna e seus vizinhos no Vaupés colombiano que, prevendo tais malentendidos, souberam dosar seus conhecimentos próprios à capacidade de compreensão dos brancos. Assim, o que estes poderiam rotular de superstições e crendices, os Makuna fazem com que leiam sabedoria ecológica. No entanto, o Estado continuamente produz novos malentendidos casuísticos, sobrecarregando cada vez mais os esforços indígenas de chegar à compreensão mútua (Cayón 2013: 127-128). Também aqui os Ye'kuana fogem à regra e se recusam a entrar no mercado de projetos, principalmente, para fins econômicos. Têm obtido pequenos recursos para a compra de rádios que ajudam na fiscalização do território indígena e para a revitalização de cerimônias há muito inativas. No entanto, no que toca à possibilidade de se tornar dependentes de recursos e consultores externos, a parcimônia ye'kuana tem-lhes garantido um alto grau de autonomia pouco comum na Amazônia. Comerciantes tradicionais por excelência, esses argonautas da Amazônia aplicam racionalmente sua experiência histórica com a dependência para agora saber evitá-la.

### **Os equívocos da sustentabilidade e da interculturalidade**

Sobre o argumento do conteúdo cultural do conhecimento, devemos insistir no aspecto indivisível do legado cultural. Sob a noção de territorialidade, há um universo repleto de crenças, relações sociais e conhecimento prático que integra uma dada sociedade. Este é um ponto muito marcado nos casos descritos acima e, de fato, por gente nativa de todo mundo. Assim, o conhecimento indígena não pode ser transferido

mecanicamente de um tipo a outro de sociedade, como se se tratasse de uma transfusão mental. O que a gente de negócios provavelmente ignora ao expressar admiração pela forma sustentável com que os indígenas usam seus recursos é que essa sabedoria envolve algo mais do que a simples identificação, descrição e utilização da fauna e da flora. Esse conhecimento está ligado a cosmologias e estilos de vida tão diferentes da forma de vida ocidental que são não apenas indetectáveis, mas podem ser totalmente desconcertantes e praticamente incompatíveis com a vocação predatória das atividades industriais. O que muitas vezes é visto como costumes estranhos – proibições alimentares, restrições extra-naturais à caça, pesca, etc., divisão de trabalho motivada por razões metafísicas, elaboração de rituais antes de atividades econômicas – pode ser a pedra angular do conhecimento indígena. Os negócios, pragmáticos por definição, não conseguem harmonizar-se nem encaixar-se nas particulares culturais da vida nativa, o que nos leva a questionar se as demonstrações de respeito pela sabedoria indígena não seriam meras formalidades para satisfazer ao politicamente correto (Ramos 2006: 257).

Temos o exemplo do conceito tão problemático de espiritualidade, que não passa pela barreira da racionalidade e objetividade ocidentais é, de fato, uma peça-chave para a compreensão do diversificado universo indígena (Ramos 2014)<sup>6</sup>. Como observou Darrell Posey, a espiritualidade "é a mais elevada forma de consciência e a consciência espiritual é a mais alta forma de entendimento. Neste sentido, o conhecimento tradicional *não* é conhecimento local, mas uma expressão do conhecimento universal expresso através do local" (Posey 2002: 28). Para o pensador Tewa, Gregory Cajete, espírito e espiritualidade nada têm a ver com religião, mas com a busca de verdade ou verdades: "A ciência nativa, em seus níveis mais altos de expressão, é um sistema de caminhos para chegar a essa verdade perpetuamente em movimento, ou 'espírito'" (Cajete 2000: 19). A diferença entre linguagem literal e linguagem simbólica passa ao largo da capacidade ocidental de entender a diversidade do pensamento humano. Esta é, sem dúvida, uma grande barreira para o entendimento mútuo sobre o que seria o desenvolvimento e seus derivados.

Em defesa do etnodesenvolvimento, próprio dos "grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas", Rodolfo Stavenhagen propõe que ele deve "tornar-se a

---

<sup>6</sup> Ver a excelente demonstração etnográfica de Keith Basso (1996) sobre os Apache ocidentais.

principal questão da reflexão sobre o desenvolvimento, tanto teórica quanto praticamente" (Stavenhagen 1985: 41). De fato, ao longo dos últimos trinta anos, o desenvolvimento sustentável passou de um desejo a uma realidade, mas apenas na forma de mais uma ideologia da modernidade. Nem Stavenhagen nos anos 1980, nem os defensores atuais do etnodesenvolvimento questionam o principal, que é o próprio desenvolvimento, ao menos nada semelhante às duras críticas que lhe fazem os integrantes do grupo europeu que, significativamente, leva a sigla M.A.U.S.S. (Movimento Anti-utilitarista das Ciências Sociais), especialmente, Gilbert Rist (1997) e Dominique Perrot (1991), e um número crescente de autores, como James Ferguson (1994), Arturo Escobar (1995), Stuart Kirsch (2006), Henare (2005), para citar apenas alguns. Rist, por exemplo, afirma que "a ideologia do 'desenvolvimento' entrou no reino do oxímoro" (Rist 1997: 174), esclarecendo que, na literatura ou nos textos místicos, essa figura de retórica permite "dizer o indizível evocando a coincidência de opostos" (*ibid.*, nota 7). Em suma, desenvolvimento é uma impossibilidade prática. Rist é igualmente cético sobre a noção de desenvolvimento sustentável e, com fina ironia, enquadra-o no famoso dizer de um personagem de Lampedusa: "As pessoas devem ser levadas a pensar que tudo está mudando, de modo que tudo permaneça como era antes" (Rist 1997: 182).

Se por etnodesenvolvimento entendermos "o direito de grupos étnicos de participar (ou não ...) em seus próprios termos do processo moderno de desenvolvimento" (Kassam 2002: 65), à luz dos exemplos aqui expostos, não deixamos de dar razão a Rist. "Os próprios termos" dos povos indígenas, quando não entram em conflito direto com a (des)razão desenvolvimentista – temor a feitiçaria, quebra de relações igualitárias – , exigem esforços especiais – malabarismos linguísticos, retraimento social – para não serem atropelados por ela. Da lógica do mercado à lógica científica ocidental, os indígenas acabam por remar contra a corrente consumista para manter sua autonomia e valorizar seus próprios conhecimentos. O desenvolvimento sustentável pode até ser bem sucedido em termos mercadológicos, como com os Ashaninka, mas o custo social talvez seja alto demais para perdurar.



## Por fim

A falácia dedutiva contida na primeira epígrafe deste trabalho demonstra ao mesmo tempo a arrogância de uma certa visão sobre a ciência ocidental contemporânea e sua incapacidade para ultrapassar a empiria superficial. Para além de um fio de cabelo contendo o DNA de alguém, há um universo repleto de modos diversos de ser, de saber e de fazer que até agora tem-se mantido refém da ignorância ocidental, apesar de a genética moderna atribuir setenta ou oitenta por cento do comportamento humano, não a gens, mas ao meio-ambiente, ou, em termos antropológicos, à cultura. A inapetência ocidental pelo detalhe e pelo esforço de chegar ao entendimento profundo de uma realidade desconhecida, combinada com o desequilíbrio de poder global, tem sido uma das fontes mais daninhas de sofrimento para os povos indígenas. Os efeitos sociais e políticos dessa *méconnaissance*, muitas vezes cultivada, podem ser devastadores, como nos mostra Emiko Ohnuki-Tierney em seu sensível estudo sobre os pilotos kamikaze na Segunda Guerra Mundial. *Méconnaissance*, diz a autora, “pode ocorrer quando as partes envolvidas não se dão conta da falta de comunicação” Ohnuki-Tierney 2002: 3).

Subjacente às considerações levantadas aqui com relação ao conhecimento indígena, ao desenvolvimento e às frequentes falhas de entendimento mútuo no mundo interétnico da Amazônia está a noção de interculturalidade. Muito em voga atualmente, em especial no contexto geopolítico sul-americano, a interculturalidade, por evocar algum tipo de equilíbrio cultural e político, na verdade, pode ser mais uma barreira ao entendimento mútuo. No entanto, temo que possa criar mais *méconnaissance* do que propriamente diálogos equilibrados entre os Estados-nações e os povos indígenas. Uma crítica da interculturalidade apontaria para os lugares estruturalmente distintos dos agentes envolvidos. Para que uma genuína interculturalidade de fato se materialize, será preciso que cada parte envolvida tenha igual acesso aos recursos linguísticos, simbólicos e materiais de todas as outras. A interculturalidade só fará jus a esse nome quando promover um ecumenismo de ideias e práticas sobre o bem comum, escapando de modismos, premissas ideológicas e promessas políticas que nem sempre são etnicamente apropriadas e justas. Os casos aqui apresentados expõem algumas dessas premissas e apontam para entraves que continuam a fazer do desenvolvimento uma

quimera ou, na melhor das hipóteses, uma utopia que, como o próprio nome indica, está fadada a nunca se materializar.

### Referências Bibliográficas

- Albert, Bruce. 2000. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000* (C.A. Ricardo, org.), pp. 197-207. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Albert, Bruce e Alcida Ramos. 2000. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp.
- Andrade, Karenina V. 2007. *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Andrade, Karenina V. 2009. *Wätunnü: Tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana*. In *Faces da Indianidade* (M.I. Smiljanic, J. Pimenta e S.G. Baines, orgs.), pp. 127-154. Curitiba: Nexo Design/Capes.
- Arvelo-Jiménez, Nelly. 2001. Movimientos etnopolíticos contemporaneos y sus raices organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Série Antropologia* n° 309, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, F. Morales Méndez y Horacio Biord Castillo. 1989. Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología* (Universidad de los Andes, Colombia) vol. V (1-2): 155-174.
- Arvelo-Jiménez, Nelly y Horacio Biord. 1994. The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield. In *Amazonian Indians from prehistory to the present* (A. Roosevelt, org.), pp. 55-78. Tucson: University of Arizona Press.
- Baniwa, Gersem. 2006. *"Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar": Experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Baniwa, Gersem. 2009. To dominate the system and not to be dominated by it. *Poverty in Focus* (International Policy Center for Inclusive Growth, n° 17: 6-8.

- Basso, Keith. 1996. *Wisdom sit in places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Cajete, Gregory. 2000. *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fé, NM.: Clear Light.
- Cayón, Luis. 2012. Plans de vie et gestion du monde: Cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne. *Recherches Amérindiennes au Québec*, XLII (2-3): 63-77.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cunningham, Myrna y Dennis Mairena. 2009. *Laman Laka: If I have it you have it, if you have it I have it. Poverty in Focus* (International Policy Center for Inclusive Growth, n° 17: 8-9).
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, James. 1994. *The anti-politics machine: "Development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gagliardi, José M. 1989. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec.
- Henare, Manuka. 2005. The implications of globalization for indigenous communities of New Zealand – Aotearoa and elsewhere – A step towards Te Ao Mārama or towards Te Pō? In *Sovereignty under siege?: Globalization and New Zealand* (R. Patman y C. Rudd, orgs.), pp.111-128. Hants, Inglaterra: Ashgate.
- Hugh-Jones, Stephen. 1992. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: Business and barter in northwest Amazonia. In *Barter, exchange and value: An anthropological approach* (C. Humphrey y S. Hugh-Jones, orgs.), pp. 42-74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kassam, Aneesa. 2002. Ethnotheory, ethnopraxis: Ethnodevelopment in the Oromia regional state of Ethiopia. In *Participating in development: Approaches to indigenous knowledge* (P. Sillitoe, A. Bicker y J. Pottier, orgs.), pp. 64-81. Londres: Routledge.
- Kirsch, Stuart. 2006. *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford

University Press.

- Landy, Joshua y Michael Saler. 2009. *The re-enchantment of the world: Secular magic in a rational age*. Stanford: Stanford University Press.
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Muelas Hurtado, Lorenzo. 2012. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia. In *Constituições nacionais e povos indígenas* (A.R. Ramos, org.), pp. 36-52. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 2002. Kamikaze, cherry blossoms, and nationalism: The militarization of aesthetics in Japanese history. Chicago: Chicago University Press. *Participating in development: Approaches to indigenous knowledge* (P. Sillitoe, A. Bicker y J. Pottier, orgs.), pp. 24-42. Londres: Routledge.
- Perrot, Dominique. 1991. Les empêcheurs de développer en rond. *Ethnies* n°13 (*La fiction et la feinte: Développement et peuples autochtones*): 4-11.
- Pimenta, José. 2002. "Índio não é todo igual": A construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 2004. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. *Anuário Antropológico 2002/2003*: 115-150.
- \_\_\_\_\_. 2006. Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do Rio Amônia. *Série Antropologia* n° 392, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 34 pp.
- \_\_\_\_\_. 2007. Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: A propósito dos Ashaninka do rio Amônia. *Revista de Antropologia*, vol. 50(2): 633-81.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Viver em comunidade". O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia. *Anuário Antropológico/2006*: 117-150.
- Pimenta, José e Guilherme Moura. 2010. O sabonete da discórdia: Uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. In *Conhecimento e cultura: Práticas de transformação no mundo*

- indígena* (M. Coelho de Souza e E.C. de Lima, orgs.), pp. 63-93. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora/Capes.
- Perrot, Dominique, Gilbert Rist y Fabrizio Sabelli. 1992. *La mythologie programmée: L'économie des croyances dans la société moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Posey, Darrell. 2002. Upsetting the sacred balance: can the study of indigenous knowledge reflect cosmic connectedness? In *Participating in development: Approaches to indigenous knowledge* (P. Sillitoe, A. Bicker y J. Pottier, orgs.), pp. 24-42. Londres: Routledge.
- Posey, Darrell y Graham Dutfield. 1996. *Beyond intellectual property: Toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*. Ottawa: International Development Research Center.
- Ramos, Alcida Rita. 1980. *Hierarquia e simbiose: Relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- \_\_\_\_\_. 1996. A profecia de um boato: Matando por ouro na área Yanomami. *Anuário Antropológico/95*: 121-150.
- \_\_\_\_\_. 2006. The commodification of the Indian. In *Human impacts on Amazonia: The role of traditional ecological knowledge in conservation and development* (D. Posey y M. Balick, orgs.), pp.248-272. Nova York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 2011. Indigenismo, un orientalismo americano. *Desacatos* 39: 163-175,
- \_\_\_\_\_. 2014. Mentas indígenas y ecúmene antropológico. In *Antropologías contemporáneas: Saberes, ejercicios y reflexiones* (D. Betrisey y S. Mereson (orgs.)). Madrid: Miño y Dávila (no prelo).
- Rist, Gilbert. 1997. *The history of development from Western origins to global faith*. Londres: Zed Books.
- Rivera Cucicanqui, Silvia. 2010. Prefacio: Mirando al pasado para cominar por el presente y el futuro. "*Oprimidos pero no vencidos*": *Luchas del campesinato Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivière, Peter. 1970. Factions and exclusions in two South American village systems. In *Witchcraft confessions and accusations* (M.

- Douglas, org.), pp. 245-255. Londres: Tavistock.
- Sahlins, Marshall. 2000. *Culture in practice*. Nova York: Zone Books.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Nova York: Vintage.
- Souza Lima, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Weber, Max. 1970. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Economy and Society* vol. 1. Berkeley: University of California Press.

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**  
**Últimos títulos publicados**

430. DIAS, Juliana Braz, SILVA, Kelly Cristiane, THOMAZ, Omar Ribeiro, TRAJANO FILHO, Wilson. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. 2009.
431. JIMENO, Myriam, CASTILLO Ángela y VARELA Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. 2010.
432. RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. 2010.
433. BARROS, Sullivan Chaves. Sociabilidades míticas na umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. 2010
434. LOZANO, Claudia. Nuevos actores, viejos conflictos y lenguaje de los derechos: Los movimientos de mujeres por la justicia en la provincia Argentina de Catamarca (1990-1998). 2010
435. RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização. Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. 2012
436. RAMOS, Alcida Rita. Duas conferências colombianas: passado, presente e futuro da antropologia. 2012
437. MELO, Rosa Virgínia. A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil. 2012.
438. RAMOS, Alcida Rita. Ouro, Sangue e Lágrimas na Amazônia: Dos Conquistadores aos Yanomami. 2012
439. RAMOS, Alcida Rita. Mentos Indígenas e Ecúmeno Antropológico. 2013.
440. SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Cine-arma: a poiesis de filmar e pescar. 2013.
441. ALVAREZ, Silvia Monroy. Pacificação e violência. Possibilidades de comparação Colômbia e Brasil. 2014
442. RAMOS, Alcida Rita. Povos Indígenas e a Recusa da Mercadoria. 2014.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-7299

Fone/Fax: (61) 3107-7300

E-mail: [dan@unb.br](mailto:dan@unb.br)

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: [www.dan.unb.br](http://www.dan.unb.br)



**Série Antropologia** has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

**Série Antropologia Vol. 442**, Brasília: DAN/UnB, 2014.