

DESENHOS DE FUTURO: autonomia e cultura nos projetos de vida dos povos indígenas em Roraima/Brasil.

FUTURE DRAWS: autonomy and culture in the life projects of the indigenous peoples in Roraima / Brazil.

Alessandro Roberto de Oliveira

É Professor Adjunto I de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e na Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros (2004), mestrado (2008) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2012). Suas pesquisas lidam com interfaces entre sociedade, cultura e ambiente e abordam os seguintes temas: políticas indígenas, conhecimentos ecológicos tradicionais, povos indígenas e políticas públicas, interseções entre indigenismo e ambientalismo - gestão territorial e ambiental em terras indígenas. Participa como pesquisador associado do Lact - Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica - (Dan/UnB).

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 07/03/2017.

RESUMO

Os povos indígenas Macuxi e Wapichana que vivem nas regiões de campos e serras no Estado de Roraima, no Brasil, estão discutindo os desafios ecológicos de viver, segundo seus “modelos culturais de vida”, nas terras indígenas demarcadas e projetando o futuro. Este artigo examina os esforços recentemente colocados em curso por uma organização indígena regional no sentido de construir coletivamente Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) para as terras indígenas no Estado. Estes “planos” são documentos que refletem processos participativos de planejamento e estabelecimento de acordos sobre temas como a proteção territorial e o manejo de recursos naturais. Como parte das dinâmicas do processo de elaboração destes documentos, as comunidades locais colocaram no papel como

imaginam e desejam que deva ser a vida comunitária em suas terras através de desenhos que revelam diferentes pontos de vista sobre o futuro. Meu foco de análise é um desses desenhos, a partir do qual abordo os impasses, desafios e contradições que estas ilustrações suscitaram no diálogo interétnico. Argumento que para além do aspecto técnico e burocrático dos documentos, os “planos” são expressões de projetos de vida que guardam uma dimensão sociocultural mais profunda, que se traduz em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos habitar o mundo e viver a vida.

Palavras-chave: projetos de vida - desenhos – autonomia – gestão territorial

ABSTRACT

Indigenous people Macuxi and Wapichana, living in savanna and mountain ranges landscape of Roraima state, Brazil, are now discussing the ecological challenges to live according to their “cultural models of life” in areas established by law as their indigenous right, while projecting the future. This article proposes to examine the recent efforts made by a regional indigenous organization to collectively build “Environmental and Territorial Management Plans” for indigenous lands. These “plans” are documents that reflect participative processes of planning and agreements about issues like territorial protection and natural resources management. As part of the dynamics of producing these documents, local communities put on paper, through drawings that reveal different points of view about the future, how they imagine and how they wish communal life should be in their lands. My analysis focus is one of these drawings, from which I discuss impasses, challenges and contradictions that the illustrations brought up during interethnic dialogues. My argument is that, beyond the technical and bureaucratic aspect of these documents, the “plans” are expressions of life projects that have a larger sociocultural dimension, translating their communities’ desires, expectations and political struggles in defense of their ways of dwelling and living in the world.

Keywords: life projects - drawings – autonomy – territorial management

Introdução.

Este artigo aborda as iniciativas indígenas contemporâneas de formulação de projetos de vida. Trata do contexto de articulações interétnicas que visam o estabelecimento de “diálogos” com o universo de atores aproximados pela convergência entre as políticas dos próprios movimentos indígenas, as políticas públicas indigenistas e as políticas ambientais no Brasil. Ao examinar as concepções indígenas de “autonomia” e “cultura” em jogo na elaboração destes projetos, o objetivo é explorar etnograficamente a ideia de “dialogia”. Esta é uma noção que parece produtiva para compreender as relações interétnicas neste início de século XXI, especialmente no que concerne à qualidade da relação

pretendida pelos movimentos indígenas frente às políticas promovidas por Estados nacionais, qualidade esta que se traduz em termos de “autonomia”.

A persistência dos movimentos indígenas na criação de uma “dialogia” com diferentes setores estatais e da sociedade civil em escala transnacional, parece ser um elemento central da política indígena contemporânea. De modo bastante objetivo, dialogia tem a ver com um colocar-se em uma posição de sujeito na interlocução com esses atores externos e não como populações objeto de políticas estatais (Oliveira, 2002). Parto da ideia de que esta definição de “dialogia” tem implicações políticas e epistemológicas importantes para refletir sobre as ligações entre autonomia e cultura nas iniciativas indígenas de formulação de seus

projetos de vida para as futuras gerações. Seguindo um esforço semelhante aquele desenvolvido por Adolfo de Oliveira em seu artigo sobre indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena, o propósito é “buscar uma compreensão da prática da política indígena que dialogue com as concepções indígenas de suas próprias práticas” (Oliveira, 2002, p. 111).

Isso significa que a noção de “dialogia” também tem implicações importantes para o lugar do discurso antropológico nas situações etnográficas contemporâneas, nas quais nos deparamos com um “espaço social total de redes e discursos emaranhados, que integra o campo local de relações interétnicas à esfera global de relações entre sociedades” (Albert, 2014, p. 8). A dinâmica de “descolonização interna” que emergiu com o surgimento dos movimentos étnicos vem impactando a antropologia amazônica, redefinindo as práticas de pesquisa e os objetos da etnografia a partir das demandas políticas e simbólicas dos povos indígenas em relação à antropologia. O deslocamento dos parâmetros do trabalho de campo malinowskiano baseado na “observação participante” para uma “participação observante”, como propõe Bruce Albert, abre um novo horizonte para a etnografia que é rico em potencial heurístico para a antropologia. Essa riqueza se mostra promissora justamente por fazer esvaír as ilusões epistemológicas quanto à construção do objeto na disciplina.

A eclosão dos povos indígenas como sujeitos políticos de sua própria história e com maior controle sobre os processos

de objetivação cultural de suas realidades confrontam cada vez mais os preceitos teórico-metodológicos que trata(ra)m povos como objetos de estudo. Como sinaliza Albert, neste novo cenário, ao passo que a antropologia deve abandonar a ilusão da “sociedade tradicional” como isolado social e cultural circunscrito empiricamente, não deve ela se limitar à apologia do discurso étnico. Isso, além de infrutífero pode ser um desserviço às demandas colocadas por este discurso, além de uma renúncia à própria independência crítica. É preciso complementar o exercício de identificar os modos como estes povos tornam as questões postas pelo “sistema mundial” em algo local e ontologicamente mais incluído aos seus próprios sistemas de mundo (SAHLINS, 2000). Um movimento que pode ser produtivo, os antropólogos devem então “incorporar todos os aspectos dessa nova demanda política e simbólica indígena à antropologia (discursos e seus transmissores, desafios, interesses e apostas e seus efeitos) como novos objetos de suas etnografias” (Albert, id., p. 7).

Como bem demonstrou Ramos (1993), termos como “autonomia”, “autodeterminação”, “povo” e “nação” indígena historicamente provocaram reações incisivas do *stablishment* econômico e militar brasileiro contra a possibilidade da criação de Estados dentro do Estado nacional. No contexto brasileiro, a palavra “autonomia” ainda traz à tona o fantasma da criação de enclaves étnicos com vistas a colocar em risco a soberania da nação, ainda mais quando se trata de terras e povos

indígenas situados em regiões de fronteiras internacionais.

A fronteira entre o Brasil e a Guiana representa bem essa complexidade. Como demonstrou Stephen Baines (2003; 2005), os povos Macuxi e Wapichana que vivem esses limites entre Estados incorporaram em seu universo cosmológico os eventos decorrentes da imposição histórica de uma territorialidade e de uma fronteira internacional que dividiu o território tradicional dos seus antepassados. Neste contexto repleto de divisões políticas, as concepções indígenas de território são permanentemente confrontadas, bem como suas aspirações por autonomia.

Em que pese as reações nacionalistas aos usos da palavra “autonomia”, é importante assinalar que, especialmente nessa região de fronteira entre o Brasil e a Guiana, basta participar das reuniões e/ou grandes assembleias e ouvir com atenção os discursos indígenas para perceber que, quando tuxauas e lideranças locais evocam a ideia de “autonomia”, isso tem a ver com uma concepção política que visa estabelecer relações menos assimétricas com agentes externos, principalmente os diferentes Estados nacionais com os quais estes povos se relacionam em suas dinâmicas cotidianas. Trata-se, mais precisamente, de uma cobrança sistemática por interlocução direta, clara e respeitosa, como por exemplo, na elaboração e execução de políticas estatais voltadas para os territórios indígenas. Os esforços de articulação empreendidos pelo movimento indígena visam estabelecer políticas de parceria, com vistas a garantir a efetividade dos

direitos constitucionais dos povos indígenas. Portanto, não estamos diante de uma concepção política que pressupõe ou almeja a ruptura com o Estado nacional, mas que, justo o contrário, demanda um diálogo entre sujeitos.

Neste artigo me proponho a refletir sobre estas questões a partir do contexto específico do empenho colocado em curso pelo Conselho Indígena de Roraima -CIR nos últimos anos em apoiar e promover a sistematização coletiva de planos de futuro para a vida dos povos indígenas em seus territórios. Nos últimos cinco anos, o CIR articulou parcerias com diversos atores estatais e organizações não governamentais para a formulação de “Planos de Gestão Territorial e Ambiental” (PGTAs) em sete contextos comunitários (Maturuca, Jacamim, Santa Cruz, Aningal, Serra da Moça, Boqueirão-Mangueira e Manoá-Pium). Neste artigo, me concentrarei em uma dessas experiências - a elaboração do PGTA na terra indígena Jacamim - que foi a situação com a qual estabeleci um envolvimento antropológico direto e tive a oportunidade de experimentar a “participação observante” (Albert, 2014).

Tecnicamente, os chamados “Planos de Gestão” ou “Planos de Vida” são documentos resultantes de processos articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumentos de planejamento, esses “Planos” implicam na construção de consensos em torno de visões de futuro para as terras indígenas. São

acordos coletivamente elaborados pelos povos indígenas e seus parceiros, que definem linhas de ação no campo da proteção territorial e dos usos dos recursos naturais existentes nas terras indígenas.

Para técnicos e gestores da administração estatal imbuídos em promover autonomias locais, os “Planos” são instrumentos de referência na orientação de políticas públicas. Através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas, os “Planos” indicam os caminhos para a organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades, textualizando estes esforços.

Para além do sentido técnico e burocrático da conexão com políticas estatais, minha ideia é tratar esse movimento através da noção de “projetos de vida” (Blaser, 2004). No sentido atribuído por este autor, “projetos de vida” podem ser considerados como uma categoria conceitual que nos permite abrir caminhos para refletir sobre a política indígena no contexto interétnico contemporâneo. Este cenário revela que uma série de dicotomias da análise social, tais como local x global, tradição x modernidade, natureza x sociedade, não representam mais artifícios heurísticos produtivos. Essas oposições resultam em uma simplificação das situações que configuram as relações entre povos indígenas e Estado nacionais. As articulações interétnicas mobilizadas pelas organizações indígenas demandam maior atenção às dinâmicas políticas no interior das

comunidades e dos movimentos indígenas, da sociedade civil e da questão ambiental em tempos-espacos globalizados. Nesse sentido, segundo Blaser, refletir seriamente sobre “projetos de vida” torna-se uma chave para entender a complexidade, o caráter substantivo e as circunstâncias contraditórias que marcam os posicionamentos dos povos indígenas contemporaneamente. Em suas palavras:

Life projects are embedded in local histories; they encompass visions of the world and the future that are distinct from those embodied by projects promoted by state and markets. Life projects diverge from development in their attention to the uniqueness of people's experiences of place and self and their rejection of visions that claim to be universal. Thus, life projects are premised on densely and uniquely woven 'threads' of landscapes, memories, expectations and desires. (Blaser, 2004, p. 26)

Essa definição é interessante porque afasta um tipo de abordagem que considera a elaboração dos “planos de vida” como uma estratégia racional de organizações indígenas frente às dinâmicas burocráticas estatais, por mais positiva que esse tipo de aproximação pareça à primeira vista. De modo diferente, considerar os “projetos de vida” a partir de circunstâncias particulares, da tessitura de paisagens, memórias, expectativas e desejos que são irremediavelmente fundadas nas experiências das pessoas desde o lugar que habitam, e que por isso mesmo difere de abstrações e formatações

burocráticas, abre espaço para considerar essas iniciativas indígenas em sua dimensão sociocultural mais radical. Dessa perspectiva é possível elaborar uma crítica da esfera pública democrática característica das formações nacionais e afirmar a existência de uma pluralidade de mundos de sentido que são radicalmente diferentes dos discursos dominantes (Povinelle, 2001). Embora visando uma realidade de valores e epistemes compartilhados, posturas e processos da governamentalidade revelam contradições no discurso democrático. É importante nos interrogarmos como e até que ponto estes gaps discursivos e institucionais geram atos de silenciamento e dominação.

A partir de uma visão crítica da percepção do “lugar” na antropologia e em outras disciplinas como algo dado e natural a partir do qual derivam sentidos de “comunidade” e “identidade”, Blaser propõe pensar o “lugar” como um processo. Em diálogo com as ideias de Arthur Escobar, parte-se do entendimento do “lugar” como a experiência de, e a partir de uma localização particular, com algum senso de fronteira, e intimamente ligado às práticas cotidianas. Nesse sentido, o “lugar” pode ser melhor compreendido como um nó, um emaranhado denso de fios, links e conexões que emerge de engajamentos cotidianos de pessoas específicas com paisagens e ambientes específicos.

Esse “lugar”, nos termos de Blaser, é um nó denso, feito de linhas verticais que associam histórias, ambientes e paisagens específicas; e horizontais que

se referem às ligações em um sentido espacial, que não se limita ao local. É nas relações de constituição mútua entre estes fios - vertical (história/ambiente) e horizontal (trans-local) - que os lugares surgem, trazendo elementos com os quais as pessoas delineiam suas fronteiras em termos mais ou menos estáveis, mas sempre porosas, que os distinguem de outras terras e outros povos.

Considero essa concepção de “lugar” fundamental para refletir sobre a construção de planos de gestão territorial e ambiental em Roraima como “projetos de vida”. A partir desta aproximação, pretendo destacar um sentido local de autonomia como “dialogia” - que está aberta a estabelecer parcerias com agentes externos, mas não abre mão de imaginar o próprio futuro, e de lidar com as transformações que vislumbram no horizonte. Argumento que esta é uma concepção política diferente, mas aberta, que reafirma um modo singular de estar no mundo.

Esse sentido parece claro em diversos documentos, cartas e deliberações de assembleias do movimento indígena em Roraima, e surge agora nos “Planos de Gestão Territorial e Ambiental” para suas terras, nos quais os povos indígenas em Roraima defendem seus “modelos culturais de vida” (Oliveira, 2012). Como parte das dinâmicas do processo de construção do PGTA em Jacamim, homens, jovens e mulheres representantes das comunidades locais colocaram no papel como imaginam e desejam que deva ser a vida comunitária em suas terras em longo prazo através

de desenhos – representações cartográficas livres – que revelam diferentes pontos de vista sobre o futuro. A partir desta perspectiva delineada por Blaser sobre os “projetos de vida”, meu foco de análise será um desses desenhos, a partir do qual abordo os impasses, desafios e contradições que estas ilustrações suscitaram no diálogo interétnico durante a sistematização do plano. Ao tratar desta situação específica pretendo demonstrar as relações entre autonomia e cultura nas políticas indígenas do habitar (Ingold, 2005). Através dessas políticas estes povos transformam as diferentes formas de delimitação e encerramento – as “terras indígenas” - provenientes dos campos de poder nos quais estão historicamente inseridos, em aberturas para a continuação de seus próprios projetos de vida, reinventando lugares antigos e fundando novos lugares.

Antes de aterrizar no contexto local do processo de construção do PGTA na terra indígena Jacamim, considero interessante esboçar algumas interseções recentes entre a política indígena e as políticas indigenista e ambiental no cenário brasileiro. A convergência de interesses entre estes atores em torno da conservação ambiental no país possibilitou o aparecimento de múltiplas perspectivas locais sobre o futuro das terras indígenas, que culminou recentemente na elaboração de uma política pública nacional sobre o tema.

Planos de vida dos povos indígenas: cenário nacional.

Na década que se seguiu a promulgação da constituição federal brasileira de 1988, na qual foram reconhecidos os direitos territoriais dos povos indígenas, observou-se, sobretudo na Amazônia, um avanço significativo nos processos de demarcações de terras indígenas, em grande parte apoiados pela cooperação internacional. As parcerias viabilizadas através do Projeto de Proteção das Terras da Amazônia Legal – PPTAL, viabilizaram a regularização de mais de uma centena de terras indígenas na região.

Ao passo que o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas foi avançando, a agenda de órgãos públicos e organizações não governamentais, assim como a dos próprios movimentos e organizações indígenas foi passando de um “diálogo conflitivo” que marcou os embates associados às lutas pelas demarcações para uma agenda de promoção da sustentabilidade econômica e ambiental das terras indígenas (Albert, 2000). As preocupações com a proteção das terras indígenas e com a “gestão” dos recursos naturais existentes nestas áreas começou a ganhar espaço nos diálogos interétnicos. Assistimos a um boom das associações indígenas e a ampliação significativa do leque de interlocutores das organizações. O movimento indígena conseguiu abrir espaços de negociação com diversos órgãos públicos, inclusive com a inserção de lideranças em suas estruturas administrativas, como, por exemplo, no Ministério de Meio Ambiente.

O acúmulo de experiências em projetos de desenvolvimento sustentável e

proteção territorial nos anos recentes evidenciou a necessidade da formulação de uma efetiva política pública para as terras indígenas no Brasil. Entre setembro de 2008 e junho de 2010, o Ministério do Meio Ambiente –MMA; o Ministério da Justiça - através da Fundação Nacional do Índio – FUNAI; e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB, com o apoio da Cooperação Internacional Alemã (GIZ) e de organizações não governamentais da sociedade civil, somaram esforços para construir uma Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI).

O processo de construção desta política pública teve início com a realização de um seminário nacional em Brasília, em 2009, que reuniu diferentes setores do Estado, da sociedade civil e organizações indígenas de várias regiões do país. Naquela reunião, a fala do então presidente do órgão indigenista dava o tom daquilo que deveria ser a postura do Estado em relação aos povos indígenas:

Quando nós estamos falando de gestão ambiental e territorial precisamos deixar claro que os povos indígenas já fazem gestão ambiental do seu modo tradicional. O que precisamos aqui é reconhecer esse modo tradicional e, como Estado, aprimorar e trazer como contribuição o conhecimento ocidental dos brancos - como equipamentos e conhecimentos científicos - agregado nesse esforço de diálogo intercultural. Aqui nós estamos tratando de um diálogo de duas mãos, em que possamos aprender e ensinar sobre esse processo de gestão. Esse é um momento histórico

na implementação de uma PNGATI (Márcio Meira, Presidente da FUNAI/ Seminário Gestão Ambiental em Terras Indígenas: Construindo a Política Nacional - Centro de Convenções Israel Pinheiro, Brasília, DF - Abril de 2009).

Diante um público heterogêneo de técnicos, especialistas e lideranças indígenas e de um campo polissêmico de discussões sobre o papel e a função das terras indígenas para os diferentes grupos de interesses, a fala do presidente do órgão indigenista teve o papel de marcar a autonomia das formas dos povos indígenas de se relacionarem com seus territórios. Nesse sentido, a construção da política pública não deveria representar uma ameaça, e sim garantir e promover os direitos de usufruto dos recursos naturais segundo seus costumes e tradições, como estabelece a Constituição Federal de 1988.

Segundo Paul Little (2006), qualquer tentativa de sistematizar esse campo de interações envolvendo povos indígenas, suas organizações e os diversos atores envolvidos na temática da “gestão territorial e ambiental” em terras indígenas encontra uma variedade muito grande de usos atribuídos a estes conceitos. Little demonstra isso muito bem através de um exemplo. Tanto o termo “ordenamento”, quanto a categoria “gestão”, são relacionados nos discursos sobre processos de uso dos recursos naturais e são muitas vezes usados de forma intercambiável, mas existem diferenças importantes. Por um lado, o termo “ordenamento” remete às ações humanas que colocam o ambiente em uma ordem, seguindo os desejos ou

planos de um grupo ou instituição. Nesse sentido, expressa a “manifestação da vontade” deste grupo ou instituição. Por outro, o termo “gestão” também se refere às ações humanas, contudo, está mais relacionado a “administrar”, “gerir” ou “gerenciar” algo já estabelecido. Aplicadas a situações de administração de ecossistemas ou de uso de recursos naturais, a palavra “gestão” ressalta a manutenção ou conservação quando comparada à palavra “ordenamento” cujo cerne está nos projetos, nos planos de determinado grupo ou instituição (Little, 2006).

Barreto Filho e Correia (2009) elaboraram um documento técnico sobre as noções de “gestão”, “gestão ambiental” e “gestão territorial” para subsidiar a elaboração da PNGATI. Apoiados em outros autores que discutem a questão ambiental, as políticas estatais e a ideologia do desenvolvimento, estes autores realizaram um exercício de busca pela sociogênese do conceito, mostrando como o termo “gestão” é uma categoria recente dentro do indigenismo. Segundo eles, essa categoria entrou no universo das relações entre povos indígenas e o Estado no Brasil pela via das políticas ambientais de modulação do espaço, derivada da modernidade e da sociedade industrial. Barreto Filho e Correia destacam que a noção e a prática da “gestão” de recursos naturais são formulações derivadas do entendimento que a sociedade industrial criou de remediar a escassez de recursos, a falta de reservatórios e de lugares para dispor resíduos.

Neste sentido, a crise de escassez é formulada em termos de sustentabilidade e impõe novos limites aos processos sociais e naturais com objetivo de compatibilizar crescimento econômico e desenvolvimento, subordinando as relações ecológicas à esta lógica. Em suas palavras::

“Partimos, portanto, do entendimento que gestão é uma categoria da modernidade, que emerge no contexto das crises ecológica (escassez de recursos) e ambiental (escassez de reservatórios para dispor resíduos) da sociedade industrial, como um modo de contorná-las pela ampliação da importância da regulamentação, da vigilância, da disciplina, do monitoramento e do controle administrativo de processos sociais e naturais, e do entrosamento de diversas atividades por meio de ferramentas tecnológicas avançadas para lidar com aquelas crises.” (Barreto Filho & Correia, 2009, p. 07).

A breve pesquisa realizada por estes antropólogos revelou como as diferentes atribuições de sentido às noções de “território” e “ambiente” refletem distintas posições políticas entre indígenas, técnicos de instituições públicas e de organizações não governamentais que integram o campo das políticas indigenistas e ambientais no país. Na perspectiva indígena, aventa-se a hipótese de considerar as “cosmologias indígenas” como “ecologias”, seus universos mitológicos como acervo de planos para o uso da terra e seus conhecimentos empíricos sobre o ambiente como etnociências. Já nas perspectivas não indígenas, a ideia

de “gestão ambiental” surgiu como algo ligado à experiência ambientalista; já a “gestão territorial” mais associada à atuação indigenista. A primeira, como conhecimento sobre o território e as formas de uso de recursos; a segunda, como um conjunto de ações estratégicas delineadas para proteger uma terra.

O dado histórico importante é que, para além destas diferenças entre concepções epistemológicas sobre o “problema” da “gestão”, esses diferentes atores consolidaram um processo participativo de construção de uma política nacional. A PNGATI foi instituída pela assinatura do decreto nº 7.747 pela Presidente Dilma Rousseff. De modo significativo, a assinatura não se deu no Dia do Índio, mas no Dia Mundial do Meio Ambiente, em 05 de junho de 2012.

Como descrevi no início desse breve esboço histórico, determinados setores estatais têm assumido posturas que reconhecem que os povos indígenas já fazem a “gestão” de seus territórios desde tempos imemoriais, com base em seus próprios sistemas de conhecimentos sobre a terra e os ecossistemas. Esta posição está expressa no objetivo da PNGATI de “garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente” (Art. 1º Decreto 7.747 de 5 de junho de 2012).

Este “respeitando a sua autonomia sociocultural” é um ponto de passagem interessante para refletir sobre como as interações entre os discursos indigenistas e ambientalistas e aqueles desenvolvidos pelos povos indígenas estão ganhando formas em situações específicas. Quando olhamos para os contextos de comunicação nos espaços de fronteira entre os diferentes sistemas de conhecimento que orientam estes discursos não é difícil identificar contradições, dilemas, equívocos e mal-entendidos (produtivos e improdutivos). Uma das barreiras para o desenvolvimento deste diálogo é, certamente, a dificuldade do primeiro sistema de conhecimento de abrir-se para as contribuições provenientes do segundo, não apenas em seus conteúdos que preenchem as categorias da linguagem do indigenismo e do ambientalismo, mas em suas concepções distintas sobre como estas realidades podem ser pensadas.

Os chamados “Planos de Gestão” ou “Planos de Vida” são documentos resultantes da articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumento de planejamento, os “Planos” implicam na construção de consensos em torno de visões de futuro para as Terras Indígenas. São acordos coletivamente elaborados que definem linhas de ação no campo da proteção territorial e dos usos dos recursos naturais das áreas pelos povos que nelas vivem. Para técnicos e gestores imbuídos em promover autonomias locais, os “Planos” são instrumentos de referência

na orientação de políticas públicas formuladas para as terras e povos indígenas, pois através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas e na organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades indicam os caminhos, sistematizando e textualizando estes esforços.

No Brasil, os primeiros “Planos de Gestão” foram elaborados no Estado do Acre em 2007, com a produção do “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia” pela Associação Ashaninka do rio Amônia -APIWTXA, Associação do Movimento dos Agentes Agrofloretais Indígenas – AMAAI/AC e Comissão Pró Índio do Acre – CPI/AC e do “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxinawa e Ashaninka do rio Breu” realizado pela AKARIB – Associação Kaxinawá do rio Breu, pela AMAAI/AC, CPI/AC e apoio de diversos atores do indigenismo. Segundo seus formuladores, as atividades relacionadas à gestão ambiental e territorial das terras indígenas no Estado do Acre começaram há cerca de 20 anos, com a formação de professores indígenas e, depois, com a formação de agentes agrofloretais indígenas. No início dos anos 2000, uma parceria entre a organização não-governamental The Nature Conservancy -TNC e a Comissão Pró-Índio do Acre, deu forma ao Plano, através da realização de atividades de etnomapeamento e planejamento para a gestão.

A construção destes acordos de planejamento se difundiu rapidamente e, em 2009 - segundo dados levantados durante a construção da PNGATI - já existiam 16 Planos de Gestão elaborados para terras indígenas no Estado. Em parceria com a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO, a TNC e a cooperação técnica alemã também apoiaram a construção do “Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque”, publicado em 2009.

No campo técnico e político em que são formulados existem argumentações que defendem que esses “Planos” deveriam ter algum suporte jurídico, mudança que permitiria às comunidades que os constroem condições legais de cobrar as ações por parte das diferentes instâncias de governo ligadas às suas demandas. Por outro lado, lideranças indígenas locais expressam hesitações quanto a legalização destes consensos, pois os “Planos” também estabelecem uma série de horizontes normativos para utilização de recursos naturais pelas comunidades e que também poderiam implicar em obrigações definidas sobre temas que, mesmo expressos como consensos nos documentos, sabemos que não representam a multiplicidade de todas as posições locais.

De modo geral, lideranças de comunidades que participaram destas iniciativas destacam o valor político interno do processo de sua construção. A série de reuniões que dão forma aos “Planos” promovem a aproximação e articulação de grupos locais que vivem nas Tis através da discussão em torno de pontos comuns. Contudo, ainda é

cedo para avaliar os efeitos da execução destes instrumentos dentro de comunidades. Como apresento nas próximas páginas, estas iniciativas são interpretadas de diferentes formas localmente. De fato, geralmente estes acordos são vistos como positivos, mas também são interpretados como um movimento intrusivo contra a autonomia das famílias, no sentido de criar regras vindas “de fora” para o uso dos recursos naturais que expressam interesses que conflitam com a lógica de uso desses recursos segundo suas necessidades e formas tradicionais.

No Estado de Roraima, a construção de Planos de Gestão surgiu como agenda importante no recente contexto de transformações socioambientais e mudanças no quadro de demandas das comunidades indígenas em franco crescimento populacional. Depois das demarcações territoriais, as comunidades indígenas perceberam a necessidade de planejar o futuro da terra para suas futuras gerações. Um evento que marcou a introdução desta agenda nas discussões realizadas na esfera estadual foi o “I Seminário de Construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima” em 2010. Naquele encontro, a proposta de promover experiências de construção de Planos de Gestão para as TIs em Roraima foi formulada pelo CIR e obteve apoio da TNC dentro do âmbito da parceria estabelecida através do “Projeto Paisagens Indígenas do Brasil”. A proposta foi levada para aprovação na Assembleia Geral dos Tuxauas no ano de 2010 e rediscutida na Assembleia Geral no início de 2011,

quando os tuxauas aprovaram a execução da atividade pelo CIR. Como resultado deste encontro foram escolhidas duas áreas para o desenvolvimento de experiências piloto: o centro Maturuca, na região da Terra Indígena Raposa Serra do Sol - TIRSS, e a TI Jacamim, na região Serra da Lua.

Os primeiros PGTAs construídos em Jacamim e em Maturuca seguiram uma linha metodológica semelhante àquela colocada em prática na construção do “Plano de Vida” dos povos indígenas do Oiapoque, conectando uma série de parcerias estabelecidas pelos povos de ambas as regiões com organizações não governamentais e setores estatais. Como apresento a seguir, os moradores das quatro comunidades indígenas que vivem em Jacamim reconheceram no processo de construção do PGTA uma via de organização de suas demandas sociais, políticas e econômicas que podem ser lidas em conjunto como a expressão de um “projeto de vida”. A experiência de construção do plano é um exemplo dos modos como povos indígenas estão refletindo sobre os desafios contemporâneos postos às suas formas particulares de habitar o mundo e viver a vida na interface com práticas, conceitos e discursos que são alheios aos seus sistemas de conhecimento. Ao focalizar a experiência particular em Jacamim quero demonstrar como é possível captar uma concepção de lugar e uma política dialógica fundada no desejo de autonomia.

Desenhos de futuro: o(s) projeto(s) de vida em Jacamim.

“Os de antes, os avós, os mais velhos que eu, eles já morreram. Ainda tem alguns. Tem poucos, meu avô, minha geração já está acabando, só tem eu, meu irmão, minha irmã, agora tem nossos filhos, os netos, só aumentando[...]

Esse aqui é meu neto, ele sabe [indicando um de seus netos no grupo]. Você pergunta para outro aí: como você acha caça agora, depois que você nasceu? Já sabe? Como você acha caça e pesca, acha muito ou não? Não acha. No meu tempo não, não dava trabalho para você achar caça, para pegar o peixe.” (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011).

Construir um planejamento para o futuro das comunidades que vivem em Jacamim era uma luta e uma demanda de suas principais lideranças comunitárias desde o processo que culminou na homologação da terra indígena. Durante a minha experiência de campo em Jacamim encontrei um padrão discursivo recorrente nas falas dessas lideranças e também de outras pessoas com as quais convivi de maneira mais próxima. Trata-se de uma forma marcante de falar sobre múltiplas realidades do passado, do presente e do futuro por meio de contrastes, oposições e continuidades entre dois registros do tempo: um “tempo dos avós” e um “tempo dos netos”. Percebi que essa forma de compor reflexões permeava diferentes planos: cosmológico, histórico, social, político, cultural e da identidade étnica, que dava à expressão “tempo dos netos” um caráter epistemológico profundo no desenvolvimento das análises dessas pessoas (Oliveira, 2012). Esses diversos

fiéis, verticais e horizontais, serviam para evidenciar as concepções dessas pessoas sobre a terra Jacamim como um emaranhado de relações.

Para o que interessa tratar mais diretamente neste artigo, a relação entre autonomia e cultura no projeto de vida das comunidades que vivem em Jacamim, inicialmente as variações entre estes dois tempos evidenciam as preocupações dos mais velhos com o futuro das comunidades. Como está posto na epígrafe, uma geração está vendo a outra crescer e expandir as comunidades diante de recursos naturais que tendem a ser cada vez mais escassos. Sr. Terêncio Salomão Manduca, morador da comunidade Marupá foi vice-coordenador do CIR entre os anos 2007 e 2010, e durante seu período de atividades dentro da organização indígena defendeu a importância de realizar um planejamento para as terras indígenas da Serra da Lua, dentre elas Jacamim, dentro da agenda do movimento indígena.

A preocupação dele era de organizar o futuro da comunidade e encontrar uma forma de “conservar a cultura”, pois olhando para o contexto regional, ele percebeu como as mudanças trazidas pelas políticas de desenvolvimento - como a abertura e asfaltamento de estradas, a instalação de linhas de energia elétrica dentro das comunidades e a intensificação do consumo de produtos industrializados - estão interferindo na forma de organização social considerada tradicional e, principalmente, impactando um bem cultural valioso: a manutenção da

língua. Em contraste com outras terras indígenas da região, Jacamim apresenta o maior índice de falantes, bem como é atualmente uma das áreas mais ricas em cobertura florestal e disposição de recursos naturais. No contexto de Jacamim, era, portanto, uma ideia de projetar meios de “conservar a cultura” e, simultaneamente, “conservar a natureza” para o futuro dos filhos e netos.

Em 2011, a demanda por este trabalho ganhou forma através da elaboração de um PGTA nesta terra indígena. A iniciativa tornou-se possível graças à rede de parcerias articulada pelo CIR, que conectou órgãos públicos, organizações não governamentais e a Universidade Federal no Estado. A construção dos PGTA em Roraima seguiu um padrão semelhante àquele executado na construção do “Plano de Vida” na região do Oiapoque. Foram realizadas cinco reuniões. Primeiro, uma “Oficina de Sensibilização e Planejamento Participativo do Plano de Gestão Territorial e Ambiental” que ocorreu na sede da organização indígena na cidade de Boa Vista. Depois, seguiram-se três outras oficinas temáticas realizadas nas comunidades: uma sobre “Manejo e Uso Sustentável dos Recursos Naturais”, outra sobre “Controle Territorial” e a terceira sobre “Educação para a Gestão Territorial e Ambiental”. Depois da realização destes encontros temáticos, foi realizada uma quarta reunião de “Pactuação do Plano” e, finalmente, foi feita a “Validação do Plano” dentro da Assembleia Geral dos Tuxauas no início de 2012.

Todo o processo foi baseado em métodos participativos como forma de propiciar o debate e a troca de experiência entre os diferentes participantes da reunião. Um aspecto bastante enfatizado nestas dinâmicas foi a importância de se compreender o significado das palavras-chave para discussão e a elaboração do PGTA. Durante todo o processo, os participantes indígenas foram estimulados a expressar suas compreensões de certos termos como “manejo”, “uso”, “sustentável”, “recursos naturais”, “plano”, “gestão”, “território” e “meio ambiente”.

A introdução destes termos provocou uma série de reações de representantes indígenas logo na primeira reunião de “sensibilização” realizada na cidade de Boa Vista. O tuxaua da comunidade Jacamim observou a dificuldade de estabelecer diálogos dentro das comunidades em uma linguagem com tantos termos novos e compreender todas as dimensões das mudanças que estas novas palavras trazem. Segundo ele: “Para falar para a comunidade, gestão é outro mundo. Para nós, gestão é trabalho. Isso nós já fazemos, mas quando muda o nome nós nos atrapalhamos. É o mesmo, só que muda, e aí já é outra coisa [...]”

A primeira oficina na comunidade Jacamim em agosto de 2011 contou com a participação de representantes indígenas das 04 comunidades com o objetivo de definir prioridades para o “manejo e uso sustentável dos recursos naturais”. Esta atividade consistiu na elaboração da visão de futuro dos moradores da Terra Indígena Jacamim

em uma projeção da paisagem da TI nos próximos 20 anos. Esta atividade revelou-se um instrumento metodológico produtivo, pois permitiu a expressão gráfica de diferentes posições dentre os participantes e gerou reflexões e análises sobre a “cultura” nestes diferentes projetos de futuro. A pergunta geradora colocada foi: “Como estará a Terra Indígena Jacamim daqui a 20 anos se manejarmos e utilizarmos de forma sustentável os nossos recursos naturais?”

Os participantes então se dividiram em 03 grupos, um grupo integrado por homens, outro formado por mulheres e um terceiro grupo composto por jovens. A proposta era de que os integrantes de cada grupo discutissem suas visões de futuro entre si e depois, em um pano estendido no chão, elaborassem desenhos que representassem a visão de futuro debatida dentro de cada grupo. No último dia da oficina, o facilitador organizou a apresentação dos resultados, fixando os cartazes relativos aos problemas e às potencialidades em uma coluna paralela aos desenhos elaborados pelos homens, mulheres e jovens. Os participantes ficaram de pé e observaram os cartazes e desenhos elaborados pelos grupos. Posteriormente, relatores apresentaram os desenhos elaborados.

No momento da discussão sobre as apresentações dos desenhos de futuro, a maioria das falas foi elaborada em wapichana e depois traduzida para o português. O primeiro grupo a apresentar foi o das mulheres, que mostraram planos de continuar

cuidando das variedades agrícolas que possuem e também visualizaram como deverá ser a criação do gado nos próximos 20 anos. Elas desenharam como Jacamim irá se transformar em uma “vila”, passando a contar com energia elétrica e pontos de comércio. Elas também indicaram o projeto de fundar uma nova comunidade “mais adentro” da área. Na discussão a partir do desenho das mulheres, o tuxaua de Jacamim observou o crescimento da população, expressa no aumento significativo no número de casas. E observou também que daqui a 20 anos as casas vão ser feitas de “telhados cimentados”. Ponderou que a comunidade terá carros e motos, mas as pessoas não vão deixar de caçar e pescar com flechas.

Na apresentação feita pelos jovens surgiram criações de galinhas e porcos e eles explicaram que irão fazer o manejo e manutenção dos buritizais. As imagens abaixo são recortes dos desenhos que foram feitos em um formato de aproximadamente um metro e meio de largura. Como é possível notar na primeira imagem, os jovens também imaginaram Jacamim como uma “vila” onde deverão existir ruas, comércios como peixarias e padarias, circulação de carros e de mais motos. Paralela a essa visão dos centros comunitários como cidades, os jovens destacaram que irão cuidar da “preservação da mata”. Assim como o grupo das mulheres, eles também projetaram a fundação de uma nova comunidade, localizada no ponto 13, limite sul da terra.

Figura 5 – Comunidade Jacamim no desenho de futuro dos Jovens



Figura 6: Nova Comunidade Ponto 13 no desenho de futuro dos Jovens.



Na mesma linha de pensamento das mulheres e dos jovens, o grupo dos homens também desenhou uma imagem semelhante de Jacamim como uma “vila”, porém com menos detalhes. Um dos homens mais velhos presentes destacou a importância de os jovens tomarem a frente na luta indígena por seus direitos. Ele enfatizou que a sua geração lutou pela garantia do direito territorial e que caberá agora aos jovens desenvolverem estes trabalhos de cuidar da terra. Como tradutor e comentarista das exposições sobre o futuro, o tuxaua analisou os desenhos dos três grupos destacando os desafios de viver na terra demarcada com uma população crescente. Ele interpretou que “daqui a 20 anos é só mudança (...) na minha visão, nós vamos comer peixes criados, nós vamos fazer criação de peixes, se ninguém pensar em criar, isso vai ajudar esse tatu a aumentar, a cutia vai aumentar. Isso é muito bom, saber o que os jovens, as mulheres pensam do futuro.”

Em uma apropriação instantânea o vocabulário disponível, outro tuxaua também defendeu o trabalho dos jovens na questão de “manejar” a TI, concluindo que “se manejarmos de forma correta, daqui a 20 anos vai ter caças para os nossos netos”.

Depois destas considerações o facilitador propôs aos participantes a realização de um balanço dos resultados apresentados. Neste momento outras vozes surgiram em tom diferente das anteriores. Começaram a surgir questionamentos e preocupações sobre os desenhos apresentados. A presença de aviões, carros e outros equipamentos

provocou a discussão sobre os impactos destas construções e máquinas no cotidiano das comunidades e as contradições que esta incorporação pode gerar para a cultura.

Outra preocupação que surgiu foi quanto à autonomia e o futuro da organização política das comunidades uma vez que elas virarão vilas. Foi questionado se ainda haverá os tuxauas ou se eles irão ser substituídos por prefeitos, como no modelo dos municípios. Neste momento, Sr. Terêncio, idealizador original da proposta de construção do planejamento para a terra Jacamim, fez suas análises sobre o que os desenhos trouxeram. Ele questionou a imagem da cidade e perguntou: “onde estarão os costumes e as tradições?” Escolas de dois andares, aviões, carros, alimentação vinda de fora, projeto do gado e desmatamento, comercialização da produção indígena. Segundo ele, isso tudo é “coisa dos brancos”. Deste ângulo estariam as diferentes gerações diante de um impasse sobre o futuro. Olhando para os desenhos, ele disse em tom de desalento: daqui para 20 anos nós vamos ser dominados pelos brancos.

Por alguns minutos a reunião caiu em silêncio. Mas do ponto de vista das mulheres e dos jovens não parecia existir este impasse e mesmo contradição em incorporar todos estes elementos vindos de fora, isto é, “dos brancos”. Como se pode ver, da mesma forma que estava desenhada a “vila” ou “cidade” onde hoje é o centro da maior comunidade – tanto as mulheres quanto o grupo de jovens desenharam novas comunidades a serem fundadas em

outros pontos do território, onde a paisagem é bastante semelhante à das comunidades hoje: as casas de barro, madeira e telhado de palha; currais para o gado, áreas verdes, muitas caças e muitos peixes sendo pescados.

Toda essa discussão entre diferentes perspectivas de futuro colocou em evidência desejos e expectativas no interior das comunidades. Trouxe também uma preocupação muito forte com a questão da autonomia do modo de viver, que se traduz no cotidiano das práticas de produção de alimentos e nas formas de sociabilidade. Nessa equação, sobretudo os homens mais velhos demarcaram sua inquietação com a cultura, um valor muito forte em Jacamim, que é reconhecida regionalmente como um polo cultural wapichana, lugar onde as crianças falam a língua, as famílias mantêm a tradição dos ajuris, as reuniões e festas são realizadas com muita fartura de produtos da mata e nas casas as pessoas se orgulham de ter muito caxiri para receber os parentes.

De outro lado, a chegada da energia elétrica, a proliferação de equipamentos eletrônicos, veículos terrestres e aéreos, construções de alvenaria, disposição espacial das casas em ruas e bairros, comércios variados. Em princípio parece estarmos diante da conhecida oposição entre “tradição” e “modernidade”. Entretanto, devo dizer que não reconheci tal contradição na perspectiva de jovens e mulheres. Em seus desenhos de futuro estas dinâmicas estavam justapostas no plano horizontal do próprio pano. Nem dominação pelos brancos, nem pura indigenização da

modernidade. Em lugar disso um desejo de coexistência. Na verdade, a maioria das contradições postas não estão colocadas no futuro, mas já são vivenciadas no presente. Se a memória do passado é uma reconstrução em termos do presente, é possível dizer o mesmo sobre o futuro. Para recuperar as ideias de Blaser (2004) é possível dizer que projetos de vida não possuem horizontes políticos; eles são esses horizontes. Não são pontos de chegada, utopias ou retornos a paraísos. Eles são a própria ação para a manter o caráter aberto de uma concepção política fundada na dialogia.

O processo de construção do PGTA durou aproximadamente um ano (desde a sensibilização à validação do “plano” em Assembleia). Mas já naquela primeira reunião na aldeia, a avaliação do tuxaua da comunidade foi bastante positiva, como pode se entrever nesta analogia: “Isso aqui para mim é um ajuri de trabalho. O ajuri é quando precisa fazer uma derruba de roça, uma broca... isso também pode ser uma potencialidade para nós, nenhuma pessoa faz um trabalho só, sempre tem alguém ajudando”. Nas avaliações ao final daquela reunião diversas lideranças consideraram o evento uma boa oportunidade de troca de conhecimentos entre jovens, mulheres e os mais experientes. Também destacaram a participação de todos com seus filhos e a oportunidade que a metodologia da reunião ofereceu para todos se expressarem. Esta, como se lê, foi uma avaliação altamente positiva sobre a reunião e sobre o processo de construção do PGTA como um todo, feita na arena pública.

E de fato é possível identificar vários avanços. Um aspecto importante deste processo como um todo foi a aproximação política entre as quatro comunidades que vivem naquela terra indígena promovida pelos encontros. As reuniões também foram importantes como espaço de troca de informações entre moradores de comunidades diferentes sobre a proteção territorial e os diferentes tipos de invasões que estavam ocorrendo em determinados limites da terra. Essa interlocução também permitiu que fossem identificados os principais desafios em termos de sustentabilidade no manejo de recursos naturais além de reavivar um antigo interesse das comunidades em comercializar alguns produtos florestais como a castanha. Desde então, essa proposta avançou como implementação do PGTA, e as comunidades estão em vistas de dar início a venda do produto.

Mas surgiram também outras interpretações sobre a reunião que apontam para os limites e tensões locais que estas iniciativas podem gerar. Um dia, quando eu voltava do banho para minha casa, um morador de Jacamim, Solter, surgiu de bicicleta no centro da comunidade e me chamou muito bravo, dizendo: “IBAMA! Agora estão dizendo que não pode caçar tatu – quer dizer – não pode caçar as fêmeas. Só os machos. Como é que é isso?” Então ele começou a argumentar: “nós temos nosso próprio IBAMA para cuidar da nossa terra. Somos nós mesmos, indígenas.” E continuou me explicando o pensamento preocupado de sua esposa: “ele mata paca, anta, tatu pra nós comermos, e agora?”

Ele não me deu oportunidade de responder. Era momento de ouvir. Nessa situação, um grande amigo que fiz em campo aproximou-se de nós, me chamando de “professor”, e me convidou para beber um caxiri. Solter percebeu a nossa boa relação e mudou de assunto, me falando sobre o parentesco entre os dois. Meu amigo brincou com ele dizendo que nós também eramos parentes e me pediu um pouco de tabaco, fazendo com que nos movimentássemos e o clima da conversa ficou menos tenso. Logo nos despedimos todos e a conversa terminou.

Nesta ocasião eu já morava na comunidade há alguns meses e já havia encontrado Solter em outras ocasiões. Assim, acredito que para ele, me chamar de IBAMA e depois dizer que a comunidade tem seu próprio controle sobre o ambiente e seus recursos naturais não tenha sido exatamente um equívoco descontrolado, mas uma forma de argumentar a partir dos termos que estavam circulando na aldeia, e expressar uma posição local que ele desejava que fosse ouvida: uma crítica local sobre a face sempre potencialmente colonial do ambientalismo de impor limitações às relações das comunidades indígenas com o seu ambiente.

Considerações finais.

Analisar a conjunção entre políticas indígenas, indigenistas e ambientais e sua apreensão em um contexto local pode ser um caminho produtivo para mostrar os padrões de relações

interétnicas que vão se configurando no Brasil. A partir de uma determinada posição dos povos indígenas e de seus territórios no quadro de preocupações nacionais sobre o “meio ambiente” e a “gestão” de recursos naturais - os conhecimentos ambientais dos povos indígenas estão surgindo como uma dimensão estratégica para o estabelecimento de relações menos assimétricas.

Desde os anos 1980, as sociedades indígenas, principalmente na Amazônia, perceberam a receptividade global dos discursos ambientais e/ou ecológicos e as maneiras como esse discurso pode ser convertido em redes de apoio às lutas políticas e traduzido localmente em melhorias segundo suas próprias perspectivas e projetos. Estas novas dinâmicas em espaços de comunicação como o exemplo trazido aqui sobre a construção de um “Plano de Gestão Territorial e Ambiental” são baseadas em posturas que se pretendem dialógicas e democráticas. São esforços que lidam com dificuldades intrínsecas à estruturação desse diálogo entre mundos diferentes em situações práticas, que envolve a intercomunicação entre epistemologias radicalmente distintas, e que demandam compreensão recíproca das partes envolvidas nestes espaços de fronteira entre sistemas de conhecimentos.

Nestas interações, “a superação desse semantical gap é que parece se constituir no grande desafio, mesmo entre pessoas de “boa fé” e preocupadas em chegar a um consenso.” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 193). Pensando nestes termos, é importante atentar para

as contradições e gaps próprios do discurso democrático que visam estabelecer horizontes compartilhados e como estes pontos cegos podem gerar silenciamentos e dominação dos sistemas de conhecimento indígenas. Como argumenta, Elizabeth Povinelli (2001), precisamos mudar a perspectiva e destacar a emergência e a potência de “mundos radicais” em emitir mensagens divergentes, que revelam as contradições do discurso hegemônico característico das formações nacionais apoiadas na esfera pública democrática.

Uma crescente literatura tem indicado em diferentes latitudes (Berkes 1999; Nadasdy 2003; Cruikshank 2005; Menzies 2006; Blaser 2009; Cayon 2014) os dilemas e desafios envolvendo as relações entre diferentes sistemas de conhecimento nas negociações para a gestão de territórios indígenas e de seus recursos naturais. Paul Nadasdy (2003), por exemplo, desenvolveu uma análise sobre o crescente interesse da comunidade científica e burocrática canadense nos conhecimentos das populações do Ártico e Subártico sobre a terra e os animais. O autor analisou o caso específico do povo Kluane da província de Yukon, situando os desafios que governos e primeiras nações estão enfrentando nos últimos 15 anos para integrar conhecimentos para que o manejo cooperativo seja realmente possível. Nadasdy abordou o caso específico do “Acordo Guarda-Chuva Final de Yukon” (Yukon Umbrella Final Agreement) cujos objetivos incluem o reconhecimento e uso dos conhecimentos tradicionais e o empoderamento das populações indígenas por meio do manejo

cooperativo e do estabelecimento de conselhos consultivos de manejo dos recursos naturais renováveis.

Um aspecto importante na argumentação de Nadasdy é que ele considera impossível separar esse “conhecimento” das formas de vida das comunidades indígenas. Na visão dele o que vem ocorrendo é a apropriação dos conhecimentos tradicionais pelos cientistas e integrantes dos governos para suprir necessidades e interesses próprios e, assim, aumentar o seu poder administrativo. Mesmo demonstrando simpatia pelos conhecimentos indígenas, técnicos e burocratas mantem fixos seus enquadramentos da realidade que são fundamentados nas divisões estabelecidas pela constituição moderna de que nos fala Bruno Latour (1994), que purifica separações entre “natureza” e a “sociedade” – constituição a partir da qual a própria ideia de “gestão” é derivada.

Estas considerações sobre o contexto Kluane iluminam a leitura do contexto tratado neste artigo. Se considerarmos a definição prévia do leque de categorias que estão estruturando o diálogo sobre a gestão territorial e ambiental de terras indígenas (gestão, manejo, recursos naturais...) para os quais comunidades locais são instadas a oferecer conteúdo fica claro que mesmo pressupondo relações dialógicas e democráticas na intenção do polo dominante, ainda assim “o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico.” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 180) em razão da imposição de uma linguagem repleta de conceitos estranhos aos mundos e sistemas de conhecimentos

indígenas e que, por isso mesmo, podem servir a novas modalidades de dominação.

No contexto tratado aqui, as posições indígenas também sinalizam que os termos estão carregados de significados que fazem mais sentido para o governo e para os setores técnicos envolvidos. As formas típicas de compartimentalização e de organização do conhecimento técnico e de funcionamento do mundo burocrático (caixas, tabelas, gráficos) constituem formas de elaboração sobre a realidade que são muito diferentes daquelas formuladas pelos povos indígenas.

A proposta metodológica de elaboração de “desenhos de futuro” abordada aqui representa iniciativas de tentar deslocar um pouco as formas de produção e sistematização de conhecimentos, mas consiste, como os mapas, em uma domesticação do fluxo da vida (Ingold, 2007). Porém, mais do que metodológicas, as dificuldades do diálogo entre diferentes formas de conhecimento envolvem questões políticas que só podem ser resolvidas na medida em que os povos indígenas tenham condições de propor suas próprias concepções acerca do conhecimento nestes diálogos.

Diferente do contexto canadense descrito por Nadasdy, não é o caso de pensar estas relações em termos de “integração” de conhecimentos, uma palavra, aliás, que no contexto do indigenismo brasileiro já significou um projeto nacional de eliminação dos povos indígenas ao passo que estes fossem “integrados” à comunhão

nacional. Nos diálogos interétnicos contemporâneos sobre seus planos de vida, os povos indígenas estão lidando com este desafio, pois não podem se limitar a reproduzir as categorias dos brancos, assim como seus discursos não podem permanecer restritos ao âmbito exclusivo de suas cosmologias, tornando-se assim ininteligíveis para seus interlocutores (Albert, 1995). Portanto, é a capacidade de articular estes universos que poderá criar o espaço e a qualidade da relação pretendida.

Como procurei mostrar neste artigo, uma característica importante da política indígena contemporânea consiste nas buscas pelo estabelecimento de uma dialogia (Oliveira, 2002). No contexto da formulação de “desenhos de futuro” os povos indígenas em Roraima estão expressando seus projetos de vida pela via da crítica criativa e do esforço de compreender e debater nos termos em que este diálogo está se apresentando a eles. Seus mundos de sentido estão enviando mensagens que evidenciam as contradições do discurso hegemônico - seja observando as transformações de sentido de termos como “gestão” ou confrontando o colonialismo potencial dos discursos ambientalistas ao argumentar que eles têm o seu “próprio IBAMA”.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Albert. "“Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano ". Campos – Revista de Antropologia Social, Volume 15, n. 1, 129-144, 2014.
- _____. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira". In: RICARDO, Carlos Alberto (editor) Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000, São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 197-207, 2000.
- _____. "O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza"; Série Antropologia n. 174; Departamento de Antropologia; Universidade de Brasília; Brasília, 1995.
- BAINES, Stephen Grant. Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com Estados Nacionais na fronteira Brasil-Guiana. Série Antropologia n° 338, Brasília, 2003.
- _____. Indigenous autonomies and rights on the Brazil-Guyana border: Makushi and Wapishana on an international border. Série Antropologia n° 386, 2005.
- BARRETO-FILHO, H. & CORREIA, C. Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas: subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial 276/2008. Brasília: MMA e FUNAI, 2009.
- BERKES, F. Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management. London: Taylor & Francis, 1999.
- BLASER, Mário. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". Em: American Anthropologist, vol. 111 (1). Chicago: American Anthropological Association, 2009.
- _____. "Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development". In: Mario Blaser, Harvey a Feit & Glenn McRae (orgs). In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. Nova Iorque: Zed Books, 2004,26-44
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. O Trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, 2ª ed., pp. 169-188.
- CAYON, Luis. Planos de vida e Manejo do mundo. Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana. Série Antropologia, 446, 2014.
- CRUIKSHANK, Julie. Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination. Seattle: University of Washington Press; Vancouver – Toronto. UBCPress, 2005.
- GRAMKOW, Márcia Maria (org.). Demarcando terras indígenas II. Experiências e desafios de um projeto de parceria. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília, 2002.

INGOLD, Tim. Towards a politics of dwelling. *Conservation and Society*, 3, pp.501-8, 2005

_____. “Up, across and along”. Em: *Lines, a brief history*. London: Routledge, 2007

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Coleção Trans. Editora 34.

LITTLE, P. E. “Gestão Territorial em Terras Indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes”. Relatório final apresentado à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC) e Agência da GTZ no Brasil. Rio Branco, 2006.

MENZIES, Charles R. *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*. University of Nebraska Press – Lincoln and London, 2006.

NADASDY, Paul. “It’s Not Really ‘Knowledge’ at All, It’s More a Way of Life”. In: Paul, Nadasdy. *Hunters and bureaucrats: Power, knowledge, and aboriginal-state relations in the southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press, 2003, 60-113.

OLIVEIRA, Adolfo Neves de. “Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena”. *Anuário Antropológico*/98,109-130, 2002.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na*

fronteira Brasil-Guiana. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia-UnB, 2012.

POVINELLI, Elizabeth A. *Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability*. *Annual Review of Anthropology* 30:319-335, 2001.

RAMOS, Alcida. “Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias”. *Série Antropologia*, 147, 2-10, 1993.

SAHLINS, Marshall. “Cosmologies of Capitalism: the trans-pacific sector of the ‘world system’” In: *Culture in Practice: collected essay*, pp. 415-470, Zone Books, New York, 2000.