

n° 02

Revista de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima

TEXTOS & DEBATES

n° 02

Junho/96

TEXTOS & DEBATES

Neste Número:
ETNIAS E MIGRAÇÕES INDÍGENAS
ECOTURISMO
SEMÂNTICA DO PODER

REVISTA TEXTOS & DEBATES
Publicação Semestral do Centro de Ciências
Sociais e Geociências da Universidade Federal de
Roraima

REITOR DA UFRR

Prof. Sebastião Alcântara Filho

DIRETOR DO C.C.S.G.

Prof. Cleber Batalha Franklin

CHEFE DO D.C.S.

Prof. Saul Francisco da Silva

EDITORES:

Prof. Roberto Ramos Santos

Prof. Alfredo Ferreira de Souza

Prof. Antônio Emílio Morga

REVISÃO GRAMATICAL:

Paulo de Souza Gomes

CAPA:

Pompéia Prazeres Borges

Luís Canará

SECRETÁRIO:

Marcelo Moura de Souza

Textos & Debates

Campus do Paricarana - BR 174 S/N

Jardim Floresta, Boa Vista, RR - Cep: 69310 - 270

Fone: (095) 2247551 Fax: (095) 2247302

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos à comunidade acadêmica e ao público em geral o segundo número da Revista "Textos & Debates". A iniciativa dos professores do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima de imediato, já reflete, a consolidação de um espaço para a publicação de temas e idéias importantes dentro do processo de abertura de novos canais para o debate científico.

Uma soma de esforços resultaram neste trabalho que, a exemplo da primeira edição, apresenta com êxito, um conjunto de textos a cerca da realidade social. Assim, a Revista "Textos & Debates" se fortalece também enquanto instrumento de base para análise das grandes questões, muitas delas, de caráter regional.

Observando por esse ângulo, a iniciativa da Revista em promover debates, externar e ampliar conhecimentos vai ao encontro de um dos principais objetivos da própria Universidade. Enquanto instituição pública e gratuita, a Universidade não deve dedicar-se somente à transferência do saber por métodos tradicionais. Mas "devolver" à sociedade, da forma mais abrangente possível, resultados que cooperem para uma melhoria de vida para o cidadão, quer seja através de trabalhos de pesquisas em áreas diversas, quer seja através dos serviços de extensão universitária, ou mesmo, por meio da divulgação de idéias que possam formar uma nova consciência.

Desse modo, o aspecto que enaltece, sobremaneira, a editoração desse material está intrinsecamente relacionado à contribuição que a equipe de professores envolvidos neste projeto, está prestando no sentido de saber preencher os "vazios" existentes na sociedade contemporânea, com a

apresentação de estudos e reflexões, numa demonstração de empenho, entusiasmo e competência.

Boa Vista, junho de 1996.

Prof. Sebastião Alcântara Filho
Reitor da UFRR

SUMÁRIO

Notas para a Construção de uma Nova Antropologia das Etnias Indígenas
Edgard de Assis Carvalho

09

Movimento Indígena: notas para uma discussão
Olendina de Carvalho Cavalcante

20

A Etnomedicina das Mulheres Outsú ou Xamãs da Etnia Wayúu ou guajira: sua
vigência

Maria Alejandra Rosales Vera

27

A Mulher no Universo Yanomami

Carlos Alberto Marinho Cirino

41

Relato de Dois Processos Migratórios entre Indígenas Brasileiros
Alexandro Machado Namem

47

Diocese de Roraima: a participação da igreja no processo de organização dos
povos indígenas do estado

André dos Santos Vasconcelos

53

Estratégias Holoergonômicas para o Desenvolvimento da Atividade
Ecoturística no Estado de Roraima: contribuição das novas tecnologias ao
setor turístico.

Guido Nunes Lopes e Alberto Chirone

65

A Semântica do Poder

Alfredo Ferreira de Souza

71

NOTAS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA ANTROPOLOGIA DAS ETNIAS INDÍGENAS

Edgard de Assis Carvalho*

No espaço restrito de uma Antropologia das Etnias, podemos afirmar que as interpretações historicistas mais próximas do marxismo foram desenvolvidas com maior vigor principalmente no México e se encontram praticamente ausentes nos estudos brasileiros, como se pode depreender não apenas do conjunto dos trabalhos publicados, mas dos esboços sobre a situação atual da Antropologia no Brasil. Só para se ter uma idéia da questão, no roteiro elaborado por Júlio Cezar Melatti, publicado no BIB, é mais uma vez reiterado que, até os anos 60, os conceitos de aculturação e mudança cultural ordenaram a maior parte da produção etnológica e que a hegemonia funcionalista foi total. Praticava-se participação observante e constróem-se estudos de comunidade que pretendiam estabelecer um diagnóstico geral da sociedade brasileira como Melatti (1984) enfatiza.

Se, em anos posteriores, projetos como o de “áreas de fricção inter-étnicas” propunham que as relações entre a sociedade nacional e o mundo indígena eram fundadas numa oposição binária que representava uma espécie de equivalente lógico do conceito de luta de classes, a faceta ideológica do contato começa a ganhar peso mais significativo com a entrada em cena dos conceitos de identidade étnica e etnicidade, muito em voga nos anos oitenta. A respeito do marxismo, o próprio Melatti é bastante breve, referido-se ao seu papel apenas enquanto “instrumental de interpretação”, reduzindo-o ao primado das relações econômicas e ao conceito de modo de produção, destacando como representante dessa “corrente” apenas três trabalhos sobre os Terena, Tenetehara e Nambiquara respectivamente.

Na direção mais historicista, trabalhos como os de Guilherme Bonfil, Margarita Nolasco, Stefano Varese, Miguel Bartolomé, apenas para citar alguns nomes, procuram ilustrar que a reflexão teórica praticada fora do Brasil não ignora o debate com o marxismo. Exemplo disso transparece nos números 97 e 103 da revista Mexicana de Ciências Sociais, que objetivam elaborar um pequeno panorama da questão (Barabas e Bartolomé, 1979 e Bartolomé, 1981). No 97, "As nacionalidades indígenas do México", Bartolomé afirmará na apresentação que o problema indígena é uma falácia e que não é originário dos índios, mas das sociedades que os dominaram historicamente. Ainda que possa parecer repetitiva e trivial essa afirmação, pois Guilherme Bonfil pelos anos 70 já havia reiterado que o índio representava uma categoria colonial, pode-se afirmar que em toda a América Latina ainda existe, nos dias atuais, uma atitude de negação cultural das etnias, como objetivo de garantir ideologicamente o processo de expropriação compulsória de seus territórios e o uso de sua força de trabalho.

A discussão etnia/nacionalidade ocupa lugar central entre os oito artigos que compõem o volume, destacando-se a consideração de Bartolomé que a etnia constitui uma nacionalidade em si, enquanto a nacionalidade uma etnia pra si, portadora de uma unidade política coletiva. O que não se pretende aqui é estabelecer uma distinção evolutiva entre etnia e nacionalidade, mas apenas evidenciar que ambas são categorias sócio-históricas representativas de um mesmo processo dialético. Para o caso mexicano, por intermédio dos movimentos políticos e de rebeliões étnicas mais intensas, as etnias já iniciam seu caminho na direção das nacionalidades, afirmando-se por si próprias, deixando de lado as muletas da proteção estatal, lutando por uma autodeterminação plena.

Resta saber como se dará essa participação sócio-política, ou melhor, como as etnias se transformarão em conglomerados orgânicos vinculados ao conjunto das lutas populares por melhores condições de vida. Se é estratégico que se pense a participação, mesmo incluindo outros setores da sociedade, intelectuais inclusive, torna-se urgente que o Estado inclua em sua base organizatória as demandas oriundas desses setores que, sem dúvida, ganharão maior força pelo aumento da representação jurídica e parlamentar a ser definida pelas organizações indígenas e partidos políticos.

Diante disso, o desvendamento da ação do Estado, mesmo que já se saiba negativa, adquire prioridade inquestionável, para que se deixe de classificá-lo como uma espécie de Estado-providência, encarregado de garantir o exercício pleno dos direitos humanos em todos os níveis do tecido social, ou como um Estado-assistência, incumbido de assegurar o livre acesso social ao mercado de bens materiais e simbólicos, expressões usadas por Claude Lefort (1983) em “A invenção democrática”, para definir os mecanismos instituídos pelo próprio aparato do Estado com a finalidade de neutralizar a emergência/consolidação de conflitos sociais e garantir o consentimento dos dominados.

Se o caráter providencial e assistencial do Estado transparece em quantidade significativa das análises antropológicas, outras interpretações procuram destacar o lado repressivo e coercitivo que a ação indigenista perpetrou em toda a América Latina junto às etnias. Nessa direção, o trabalho de Laura Collin e Félix Báez-Jorge (1979), “A participação política e os grupos indígenas no México” aponta que a ação indigenista sempre se pautou pela aplicação modernizada da regra indireta que, como se sabe, implica numa tática de cooptação das chefias e lideranças indígenas no sentido de fazê-las entender que a “mudança cultural” é sempre benéfica para as “culturas em contato”. Apoiada numa visão essencialmente funcionalista do mundo, a regra indireta representou e representa nos dias atuais uma forma de intermediação para que a penetração colonial e neo-colonial sejam feitas por um esquema de “adaptação” das instituições nativas às civilizadas. Conseqüência disso é a manutenção da etnia como uma espécie de reserva cultural na qual o controle da participação é fundamental para que se garanta a transformação desejada (Collin e Báez-Jorge, op. cit.).

Programas de educação, projetos comunitários, promoções bilíngües, evangelizações de toda a ordem atuam mais como agentes de transmissão ideológica estranhos aos grupos étnicos, do que propriamente como alavancas de um processo que vise a construção de uma sociedade plurinacional emergente, que respeite a alteridade e deixe de entendê-la como depositária da virtude, do consenso e da irracionalidade depois de quatro séculos de dominação.

Se autores como Georges Balandier, Pablo Cazanova, Rodolfo Stavenhagen, Albert Memmi enfatizaram em diferentes momentos o caráter global da situação colonial e da violência repressiva que a manteve historicamente, qualquer tentativa descolonizadora implica também numa reordenação global da sociedade, sem o que a Antropologia continuará a afirmar que a perspectiva histórica dos grupos indígenas se fará à margem da sociedade de classes, para fazer referência a uma das mais polêmicas afirmações de Bonfil sobre o futuro histórico das etnias indígenas latino-americanas. Em outra direção se colocam os trabalhos de Stefano Varese, antropólogo peruano, sobre o caráter convergente das historicidades étnicas para uma transformação global da sociedade.

Para Varese (1979 e 1981), quer no plano macro como no micro-étnico, as conseqüências fundamentais que a expansão capitalista produziu foram a atomização territorial e sócio-cultural das etnias em segmentos isoladas e em “espaços de refúgio” que propiciam a despolitização e a tendência à proletarização. Se, em seu contexto anterior, “Estratégia étnica e estratégia de classe”, explicitava a necessidade de projetos revolucionários plurais e realçava a importância do capital lingüístico como uma das molas deflagradoras de revolta, em “Indianidade e projeto civilizatório na América Latina” a ênfase se desloca para o papel protagônico dos movimentos e organizações indígenas, no sentido de propor uma ação política unificada de todos os índios da América Latina para recuperar os espaços usurpados pelo capitalismo, o que permitirá a reconstrução de uma indianidade mais agressiva no plano econômico-social e mais subversiva no plano político-cultural, que leve sempre em conta as raízes das histórias étnicas singulares e da história comum dos colonizados e submetidos.

Em síntese, a discussão da relação etnia/nacionalidade recoloca para o antropólogo o significado da questão nacional, a começar pelo desvendamento semântico dos dois termos feito por William Petersen (1982) em “Conceitos de Etnicidade”. Étnico vem do grego *ethnikos*, forma adjetiva de *ethnos* que significa nação ou raça. Nação vem do latim *nascere*, que significa mesclar, nascimento. Se o uso do termo étnico ao menos na língua inglesa foi atribuído aos não cristãos e o termo nação aplicado ao conjunto do mundo bárbaro, não romano, o primeiro acabou por se consolidar como uma forma adjetiva de classificação, menos inclusivo que a nação, essa sim de caráter sempre

hegemônico. Embora não se estabeleça uma discussão semântica dos dois conceitos, no volume 103 da revista *Mexicana de Ciências Sociais*, “A questão étnica na América Latina”, nos 12 textos que o compõem transparece a tensão entre a nação e as etnias como uma constante em toda a história da América Latina.

Deixando de lado os artigos conjunturais, os destaques ficam para Darcy Ribeiro, Victor Toledo, Hector Dias Polanco e Guillermo Bonfil. Ribeiro (1981) avalia o papel insurgente das rebeliões e guerras étnicas como possibilidades de construção de uma sociedade futura, mas a relação etnia/nação permanece colocada de modo simplificado pelo menos para os “povos-testemunhos” das Américas, esse significativo contingente de índios-camponeses oprimidos e explorados pelas sociedades nacionais. Fiel à controvertida das revoluções tecnológicas e processos civilizatórios e a um neo-evolucionismo impregnado de funções classificatórias, suas colocações parecem indicar que a resolução das contradições etnia/nação só serão resolvidas na e com a construção institucional de um estado multinacional e multiétnico.

Uma direção pouca explorada na maioria das análises étnicas diz respeito às condições ecológicas. Na maioria delas, a ecologia é mais vista como uma forma adaptativa do que uma forma de apropriação de espécies naturais de fundamental importância para a dinâmica da produção material e das idealidades. A hipótese de Toledo (1981) explicita que as formas de produção não capitalistas (indígenas) têm na natureza, não apenas a fonte de sua produção/reprodução materiais, mas também de sua reprodução cultural, e é exatamente esse nível de determinação que as torna indesejáveis ao capitalismo. Assim, não é na cultura e nas representações que lhe dão suporte que reside a aversão dos dominadores, que até pregam e discutem a sua preservação, mas sim nas formas de apropriação material que acabam por excluir dos circuitos da produção e circulação capitalistas amplos espaços teoricamente pertencentes à nação.

Desse modo, o ecocídio e o etnocídio são as formas mais agressivas mediante as quais o avanço “civilizatório” procura neutralizar espaços produtivos, seja deslocando-os para outras regiões, no Brasil prática comum desde o Império, seja abrindo-os a

culturas agrícolas rentáveis ou simplesmente destruindo-lhes as condições gerais do ecossistema, fatos que por si só obrigam as etnias a se proletarizarem a fim de garantirem precariamente condições mínimas de vida.

Mas o maior desafio para o *metier* antropológico parece residir na análise dos textos marxistas sobre a questão nacional, das “notas etnológicas” de Marx e na possibilidade de incorporá-los criativamente para o esclarecimento da relação etnia/nação na América Latina. Essa é a recomendação metodológica de Polanco para a Antropologia Histórica que nesse ponto realizou apenas tímidas incursões pelos “clássicos”. No texto, há uma relação bibliográfica básica para a questão e algumas breves considerações sobre o tema. Retomando de Marx e Engels a idéia da homogeneização progressiva e da incorporação das minorias nacionais e étnicas a estados nacionais, Polanco (1981) reiterará que os “clássicos” nunca supuseram que a incorporação era um fato consumado e toda a discussão acerca da resistência do “modo de produção asiático” ilustra bem esse fato. É bem verdade que a idéia da conservação, via monumentos etnográficos representativos de estados ancestrais, pode conduzir a malentendidos, como ocorreu na crítica revisionista, mas pelo menos retira dos dois autores a rubrica de evolucionistas lineares que lhes foi insensatamente atribuída.

De qualquer modo, o dilema da explicação marxista acabou por se concentrar no papel que as nacionalidades teriam a desempenhar na construção do socialismo. Para os antropólogos, várias dificuldades se colocam e Polanco aponta três com as quais concordo: em primeiro, a transposição direta de conceitos forjados de outras realidades e condições histórico-culturais; em segundo, a sua aplicação pura e simples para as realidades étnicas e, finalmente, em seu entendimento com categorias redutoras e a-históricas, exatamente para aqueles que vêem a historicidade como o ponto de partida para qualquer análise sócio-cultural.

Em primeiro lugar, cabe a pergunta se as etnias latino-americanas atuais podem ser entendidas como nacionalidades e, em segundo, como se estabelece a relação etnia/classe. Entendê-las como duas ordens de realidade irreduzíveis implica em reconhecer nas etnias o reservatório das diferenças. Reduzi-las à fração da classe dominada

leva, ao contrário, a considerá-las como inertes do ponto de vista sócio-político, reduzindo suas potencialidades e colocando seu capital cultural num espaço arqueológico. Assim, irredutibilidade e reduções parecem não dar conta das realidades étnico-culturais, na medida em que deixam de lado as condições internas nas quais as etnias se movimentam. Polanco sugere que a etnicidade deve ser considerada como um fenômeno mais abrangente, uma dimensão das classes sociais em seu conjunto, que pode abarcar outras etnias-base sintonizadas com propostas coletivas convergentes. Seria, portanto, equivocado se supor a existência de um estudo específico para qualquer conjunto étnico-cultural desvinculado da análise das transformações históricas da sociedade mais ampla.

Acredito que uma análise consistente da questão nacional poderia fornecer à Antropologia uma visão mais coerente dos campos étnicos, deixando de mitificá-los ou mistificá-los como meras expressões da diversidade, percebendo que a presença de nacionalidades no interior de um Estado pretensamente multi-tudo implica em reconhecer, pelo menos no plano abstrato, que sua formação se encontra condicionada por linguagens identitárias capazes de imprimir conteúdos políticos às etnias-base, sintonizando-as para um projeto de auto-determinação contrário à opressão nacional e direcionado para uma reordenação globalizada do espaço-nação.

Para que esse amplo movimento seja viável, as etnias terão que restabelecer formas efetivas de gestão de seu patrimônio cultural negando, sempre que possível, qualquer modalidade de controle direto ou indireto que se exerça sobre elas, das práticas cotidianas e tutelares às expressões lingüísticas. Essas procedentes considerações tiradas de Bonfil, "em o próprio e o alheio", acabam por perder força pois sua avaliação da "questão étnica", se atem ao quadrilátero colonizador/colonizado - classe dominante/classe dominada, única possibilidade analítica para as sociedades de origem colonial, uma espécie de matriz que, embora constituída de dois binômios, compõem-se de variáveis irredutíveis no plano lógico e histórico. De certa forma, representa um retrocesso à manutenção da distinção cultura dominante/dominada para detectar o próprio e o alheio, se nos dias atuais o controle efetivo da produção étnico-cultural se encontra nas mãos do Estado e dos circuitos privados do capital, pelo menos no caso brasileiro (Batalla, 1981).

Embora se perceba da leitura da bibliografia uma certa indefinição no equacionamento teórico do problema étnico, as considerações abstratas desses autores procuram propor abordagens que transcendam as análises culturalistas que tanto contribuíram para o ocultamento da lógica da dominação. Para esse segmento do fazer antropológico, já identificado à Antropologia Histórica, os grupos indígenas atuais em sua totalidade são vistos como conjuntos refuncionalizados pelo sistema capitalista, contendo em si as próprias contradições do capital. Já considerados como uma fração do campesinato, qualquer tentativa de solucionar o problema da terra sem que os leve em conta revela-se utópica.

Esse é o ponto de vista defendido por Rodolfo Stavenhagen (1984), em suas considerações sobre o etno-desenvolvimento, publicadas no Anuário Antropológico/84. Pondera ele, com razão, que as políticas agrárias nunca consideraram as etnias, isso porque sempre se voltaram para a modernização do setor agrícola. Na verdade, o desenvolvimento econômico da nação jamais supôs que a mobilização indígena pudesse um dia vir a representar uma contrafração à sua estabilidade, pelo menos num tempo futuro.

Embora concorde com Stavenhagen que a maior parte da mobilização étnica se volte à garantia da posse e integridade territoriais e não para uma etnopolítica de alianças com outros setores subalternos, a formação de quadros étnicos que as representem no plano institucional representa o começo de uma nova era, mesmo levando-se em conta os problemas que esse “indigenismo de participação” possa vir a experimentar, se cooptado pelo Estado e mesmo pelos partidos políticos, incluindo aí os de esquerda. Acredito que a proposta de Stavenhagen caminha nessa direção, ao propor o conceito de etno-desenvolvimento, não no sentido de uma segregação cultural reforçadora das etnocracias, mas como um princípio que libere energias criativas capazes de negar a qualquer preço a violação dos direitos culturais coletivos e as formas históricas de opressão étnica.

O que se constata nas colocações da maioria dos autores é que a relação entre as especificidades étnicas e o contexto da luta de classes ainda não se encontra desvendado teoricamente em todas as suas dimensões. Ainda que se enfatize o papel moderno dos

movimentos indígenas e a construção das identidades políticas como pilares de uma luta social mais ampla, as interpretações teóricas acabam por desembocar em modelos de inteligibilidade que traduzem a relação incompleta entre a interpretação do antropólogo e os objetos-estudo, e que se concretizam através de textos construídos pelas lentes da racionalidade científica. Esse dilema trazido à tona por alguns segmentos da Antropologia contemporânea ganha significativa expressão na reflexão de Edwin Ardener (1985), “Antropologia e o declínio do modernismo” no qual a relação racionalidade/inteligibilidade é recolocada como um desafio epistemológico que traduz, de certa forma, a crise por que passam os paradigmas das ciências humanas.

Outros autores como Dan Sperber (1982) em “O saber dos antropólogos”, enfatizam que o metier antropológico, em todas as suas vertentes, forjou uma experiência de ideal metodológico que supôs a existência de um recorrente, fundado no mito de uma sociedade homogênea, na qual o antropólogo podia penetrar e, a partir daí, designar-se como uma espécie de porta-voz do povo que o acolheu.

As inquietações de Sperber dirigem-se primordialmente para o questionamento da relação entre o saber que os antropólogos retiram de sua experiência de campo e de como chegam a transmiti-la. Através de documentos e depoimentos de “informantes” especiais, agregados a intuições subjetivas registradas em preciosos diários de campo, edifica-se uma carta institucional que estabelece relações e conexões racionais inquestionáveis do ponto de vista do método científico. Com isso, forja-se um estilo de discurso no qual as informações em estado bruto não mais aparecem, porque já passaram pelo crivo da objetividade, assim como a especulação teórica se encontra geralmente reduzida ao mínimo. A essa regularidade no estilo agrega-se, na visão de Sperber, uma perseverança sem limites que o leitor deve percorrer para se informar acerca das alteridades e do conjunto de padrões sócio-culturais aparentemente estranhos que as conformam.

No caso específico das etnias, essa tensão interpretativa conduziu a três níveis de inteligibilidade básicos no interior dos quais se edifica a explicação da diversidade étnico-cultural: o indigenista neo-colonial que advoga a tese da integração étnica combinada com a

preservação dos traços culturais originais; o idealista romântico que, por não querer a integração ao sistema capitalista, propõe que a conservação cultural seja ancorada no conceito de identidade, uma forma de congelamento utópico dos remanescentes étnico-culturais; e, finalmente, o histórico-estrutural que, apoiado nos fundamentos do marxismo, explicita a impossibilidade dessa integração se realizar no capitalismo, mesmo com as sucessivas re-funcionalizações das dinâmicas étnicas ao capital, antecipando que a ativação das identidades étnico-culturais pode representar um avanço nas lutas políticas globais direcionadas para a construção de um Estado realmente pluriétnico e pluricultural.

Bibliografia

ARDNER, E. "Social Anthropology and the decline of modernism".
In: OVERING, J. (ed.). **Reason and Morality**. London, Tavistock Publications, 1985. p. 47-70

BARABAS, A. M. e BARTOLOMÉ, M. A. et. al. "Las nacionalidades indígenas en México". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 97 (jul-set), 1979.

BARTOLOMÉ, M. A. et. al. "La cuestión étnica en America Latina".
In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 103 (enero-marzo), 1981.

BATALLA, G. B. "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 103 (enero-marzo): 181-190, 1981.

COLLIN, L. e BÁEZ-JORGE, F. "La participación política y los grupos étnicos en México". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 97 (jul-set): 41-82, 1979.

LEFORT, C. **A Invenção Democrática: os limites do totalitarismo**. SP: Brasiliense, 1983.

MELATTI, J.C. **A Antropologia no Brasil: um roteiro**. RJ: BIB, 1984.

PETERSEN, W. et. al. **Concepts of ethnicity**. London, Belknap, 1982.

- POLANCO, H. D. "Etnia, classe y custión nacional". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 103 (enero-marzo) : 99-118, 1981.
- RIBEIRO, D. "Etnicidad, indianidad y campesinato". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 103 (enero-marzo): 15-32, 1981.
- SPERBER, D. **Le savoir des anthropologues**. Paris, Hermann, 1982.
- STAVENHAGEN, R. "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista". In: **Anuário Antropológico**. RJ: Tempo Brasileiro, 1984. p.11-46
- TOLEDO, V. M. "Ecologia y indianidad: dos frentes de resistêcia al desarrollo del capitalismo en México". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 103 (enero-marzo): 73-86, 1981.
- VARESE, S. "Indianidad y proyeto civilizatório en latino américa". In: **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**. 97 (jul-set): 161-176, 1979.
- VARESE, S. "Estratégia étnica e estratégia de classe". In: JUNQUEIRA, C. e CARVALHO, E. A. (Orgs.) **Antropologia e Indigenismo na América Latina**. SP: Cortez, 1981. p. 119-12

MOVIMENTO INDÍGENA: notas para uma discussão

Olendina de Carvalho Cavalcante*

Este artigo tem como objetivo fazer algumas considerações sobre o movimento indígena a partir de uma bibliografia consultada, deixando claro que se trata de questões exploratórias não havendo, portanto, neste momento intenção de fazer discussões aprofundadas e nem levantar hipótese de trabalho.

No Brasil situamos o aparecimento do Movimento Indígena, MI, em meados da década de setenta quando da realização da primeira Assembléia Indigenista nacional, no Estado do Mato Grosso. Com o apoio do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI¹, órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, as principais lideranças indígenas do país se reuniram para discutir os seus problemas e traçar estratégias políticas objetivando a garantia dos seus direitos bem como lutar por novos. Fato significativo desse primeiro encontro é a criação, em 1980, da União das Nações Indígenas, UNI, entidade que representaria o movimento a nível nacional marcado pelo resgate da identidade étnica. Portanto, é no contexto das mudanças ocorridas nos anos 70 e 80 que o índio emerge como ator político.

A emergência do movimento indígena constitui um fenômeno novo na história das relações interétnicas no Brasil e na América Latina, cujo significado ainda está sendo avaliado pelos cientistas sociais. Vejamos como alguns autores têm trabalhado o problema em termos de América Latina e Brasil.

Numa comunicação feita em 1977 na II Reunião Internacional de Barbados (evento significativo nas relações interétnicas na América Latina), Varese (1982) já apontava algumas preocupações em torno do tema. Para este autor, as relações interétnicas são também relações de classe; nesse sentido, as estratégias étnicas são também estratégias de

* Professora da UFRR.

¹ O CIMI foi criado a partir de um movimento de renovação e organização do trabalho da Igreja Católica junto aos povos indígenas, no início dos anos setenta.

classe. Isto se evidencia pela contraposição de interesses que separam o grupo étnico como tal do resto da sociedade envolvente.

Se não há uma distinção entre os interesses étnicos e os interesses de classe é possível, segundo o autor, trabalhar estes movimentos a partir de uma perspectiva revolucionária, dada a existência histórica no interior dos grupos étnicos de setores privilegiados que o mesmo chama de “burguesia indígena” e de um setor de intelectuais dirigentes que se consolidou pouco a pouco; estes últimos formados principalmente nas escolas missionárias. É justamente dessa camada intermediária, os intelectuais, que surge um inconformismo a nível da consciência social e étnica fazendo emergir “a dialética da mobilização política” dando origem à revolução para superar o Estado.

Já para Batalla (1984) a mobilização com bases étnicas representa uma nova fase na existência dos povos indígenas da América Latina que se expressa ideologicamente através de um pensamento político próprio em formação. Para esse autor, o aparecimento dessas organizações se justifica em primeiro lugar pela permanência dos grupos étnicos. “*O fato étnico está aqui como uma dimensão da realidade histórica, capaz de aglutinar vontades, de alentar a luta e a imaginação...*”(p 19). Esse projeto passa em primeiro lugar pela recuperação da identidade étnica que a ordem colonial fez desaparecer ao criar a figura do índio genérico; em segundo lugar, pela nova dimensão que essa mesma categoria assume no contexto da mobilização étnica: esta agora passa a ser utilizada como instrumento de luta; por último, como uma alternativa ao projeto político elaborado pelo estado-nação.

Na América Latina, a doutrina que orienta as políticas governamentais em relação aos povos indígenas, que pese a criação do SPI em 1910 no Brasil, tem como marco histórico o I Congresso Indigenista realizado na cidade de Pátzcuaro, México, em 1940. Este encontro faz um diagnóstico da questão étnica na América Latina e propõe como objetivo político a integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Neste projeto “*não cabe as reivindicações étnicas como tais: se admite o pluralismo étnico como um fato mas não como uma solução possível, muito menos como uma condição desejável para o futuro...*”(Batalla, 1984:15).

Batalla destaca ainda que no pensamento político indígena não cabe mudar a sociedade envolvente porque isto é tarefa para quem faz parte dela; os povos indígenas por estarem submetidos à dominação, não se sentem parte desta sociedade. Fazem parte de uma “civilização superior” (a civilização indígena) cuja marcha foi interrompida com a implantação de uma outra civilização alienígena aos mesmos. Contudo, não descartam as alianças com setores da sociedade civil organizada deixando claro que essas alianças não devem diluir a especificidade das reivindicações étnicas.

Ao discutir a teoria do desenvolvimento, Stavenhagen (1985) faz uma constatação importante que é a ausência da dimensão étnica no interior das teorias sociais e particularmente na teoria do desenvolvimento. Esta discussão é pertinente porque nos ajuda compreender o problema étnico face ao estado-nação como também a mobilização étnica. No processo de construção do estado-nação, a ideologia do nacionalismo serviu tanto como um instrumento de mobilização das populações exploradas e oprimidas bem como de eliminação das suas minorias, seja pelo genocídio ou pelo etnocídio. Isto ocorre porque a idéia de nação, em que pese as suas várias definições, na sua maioria está calcada na homogeneidade étnica de sua população pela imposição de uma língua e de uma cultura comuns. Quando isso ocorre, há uma identificação entre o grupo étnico dominante com a nação e a nação com o grupo étnico. *“Quando o grupo étnico dominante é também a maioria numérica, as relações entre os grupos étnicos definem-se em termos de problemas de minorias”* (p 31).

Assim sendo, nas chamadas etnocracias (sociedades onde há uma heterogeneidade étnica) que são maioria no mundo, o grupo dominante é uma minoria numérica, a África do Sul, por exemplo, ocorre nítido caso de luta de libertação nacional; por isso a integração da sociedade no sentido da homogeneidade cultural da população tem sido a força motriz que impulsiona um projeto de construção nacional. Isso é claro também na América Latina, quando vemos os objetivos das políticas governamentais de integração gradual das populações nativas à sociedade nacional.

Com a consolidação do estado-nação, a ênfase no problema étnico desloca-se para a questão social e econômica, uma vez que a identificação de classes ganha procedência sobre a questão étnica, e sob *“alegação de que as divisões de classe social atravessam as*

divisões étnicas e raciais, e que a política e ideologia de classe social foram consideradas como essência da sociedade moderna” (Stavenhagen, 1985:35). Mas, apesar dessa nova perspectiva, o fato étnico continua presente e isso justifica o seu reaparecimento nos últimos anos como uma força mobilizadora de projetos políticos alternativos, tanto nos países chamados desenvolvidos quanto nos subdesenvolvidos.

Ao constatar a relevância dos movimentos étnicos na atualidade, Stavenhagen chama atenção para as bases dessas reivindicações, visto que a maioria delas costumam ser por maior controle dos recursos, ou por maior autonomia local desses grupos. Em outros caso, quando os grupos étnicos não têm uma base territorial, mas encontram-se dispersos na sociedade, as reivindicações étnicas podem formular-se em termos mais culturais e econômicos do que políticos e territoriais, levando ao perigo simplista de reduzir a etnicidade à classe como inversamente negar o fator classe nas diversas formas de luta étnica.

Outra contribuição sobre as relações interétnicas na América Latina é feita por Bengoa (1995). No resgate da história dessas relações ele destaca o papel das organizações indígenas e o novo discurso assumido pelas lideranças. Tal mudança tem como referência o Congresso Indigenista de Ollantaytambo realizado no Peru em meados dos anos oitenta. É esse evento que marca uma nova fase das relações entre as organizações indígenas e o estado-nação e a própria sociedade. Possibilitada por uma rede de relações que permite a comunicação entre as comunidades a nível local, nacional e internacional.

As lideranças indígenas participam de congressos e encontros internacionais que as colocam face a face com pessoas e organizações identificadas com a questão indígena. *“A necessidade de reelaboração do discurso se transforma em um requerimento de sobrevivência das comunidades, das etnias ou povos indígenas existentes em nossos países. É por ele que surge com força a necessidade de um discurso que afirme a **autonomia**”* (p 182). Para Bengoa é em torno da autonomia que se debate as relações interétnicas na América Latina hoje.

Essa dimensão é clara no discurso das lideranças quando se fala em desenvolvimento, autogestão e autogoverno. O discurso da

autonomia tem, segundo o autor, pelo menos três conotações. Na primeira, a autonomia se assemelha a autodeterminação dos povos, um conceito que tradicionalmente tem sido adotado pelos estados-nação nas suas relações internacionais. Para a segunda concepção a autonomia se refere exclusivamente ao terreno da cultura; exigências como o respeito às línguas, os costumes são comuns a essas reivindicações. Já a terceira, destaca a necessidade de criar formas autônomas de convivência sem questionar a integridade dos estados-nação, sem desmembramento territorial, porém com fórmulas políticas de autogoverno e autonomia territorial.

Na concepção do autor é esta terceira via que está se desenvolvendo com maior aceitação, porque já é uma realidade em vários países como no caso do Brasil, em relação à demarcação dos territórios indígenas.

Ao deslocarmos a discussão para o Brasil, situamos a contribuição de Eunice Durham e Roberto Cardoso de Oliveira. Durham (1982) também insere a problemática étnica no interior do Estado-nação, sua posição se assemelha à de Stavenhagen quando diz que no interior do mesmo não há espaço para a etnicidade em função da própria ideologia que o fundamenta.

Para a autora a inserção do índio na sociedade nacional se deu de forma contraditória porque a mesma sociedade que foi responsabilizada pelo extermínio sistemático de sua população indígena elabora leis que visam protegê-los. Um dos elementos que justifica essa atitude paternalista do Estado brasileiro frente às populações indígenas é o fato da mesma não ter se constituído como mão-de-obra imprescindível na construção do sistema colonial, sendo utilizada apenas nos setores marginais da economia, ao contrário do que ocorreu nos países de colonização espanhola. Segundo Durham (1982: 46), do ponto de vista do Estado, *“o índio sempre ocupou uma posição muito ambígua. Como ocupante original do país e, neste sentido seu possuidor, precisou ser incorporado, se não como cidadão pelo menos como súdito, para legitimar o domínio territorial do Estado que se quer representante da nação”*.

Nos caso dos interesses privados que organizavam a economia, o índio colocou-se como um obstáculo ao desenvolvimento da empresa econômica mercantil e capitalista respectivamente. Foram esses setores que se defrontaram com índio; o perseguiram e o

destruíram já que estavam empenhados na realização de um projeto de exploração econômica. Diante desses interesses, que também estavam representados no Estado, os povos indígenas foram considerados obstáculos ao progresso e ao desenvolvimento.

“A contradição que isso cria, em relação aos interesses econômicos efetivamente representados no Estado, tem sido resolvida, na prática com o subterfúgio de reconhecer direitos formais e permitir seu desrespeito sistemático; ideologicamente com a elaboração de uma teoria de cristianização, civilização ou integração, que defendendo a preservação física dos índios, justifica sua destruição enquanto sociedade e enquanto cultura, em nome de suposto progresso” (p 47).

Inserido dessa forma na sociedade nacional, o único espaço que os índios podem ocupar é o das minorias étnicas que se dá pela apropriação da categoria índio, forjada pelo branco, na construção de uma identidade coletiva. Como tal coloca-se frente ao Estado exigindo direitos formais e reivindicando a posse da terra e assistência.

Cardoso de Oliveira (1988) considera a emergência do movimento indígena como o fato mais importante relacionado à população indígena do país nos últimos anos. Para ele isto só foi possível graças à concorrência do Estado e da Igreja Católica. Em relação ao Estado isto se deve basicamente à crise que assolou o órgão Indigenista, o SPI e depois a FUNAI², provocada por denúncias de corrupção e desmandos. Em relação às mudanças que tiveram lugar na Igreja Católica estas ocorreram no seu setor progressista, com a criação do CIMI, órgão que inaugura uma nova maneira de pensar e tratar a questão indígena, passando de certa forma a assumir o espaço político do indigenismo oficial. O CIMI desde o seu surgimento organiza e incentiva a mobilização política dos índios tanto a nível regional como nacional.

Neste texto procurei mostrar como a mobilização com bases étnicas perpassa os trabalhos de alguns autores que se preocupam com o problema da entidade no Brasil e na América Latina. Todavia, este tema ainda é pouco explorado principalmente no caso do Brasil, notadamente na Amazônia, que nos últimos anos, tem sido palco do florescimento de várias organizações indígenas. Penso que esta é uma tarefa urgente e imprescindível à antropologia.

² O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi criado em 1910 e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967.

Bibliografia

- BENGOA, José.** “Los Indígenas y el Estado Nacional”. In: **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo: EDUSP, 1995. v. 38, n. 2.
- BATALLA, G. Bonfil.** “El Pensamiento Político de los Indios en América Latina”. In: **Anuário Antropológico**. Brasília: UNB, 1984.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.** **A Crise do Indigenismo**. Campinas: UNICAMP, 1988.
- DURHAM, Eunice R.** “O Lugar do Índio”. In: **Revista Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, 1982. v. 1,4.
- STAVENHAGEN, Rodolfo.** “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”. In: **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- VARESE, Stefano.** “Estratégia Étnica ou Estratégia de Classe?” In: **JUNQUEIRA, C. e CARVALHO, Edgard Assis de.** **Antropologia e Indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

A Etnomedicina das Mulheres Outsü ou Xamãs da Etnia Wayúu ou guajira: sua vigência

Maria Alejandra Rosales Vera*

A etnia *wayúu* se encontra situada ao nordeste da Colômbia e ao noroeste da Península da Guajira na Venezuela. O território tradicionalmente ocupado pela etnia é dividido politicamente entre Venezuela e a Colômbia e constitui geograficamente a prolongação mais setentrional da América do Sul. Atualmente é a etnia indígena maior da Venezuela. Eles falam a língua *wayuunaiki* da família lingüística arawak e têm um significativo número de pessoas *wayúu* na cidade de Maracaibo, capital do Estado de Zulia, formando grandes bairros guajiros urbanos.

A etnia indígena *wayúu* ou guajira tem uma organização social dividida em clãs matrimoniais que explicam a enorme importância outorgada à mulher em sua sociedade. Particularmente no saber tradicional da cultura *wayúu*, a mulher xamã ou *outsü* - como elas mesmas se chamam quando falam em sua língua - domina o rico e misterioso universo das práticas médico-mágico-religiosas, onde as plantas medicinais - junto a outros elementos mais adiante mencionados - com freqüência pertencem à esfera do mágico e do sagrado. Elas só as conhecem e as aplicam mediante indicações de seres "sobrenaturais" ou espíritos aliados, aparecidos em seus sonhos. Estes espíritos são reveladores da doença, da cura e do destino do paciente.

Como se vislumbra, toda a pesquisa se centra fundamentalmente na vigência do conhecimento tradicional destas mulheres especialistas em conhecer e analisar as diferentes práticas curativas, conferindo-lhes formas particulares a seu procedimento. Este tipo de trabalho exige -inclusive dentro de nossas limitações - um esforço interdisciplinar, em que convergem disciplinas científicas, junto à etnomedicina e à etnobotânica. A metodologia utilizada está basicamente dirigida à análise qualitativa da informação testemunhal de campo e bibliográfica, quando ferramentas como as entrevistas em

* Professora substituta no Departamento de Antropologia da UFRR

profundidade e a observação participante são imprescindíveis. Igualmente se aplicam técnicas e metodologias próprias da etnobotânica medicinal.

Ao falar da arte curativa das mulheres *outsü* ou xamã *wayüu*, referimo-nos a uma medicina centrada na observação e interação direta com o paciente em toda sua plenitude: no espiritual, psíquico e corporal. Além do âmbito natural e evidente, a doença também é entendida dentro de um aspecto religioso e “sobrenatural”. Se a causa da doença é a “interrupção da relação harmoniosa” com algum espírito, ou com algum elemento de sua unidade biológico-sócio-cultural, o paciente se curará tentando reconstruir a comunicação através de oferendas ou desculpas. Mas se a causa é de tipo “natural”, a mulher xamã procurará as plantas e ervas medicinais para realizar as cerimônias necessárias para curá-la. Para este tipo de racionalidade, o corpo humano é percebido como uma síntese de um conjunto de interações, as quais transcendem o espaço biológico, não se tratando de uma máquina decomponível com possíveis defeitos.

Parece-nos importante sublinhar que a medicina praticada pelas mulheres *wayüu* ou guajiras, em geral ultrapassa o estritamente tradicional. Esta cultura ancestral e rica tem tido uma série de modificações e adaptações através do tempo, não só entre outras etnias indígenas, mas também à raiz do contato com o mundo ocidental. Com certeza, muitas vezes se perde grande quantidade de conhecimentos, costumes e tradições neste constante e inevitável impacto ou troca de culturas diferentes. Além disso, é verdade que outras vezes acontece o fenômeno contrário de índole mais criadora. O contato e a novidade que causa esta interculturação pode fecundar e originar novos conhecimentos e manifestações, enriquecendo ambas culturas. Aachamos porém que a tradição não se esgota em si mesma, e portanto sua vigência. Esta última se renova o tempo todo e se adapta aos novos acontecimentos através de sua própria história como povos etnicamente diferenciados.

Importância das Mulheres *Outsü* na Sociedade Guajira e em sua Medicina Tradicional.

Conforme a tradição oral *wayüu* ou guajira, “o que contam os velhos...” A origem dos homens foi a partir de outra geração de seres e também de fenômenos naturais, como a Terra (*Mmá*), a Chuva (*Juyá*), a Lua (*Kashî*), o Sol (*Ka-i*), o Vento (*Joutai*), as Estrelas

(*Shilwala*), a Obscuridade (*Pi' yuúshi*), o Mar (*Paláa*) e o Tempo (*Weinshi*). O Sol concordou com a Lua, a Chuva e o Vento, para que cada um deles tivessem uma função específica no processo das origens. Os conflitos e brigas foram resolvidos internamente. *Juyá* ou a Chuva conheceu uma mulher, a Mãe-Terra (*Mmá*) que o seduziu. Ele a fecundou e a fez sua mulher. Ao juntarem-se a Chuva e a Terra produziram uma transformação dos primeiros seres em outros, como as plantas, que são irmãs dos guajiros. Cada vez que chove na extensa Guajira, acontece de novo esta fecundação. A terra então de novo gera a vida, fecunda.

Os *wayúu* nasceram dessa união. Nesse momento tão sagrado e importante para todos os guajiros, quando *Mmá* teve seus primeiros filhos, ela se transformou na Terra como hoje a conhecemos, para existir sempre, parindo, nutrindo e voltando a ter filhos. Antes de converter-se em solo, em terra. *Mmá* falou muitas palavras, dando nomes a todos seus filhos. Diferenciou-os a partir de sua carne (*e'irukuu*). Ela dizia: se chamarão *wayúu* e se diferenciarão por sua carne que continuará por gerações e gerações a partir da mulher. O que chamamos de clãs é os *e'iruku*, que até hoje há continuado como uma forma de organizarem-se social e culturalmente. Então, a cada mulher guajira que emergia de suas entranhas, *Mmá* lhe atribuía um nome; tu serás *Ipuana*, você será *Juúsayuu*, você *Aápüshana* e assim todos os demais clãs.

Como podemos evidenciar no mito anterior *wayúu* sobre suas origens, a organização social guajira é em clãs matrilineares, que além de explicar nos faz entender a enorme importância concedida à mulher em sua sociedade. Particularmente no saber tradicional da cultura guajira - neste caso suas práticas médico-mágico-religiosas - ela conhece e pratica a arte de curar.

Por outro lado, desde seus inícios a mulher há cuidado sempre de suas doenças, próprias de sua condição fêmea, de sua natureza. As plantas, suas grandes aliadas, têm provido alívio e cura aos diferentes processos biológicos exclusivos delas, como o parto, as dores da menstruação, a gravidez, o controle da fertilidade, da esterilidade, do aborto. Tudo isso constitui objetos de conhecimentos necessários para as mulheres, além de procurar alívio e cura a filhos, esposos e familiares.

Muitos dos trabalhos de pesquisa etnomédicos conhecidos coincidem em assinalar a mulher como a primeira que cultivou plantas medicinais e alimentícias. Este tipo de prestígio sócio-mágico-religioso da mulher fez que se manifestasse algum predomínio cultural dela em muitas culturas minoritárias, já que a mulher foi relacionada sempre ou quase sempre com a mãe-terra ou algum símbolo equivalente. Assim, mulher e vegetal intimamente juntos, asseguram a sobrevivência da primeira, aliviam dores e curam males, incluso aqueles de índole “sobrenatural”, incansáveis e incompreensíveis para outros.

Podemos dizer que para muitas culturas ameríndias, e em particular para a *wayúu*, a Terra representa sua mãe; mãe geradora de vida e bem estar. Dela se originam os homens, frutos e medicamentos para curar males e doenças do corpo, mente e espírito. Para os guajiros, essa íntima relação parental com sua mãe-terra se assemelha a relação mãe-filho de sua cultura. Talvez aí resida a importância tanto de ordem social como econômica, cultural, religiosa e até política da mulher. Não é exagero dizer que para uma sociedade de organização matrilinear, seu papel é fundamental para a transmissão de todos seus saberes e costumes. Ela é portadora de vida, garante a continuidade de sua linhagem, formadora de valores éticos, morais e culturais de seu povo e possuidora de uma rica sabedoria médica ancestral.

A Mulher *Outsü* ou Xamã *Wayúu*.

As mulheres *outsü* tomam em conta para seus diagnósticos e tratamentos a totalidade da pessoa, do paciente. Geralmente não se interessam somente nos sintomas. A elas lhes importa sanar o corpo, a mente e também o espírito. Essas informações são transmitidas de geração em geração, de forma oral, e é comum que seja de avó para a mãe, de filhas e netas. Outras vezes seu saber e a certeza de sua profissão são adquiridos através de sonhos premonitórios, onde se ensina à futura xamã - eleita pelos espíritos *wanülüü* - como se deve de agora em diante praticar este ofício.

Mediante os sonhos ou em contato com espíritos será indicado para a xamã ou *outsü* o diagnóstico, ou tratamento e a cura que deve realizar nos pacientes, dependendo do problema ou tipo de doença. Às vezes, suas terapias envolvem com preparação e aplicação de ervas e plantas medicinais, que geralmente elas mesmas colhem, preparam e inclusive, em alguns casos, cultivam.

O espírito ou os espíritos se manifestam na aspirante mediante doenças repentinas, convulsões, fortes dores corporais, às vezes até chegando a ter perda do conhecimento. Nesse momento, a *outsü* pode estar segura de que foi eleita para a arte de curar tradicional de seu povo.

O cheiro dos espíritos *Wanülüü* é nauseabundo, fétido. Presume-se que o mais bravo deles se apresenta em forma de ave silvada ou *Uchii evijay*, completamente desconhecido e etéreo. O silvo deste animal é aterrador. Segundo os *wayüu*, só nos dias de grandes chuvas aparecem nas noites, e somente é visto por aqueles que irremediavelmente vão morrer. Há muitos tipos de *Wanülüü*. Existem os perigosíssimos e também os benignos. Um *Wanülüü* pode revestir-se de diferentes formas para prejudicar as suas vítimas. Pode apresentar-se na aparência de uma serpente, de um cão preto, um veado, um inseto ou uma ave qualquer. Pode ser *Pulowi* que retumba na distância do trovão, um vento fugaz e violento, uma sacudida de terra ou um frio gelado. Sempre está prevenido de arco e flecha para flechar e atingir suas vítimas, ou seja, para arremessar seus males.

As mulheres *outsü* devem respeitar certas regras ou tabus referentes ao sexo, a sua alimentação e aos objetos que têm recebidos como pagamento por suas curas. Este tipo de especialista não deve ter relações sexuais, inclusive se sua iniciação como xamã ocorrer depois que estiver casada. O tabu alimentício refere-se à proibição de comer carnes e alguns alimentos enquanto se está levando a termo a cura ou tratamento. Também está proibida de comer animais que têm recebido como pagamento de seus pacientes ou a carne de animais sacrificados. Os objetos recebidos como pagamento por seu trabalho, ela não pode usá-los diretamente para seu benefício. Esta os guarda para dar de presente a seus familiares ou são repartidos depois de sua morte, seguindo as próprias leis da herança que regem à sociedade guajira. É importante realçar que a arte das mulheres *outsü* não implica necessariamente na posse direta do conhecimento relativo ao valor medicinal de cada planta. Elas afirmam que esse conhecimento chega a ser, graças a espíritos aliados que são os verdadeiros mandantes que revelaram o diagnóstico e a cura do paciente na cerimônia ou ritual da mulher xamã.

A característica fundamental deste personagem é que possui um poder especial entre os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos. Esta dupla condição depende principalmente de dois feitos importantes.

Primeiro, o de sua condição evidentemente de pessoa mortal como todos os demais *wayúu*, e segundo pela eleição dos espíritos que fizeram dela uma xamã. O desempenho de suas funções como “médica” está determinado por e para os espíritos aliados, e ela converte-se apenas em uma intermediária entre ambos os mundos.

Período de Iniciação da Aspirante a *Outsü* ou Xamã.

O mais freqüente em quase todos os códigos das práticas médico-mágico-religiosas é que a aspirante cobrará consciência de seu saber, de sua personalidade e exercício de seus poderes através de uma iniciação, pois para que ocorra uma plena validação social por parte de seu grupo não é suficiente os indícios de uma vocação natural. A aspirante morrerá de algum jeito, em sua condição humana ordinária cotidiana. Ao converter-se em xamã implica em transformar-se em outro ser muito diferente e poderoso à vista dos demais de seu grupo.

Os elementos rituais e simbólicos de toda iniciação são variados e complexos. Ações, objetos e ritos se misturam em harmonia e coerência para formar uma imagem diferente ao comum das pessoas. O retiro, a capacidade de serem “sonhadoras”, a solidão, o jejum e outros, simbolizam fratura com seu passado e condição humana.

A futura aspirante a xamã encontra-se doente durante vários dias até que finalmente se dá por vencida e convencida e aceita seu novo destino, agradando-lhe ou não e a seus familiares, que deverão ajudá-la, procurando uma mulher *outsü* já experimentada e que, ademais, goze de prestígio dentro de sua comunidade. Esta última ficará isolada por um tempo, às vezes prolongado, com a aluna já transformada em “noviça”, e as duas não poderão sair ou ingerir alimentos duros. Durante este tempo fora da casa de onde está o paciente e a xamã, dança-se a “*yonna*”, oferece-se comida e bebida aos convidados da aspirante.

A mestra se sentará em um assento zoomorfo de madeira chamado por eles de *tulu*, em sua cabeça levará um chapéu ou *uwomü* de cor vermelha e em sua mão um maracá ou *isira*. A xamã dividirá com a aspirante um rolo de tabaco concentrado. Então, elas deverão mastigá-lo até tragar o suco do tabaco, que as farão vomitar e enjoar. A *outsü*-mestra entoará uns cantos que lhe ditarão seus espíritos aliados. Com estes cantos os espíritos lhe revelarão se a aspirante

possui verdadeiras condições para ser uma boa xamã. Depois de um tempo, quando há certeza de que pode ser xamã, a mestra lhe indicará o que deverá fazer, o que deverá levar como objetos ritualísticos e de “poder” em cada cura. Ela lhe advertirá a não ter relações sexuais a partir desse dia, não pegar os bens que seus espíritos requererão como pagamento de suas curas e lhe dará conselhos todos os dias até que culmine o preparatório de iniciação.

Ao término da iniciação da aspirante, os espíritos da xamã-mestra lhe ordenarão um sacrifício em sua honra, uma cabra ou uma ré. Este será oferecido aos convidados do ritual numa grande festa de celebração com muita dança, bebida e comida nesses dias até que a nova *outsü* esteja preparada para exercer seu ofício.

Importância do Sonho dentro das Práticas Curativas das Mulheres *Outsü Wayúu*.

O sonho constitui um elemento importantíssimo para entender as práticas curativas da cultura *wayúu*. Há homens e mulheres guajiros “sonhadores”, mas as mulheres xamãs - em particular - possuem sempre esta qualidade. Quando uma *wayúu* é “sonhadora”, seu espírito se desliga de seu corpo e anda livre para comunicar-se com os demais espíritos que lhes transmitirão os fatos por acontecer. Os espíritos aliados da xamã se valem deste meio para comunicar o futuro, mostrando-lhe os meios para prevenir os males que possam acontecer. Então os sonhos se convertem para elas em um instrumento premonitório do achado, diagnósticos e tratamentos assim como de prevenção de doenças e acidentes, ou seja, através dos sonhos ela saberá como e quando aplicar esses conhecimentos recém adquiridos que depois se transmitirão de geração em geração, de avós e mães às filhas.

Parafraseando a Michel Perrim (1990:6), alguns sonhos dão a inquietante impressão de que existe outro mundo desconhecido, inacessível ao ser que está acordado, e disso nasce a idéia - disse o autor - de que existe uma irremediável descontinuidade entre o mundo real e o mundo onírico. Então, a experiência do sonho e de sua interpretação sempre pôs interrogações ao homem, e em todas as sociedades suscitam-se diversas criações intelectuais, simbólicas e religiosas, as quais, indubitavelmente, refletem a capacidade da unidade do espírito humano e a diversidade dos ricos universos culturais do mundo. Cada sociedade milenar imaginou a existência de

relações entre o sonho e o estado de vigília, por assim dizer. Daí vem a noção de alma, noção universal quando, em seu sentido mais amplo designa uma entidade que pode separar-se do corpo. (Perrin, 1990:7). Aliás, muitas sociedades ameríndias e do mundo, associam a noção da alma, ao sonho, à doença e à morte. Assim, cada cultura integra estes conceitos dentro de seu universo mítico-lógico em forma específica e particular.

Na cultura *wayúu* ou guajira, o sonho é como um ambulante noturno da alma. O sonho é uma separação momentânea e a doença sua vagabundagem prolongada e até definitiva. Estabelece, ademais, uma comunicação indireta entre o “mundo de cá” e o “outro-mundo”, que utiliza como mediadores aos espíritos aliados das xamãs. Estas últimas estão capacitadas para comunicarem-se quando quiserem com o “outro-mundo”. No caso dos sonhos que relatam procedimentos e indicações para os doentes, estes devem também ser executados imediatamente. Isto se logra mediante a celebração de certos rituais e cerimônias, a preparação de bebidas a base de plantas, a aplicação de massagens, jejuns, oferendas ou qualquer outro tratamento indicado pelos espíritos.

Categorias e Tipos de Doenças Wayúu.

Existem dois termos guajiros para designar a doença: *ayuulee* e *wanülüü*. O termo *wanülüü* também designa um ser “sobrenatural” muito temido pelos *wayúu*, por ser um dos nomes por meio do qual a xamã designa os espíritos aliados que lhe permitirão diagnosticar, tratar e curar os pacientes. Os *ayuulee* são seres malignos que provocam doenças alojadas em qualquer parte do corpo. Os *ayuulee* são serventes de *wanülüü* para que ataquem e faça padecer a sua vítima de prolongados males e doenças.

As doenças *ayuulee* reagrupam outras de evolução um pouco lenta e comuns que se manifestam de forma “natural”, geralmente doenças “novas”, infecciosas. Quando não se acode à xamã senão à erva-terra ou qualquer outra especialista em plantas medicinais, é porque se considera que o problema de saúde é do tipo *ayuulee*, ou seja, seus sintomas não são para se preocupar. Os sintomas deste tipo de doenças guajiras são definidas e precisas do corpo, como por exemplo, uma inchação (*ourulaa*), uma pancada severa ou traumatismos (*pasiruawaa*), reumatismo (*uyaliyuwaa*), problemas digestivos como obstipação (*meitüinee*), diarreias (*e'ijaa*) ou em

alguma parte específica do corpo como o coração (*aiwaa ale'ee* ou *aiwaa a'inn*), febres (*karawaa*) ou tosse (*oononoo*).

As *eraajü'u wunu'u* ou conhecedoras de ervas e plantas medicinais comumente conhecem outras técnicas para precisar diagnósticos como tomar o pulso (*atüinalaa*), olhar e cheirar a urina e fezes, olhar o aspecto dos olhos e outros mais. Estes e outros métodos tradicionais como o massagear (*alajaa* ou *ayajaa*), ou friccionar a parte dolorida (*ashulujaa*), tratar com pontas de fogo (*asijawaa*), dar banhos ou compressas com água morna (*olo'joosükawin payalasü*), soprar com águas ou mascar tabaco (*ojuujaa*) são alguns dos mecanismos comumente utilizados por este tipo de especialista e para este tipo de categoria de doenças. Embora não se exclui que possam ser aplicados também por algumas mulheres *outsü* ou xamã.

As doenças *ayuulee* se agrupam em: 1) ocasionadas por águas contaminadas, geralmente pelas chuvas (*ayuulee sünainjeetatü wüin*); 2) as ocasionadas pelo vento, ar e pó (*ayuulee sünainjeejatü joutai*); 3) as ocasionadas por contato com coisas sujas (*ayuulee sünainjeejatü rerechi*). Todas as doenças de tipo *ayuulee* antes mencionadas, estariam nesta categoria.

O segundo e grande grupo de doenças, são as designadas pelo nome de *wanülüü*. Distinguem-se das *ayuulee* por seu caráter angustiante e os guajiros a tomam de uma maneira diferente. O feito de apelar a uma mulher *outsü*, significa que essa doença ou problema é de tipo *wanülüü*. Às vezes, apresenta-se quando já os tratamentos anteriormente utilizados são insuficientes e ineficazes; também quando já não há medicamentos possíveis (*mesipalü*), se a doença aparece prontamente ou de surpresa (*aapuuwaa*) ou se seus sintomas são angustiantes e têm certa gravidade, como no caso de um desmaio (*outüshichajawaa*), debilidade cardíaca (*matsüinwaa tüü aa'inkat*), dores violentas, hematoses e outros mais.

Quando um doente é declarado por sua mesma família como *māyeinshi ma'in* é porque está muito grave e requer ser examinado por uma mulher *outsü*. Esta deve determinar a origem do mal. Geralmente é por uma causa “sobrenatural” e deve intervir ante o “outro-mundo” para lograr sua cura, que primeiramente consiste no retorno da alma (*a'ain*) ao paciente, antes deteriorada ou roubada por esses seres sobrenaturais que rodeiam toda a Península da Guajira.

Dentre das doenças de tipo *wanülüü* distinguem-se três grandes tipos:

1) as chamadas (*ousutawaa* e *kaliaa*) que significam “encontrar”. Trata-se de “encontros” com seres sobrenaturais, às vezes malignos, que fazem do doente sua vítima, ferindo-lhe com flechas ou roubando sua alma. Uma das doenças mais comuns do tipo *wanülüü* se chama *kaliaa sütüma wanülüü* ou “estar ferido por *wanülüü*”. Geralmente não se sente sintomas imediatamente, senão várias horas depois ou dias. Na mesma categoria de “encontros” está o mal chamado *akalapüisiraa* ou “ser vítima dos *akalapüi*”, que são homens pequenos ou “anões” que atacam aos *wayüu*, penetrando em seus orifícios jogando com seus órgãos sexuais, transformando assim as suas vítimas em quase mudas devido às dores. A doença *püloowisiraa* adquire-se passando perto de lugares *pülowi* que é onde moram esses seres sobrenaturais do sexo feminino do mesmo nome.

2) O segundo tipo de doença *wanülüü* são chamadas pelos guajiros de *yolujaasiraa* ou “ser a presa de *yolujaa*”. Estas são atribuídas aos espectros ou fantasmas dos mortos mais recentes que andam vagando por ali. Também penetram os corpos dos indivíduos para desenvolver doenças com a finalidade de retirar a alma de sua vítima. Pode ser ocasionada por um olhar de um *yolujaa* de volta à terra dos vivos na noite, ou através de um sonho. Ainda se pode contrair este mal ao consumir comida tocada por esses seres.

3) No terceiro lugar encontramos o grupo de doenças chamadas de *apülainwaa* ou “contaminações”. Estas são provocadas por mulheres que tenham manipulado anteriormente ossos de defuntos, do “segundo enterro”, ou de cadáveres e vítimas de assassinatos. É bom agregar que os animais podem ser agentes de “contaminações” também.

Concluindo, podemos evidenciar do exposto que se as causas que originam estes tipos de doenças são de ordem mágico-mítico-religiosa, os sistemas de cura que têm de se efetuar serão do mesmo tipo, e pelo mesmo é necessário valer-se do trabalho de uma mulher *xamã* ou *outsü*.

Segundo o poeta guajiro já morto Ramón Paz Iipwana (1996:54), existem cinco espíritos do mal que algumas *xamãs wayüu* invocam para sua ajuda nos tratamentos. Estes são *Uchiipülain*, *Juyapülain* *Yolujapülain*, *Jiipülain* e *Ishapülain*, todos *seyuu*. Cada

coisa ou ser possui um *seyuu*; ou seja, possui um espírito. Existe o *seyuu* das árvores, dos homens, dos animais. Os *seyuu* ou espíritos são imortais, não têm nem princípio nem fim, sempre têm existido e se transmitem de um ser a outro na hora da morte para continuar vivendo em outros corpos. Os *seyuu* são muito numerosos, tanto que é impossível contá-los. Cada um atua segundo sua personalidade: há os mansos, anti-sociais, preguiçosos, agressivos e fortes.

Considerações Finais.

“Estamos ante um momento crucial para nossa etnia, sabemos que não temos perdido tudo, que conservamos os aspectos fundamentais da nossa cultura: nossa língua, nossa unidade familiar matrilinear, nossas técnicas para intervir na natureza, nossos próprios deuses. Estamos conscientes de nosso acontecer histórico; partindo de nós mesmos. Compreendemos a necessidade do intercâmbio cultural”. Iris Aguilar Ipuana (Índigena wayuu).

Na prática curativa tradicional de culturas e de outros tempos sempre se tem considerado como passos importantes da humanidade o aproveitamento da natureza para assim lograr um certo controle sobre as doenças que acontecem. Esta posição parecia inquestionável, ainda à luz dos avanços logrados na biotecnologia, imunologia e na genética modernas e em descobrimentos de novos critérios de verdade e provas indiscutíveis de todo acerto. Mas junto a estes acontecimentos foi-se gerando uma certa apatia ao ato médico ocidental, porque este privilegia principalmente a natureza biológica e fisiológica das doenças, sobretudo a origem de inúmeras enfermidades que foram acontecendo há mais de 15 ou 20 anos atrás.

O crescente fracasso e nocividade de muitos fármacos e seus altos custos para a maioria da população começaram a erodir cada vez mais a confiança que a medicina moderna tinha conquistado nas décadas de 50 e 60. São precisamente estas crises que fazem a humanidade inteira voltar suas vistas para culturas diferentes, assim como práticas médicas, fundamentadas em outras visões do mundo, em uma variedade de princípios e contextos sócio-culturais.

Este apogeu crescente no estudo das práticas médicas e botânicas tradicionais pelos povos ou culturas indígenas talvez deve-se ao feito destas possuírem um empirismo milenar para o manejo dos recursos naturais, adquiridos através de longos processos de adaptação a diferentes ambientes e condições. Nestes processos

subjaz o desenvolvimento de profundos conhecimentos sobre suas doenças e as causas que as originavam, sempre colocando muita ênfase em sua prevenção e seu tratamento como feitos não apenas biológicos e fisiológicos, senão como situações que afetam todo o conjunto psique-corpo-espírito, onde intervém o pensamento mágico-religioso próprio de cada etnia. Estas práticas médico-mágico-religiosas ancestrais têm se desenvolvido com grande sucesso e eficiência dentro de cada contexto sócio-cultural, embora às vezes culpem-no de uma situação precária e emergente que hoje encontramos nas sociedades indígenas contemporâneas. Aachamos que este último deve-se a uma série de fatores como as condições próprias da aparição e reprodução de novas e desconhecidas doenças, e em especial e cada vez mais grave usurpação e perda de seus territórios. Não se trata de uma incapacidade histórica no campo da saúde especificamente.

A Arte curativa das mulheres xamãs guajiras constitui parte fundamental e o eixo de sua vida em sua sociedade. É a mulher *outsü wayúu* a que possui o poder do conhecimento em suas práticas médico-mágico-religiosas. É que tem a virtude e capacidade de comunicar-se com outras forças que para todos são misteriosas e desconhecidas. Sua intervenção na recuperação do equilíbrio perdido entre a mente, corpo e espírito é crucial em sua sociedade, indo além do notório, senão que serve como indício da importância sócio-cultural do mesmo fenômeno.

Resumindo, entendemos que as especialistas wayúu nas práticas médico-mágico-religiosas atuam dentro de um contexto sócio-cultural bem concreto, e é eficiente dentro do mesmo. A eficácia de seus ritos e tratamentos comumente logram o efeito esperado pelo paciente, sua família e a comunidade. A medicina tradicional guajira constitui a sobrevivência de uma expressão cultural ancestral. Além disso é uma expressão da capacidade que têm os próprios povos para defender sua sobrevivência em uma sorte de "cultura de resistência".

Os wayúu são um povo que tem logrado sobreviver a estes 500 anos de intolerância e espólios, conservando com certo sucesso o essencial de sua cultura que é transmitida de boca a ouvido, de avós a filhas e de filhas a netas. Tudo através da palavra, do exemplo, dos feitos. Dessa maneira, continuam transmitindo seus segredos, seus saberes que durante muitos anos esta grande e coerente cultura tem gerado e combinado eficientemente, ainda tomando feições e

elementos característicos de outras culturas para incorporá-los à sua com seu próprio carimbo de distinção e particularidade.

Bibliografia

ARDILA, Gerardo et al. **La Guajira**. Bogotá: Centro Editorial Fondo FEN, 1990.

BALLADELLI, Pier. **Entre lo mágico y lo natural: La Medicina Indígena**. Quito: Ediciones Abya-yala, 1988.

CASTANEDA, Carlos. **El Conocimiento Silencioso**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1988.

ELIADE, Mircea. **El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

GARCIA, María. **La Etnomedicina Indígena: Una opción para la Medicina Moderna Occidental**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1979.

GOULET, Jean-Guy. **El Universo Social y Religioso Guajiro**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1981.

JIMENO, M. et al. **Medicina, Shamanismo y Botánica**. Bogotá: Ed. Presencia LTDA, 1983.

LEVI-STRAUSS, C. **El Pensamiento Salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

LOVERA, Miguel A. **Medicina Mágico-Religiosa**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1988.

MARTINEZ, Miguel. **La Investigación Cualitativa-Etnográfica**. Caracas: Ed. Texto SRL, 1991.

MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Atica, 1986.

MOSONYI, Esteban. El Idioma Guajiro. In: **Separata del Boletín Indigenista Venezolano**. Caracas: Fundación La Salle, 1975.

PAZ, Ramón. Cultura, Literatura y Cosmovisión Wayúu. (Por Publicar), 1996.

PERRIN, Michel. El Camino de los Indios Muertos. Caracas: Monte Avila Editores, 1980.

ROSALES, María. El Quehacer Curativo de las Mujeres Outsü (Xamá) en la Etnia Wayuu: Su Vigencia. (Por publicar), 1996.

TILLET, Stephen. Guia Introductoria de Etnobotánica. Caracas: Servicios Gráficos de la Facultad de Farmacia de la Universidad Central de Venezuela, 1995.

TURNER, Víctor. La Selva de los Símbolos. Espana: Editores S. XXI, 1980.

A MULHER NO UNIVERSO YANOMAMI

Carlos Alberto Marinho Cirino*

Pensando na ordem e na desordem como argumentos que distinguem as sociedades ditas tradicionais das sociedades modernas, numa concepção relativista da Antropologia, e pensando, ainda, na participação e condição da mulher nestas sociedades, sentimos a necessidade de refletir sobre a relação homem/mulher a partir da reflexão de algumas etnografias clássicas e tecendo considerações sobre a etnia Yanomami.

Os Yanomami ocupam uma área da floresta tropical na região da fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Estima-se uma população no Brasil em torno de 8.000 Yanomami, em Roraima cerca de 5.500. Algumas informações que registramos sobre o grupo podem parecer fragmentadas, mas prendem-se ao fato de tentarmos focalizar apenas a condição da mulher no universo cultural desta etnia.

O primeiro fato que apontamos é a prática do infanticídio. Como mecanismo de espaçamento dos nascimentos, a idéia da impossibilidade de uma outra amamentação antes de um filho completar 3 anos "justifica" esta prática como, também, o nascimento de uma criança do sexo feminino quando o pai expressou o desejo de uma criança homem. Quando do nascimento de gêmeos, o mais forte deve sobreviver, quase sempre o de sexo masculino. Nos primeiros anos de vida de uma criança, quando as chances de morrer são maiores, a atenção volta-se para a criação dos meninos. Outra questão que ressaltamos é inserção da mulher Yanomami nas atividades econômicas, fato que não garante nem respeito e nem prestígio.

Esses dados já nos conduzem a um questionamento. Por que a mulher é preterida desde o nascimento na sociedade Yanomami? Como podemos explicar esse fenômeno, relativizando? Vejamos o fenômeno em outros grupos.

* Professor da UFRR.

Lembrando Malinowski quando estudou o sistema de troca Kula, fenômeno dos nativos dos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia, estudo que o possibilitou transitar no universo simbólico e imaginário do mundo trobriandense, onde o Kula consegue perpassar todas as dimensões dos fenômenos sócio-culturais que regem o cotidiano do grupo, percebemos a exclusão da mulher. Para ingressar numa relação Kula é necessário ter um certo prestígio social que se eleva quando dela participante (1978:211). Se a atividade Kula é o eixo principal que organiza a vida trobriandesa e tanto exige como fornece prestígio social, a não participação da mulher é um testemunho da sua condição de excluída dentro do grupo, apesar dessa não ser a conclusão de Malinowski (1978:212).

“Como já disse no capítulo de descrição geral das tribos que praticam o Kula, a posição das mulheres de modo algum se caracteriza por opressão ou insignificância(...) o Kula, no entanto, é uma atividade dos homens.”

Uma outra questão que reforça nosso pressuposto é o imaginário que sedimenta as relações sociais dos trobriandeses. A mulher é sempre apontada como responsável pelo fracasso dos empreendimentos do marido. Se a canoa navega lentamente é na conduta da mulher que se explica tal acontecimento. Na verdade, a mulher trobriandesa é vítima de um processo permanente de vigilância, alvo de desconfiança no que concerne à sua conduta social.

Já Evans-Pritchard (1978:176) não ignora a exclusão da mulher quando estuda o fenômeno da bruxaria e feitiçaria na sociedade Azande. Ele é conclusivo ao afirmar tal exclusão.

Quando consideramos a que grau a vida social é regulada pelo oráculo de veneno, imediatamente avaliamos a grande vantagem que os homens têm sobre as mulheres por sua capacidade de usá-los e como a exclusão dos principais meios de estabelecer contato com as forças místicas que afetam tão profundamente o bem-estar humano degrada a posição da mulher na sociedade Azande.”

No imaginário Azande a menstruação, a genitália e as funções sexuais femininas são associadas a algo maligno e a mulher representa um perigo em si mesma, o que reforça o seu pressuposto.

A todo momento Evans-Pritchard chama a atenção para o fato, percebendo uma ansiedade das mulheres Azande em participar das associações, obter magia e segundo ele escapar do tédio do trabalho doméstico. Concluindo ele, a participação das mulheres em atividades

restritas aos homens seria uma ruptura revolucionária na cultura do grupo, levando em consideração que se trata de uma sociedade onde a segregação dos sexos era rigidamente mantida.

Godelier também reporta-se à exclusão da mulher quando estudava os indígenas da Nova Guiné (1978:126), especificamente os Baruya. Quando do processo de produção do sal, a participação da mulher consistia numa primeira fase da produção considerada de pouca importância, a coleta e a construção de abrigos para estocar a matéria-prima.

“Homens e mulheres participam das operações da primeira fase e, segundo a importância da tarefa, o trabalho é individual ou coletivo. Em compensação, a fabricação do sal é essencialmente um trabalho masculino cercado de rituais discretos e interdições sexuais que conjuram os riscos de poluição feminina.”

Segundo as regras de conduta do grupo, nos rituais mágicos não era permitido a presença das mulheres, como também a exigência da pureza de quem praticava a magia, elemento essencial na sua realização. Tal prática exigia a completa abstenção da relação sexual com suas esposas ou outras mulheres. Godelier entende que o sexo é uma ameaça permanente contra a ordem da natureza e da sociedade Baruya. E aqui a representação do ato sexual se configura na imagem da mulher, explicando, assim, a sua condição de excluída. É, segundo Godelier, através da representação que fazem do sexo que se sedimenta a relação onde homens dominam mulheres.

Voltando aos Yanomami, essa relação de domínio se expressa na forma de violência física, principalmente em caso de adultério. Clastres (1982:19) registrou esse fato.

“Quanto ao marido cornudo, recuperará sua mulher dentro de alguns dias, quando, cansada de fazer amor e de jejuar, regressará ao domicílio conjugal. Pode ter certeza de que então haverá uma boa surra. Os Yanomami nem sempre são ternos com suas esposas.”

Como vimos, há desigualdade na relação homem/mulher nas sociedades aqui focalizadas e que se expressam em diferentes níveis da vida cotidiana. Comparando-as, constatamos esse eixo comum no que diz respeito à condição de submissão e de exclusão da mulher. A questão que se coloca é saber como podemos repudiar tal situação na nossa sociedade se a toleramos, enquanto antropólogos, quando em respeito às especificidades de outros grupos sociais. A aparente

contradição seria resolvida diante da postura relativizante que parte do pressuposto de que há uma ordem nestas sociedades, diríamos pseudo-ordem, onde as condutas sociais estariam isentas de qualquer julgamento de valor. Tal recurso nos parece menos conflitante, o caminho mais fácil para resolver tal impasse.

Um outro caminho nos aponta Rouanet (1990:120), o método dialógico que permite um questionamento, uma argumentação diante das condutas sociais que ferem valores universalistas. Para Rouanet uma postura comunicativa abre perspectivas de mudanças co-determinadas pelos envolvidos em consideração a princípios éticos universais, posição contrária ao relativismo cultural cujos postulados não permitem que uma sociedade julgue outra. Essa perspectiva remonta a uma discussão epistemológica em torno da construção do próprio conhecimento antropológico. Marc Augé (1994:135) toma como objeto essa discussão.

“Dans les univers de reconnaissance on parle volontiers le langage du relativisme. Les expressions convenues du relativisme ordinaire (A chacun da vérité. Des goûts et des couleurs on ne discute pas. Tous les goûts sont la nature) sont tout le contraire d'un idéal de tolérance. Elles légitiment ceux qui les prononcent, excluent les autres et interdisent la discussion. Car le propre de ces univers est que, malgré leur fermeture, ils se pensent vraiment comme universaux et ne se reconnaissent pas les uns les autres”¹

Na verdade o que o relativismo vem propor é a reafirmação da disjunção sujeito e objeto na construção do conhecimento científico. Para Marc Augé (1994:130) o conhecimento antropológico exige que o homem se inclua, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto na sua tentativa de definição e conhecimento de si e do outro, considerando o relativismo como essencialmente defensivo e uma recusa de se reconhecer no outro.

“Concrètement, l'homme comme objet (et sujet) de connaissance ne peut être connu que sous deux modalités conjointes: celles du même et de

¹ No universo do conhecimento falamos voluntariamente a linguagem do relativismo. As expressões convencionadas do relativismo comum (a cada um a verdade. Os gostos e as cores não se discutem. Todos os gostos são naturais) são todas o contrário de um ideal de tolerância. Elas legitimam quem as pronunciam, excluem os outros e interditam a discussão. Pois, o sentido próprio deste universo é que, apesar do seu fechamento, eles se pensam como verdadeiros universalistas e não se reconhecem uns aos outros.

*l'autre, et le jeu de cette double modalité fait tout l'objet de l'anthropologie au-delà de la diversité de ses terrains empiriques."*²

Quando apontávamos aspectos da condição da mulher Yanomami na sua sociedade comparando-os com situações da mulher trobriandesa, Azande e Baruya, não sentimos necessidade de reportarmos a essa questão dentro da nossa sociedade, pois percebemos muito cedo que não estávamos falando do outro, mas de nós mesmos.

Bibliografia

AUGÉ, Marc. Les Sens des Autres. France: Fayard, 1994.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CHIRONE, Alberto. O Crepúsculo do Povo Yanomami. CIDR: Roraima, 1988.

EVANS-PRITCHARD.E.E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GODELIER, M. Antropologia. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

ROUANET, S. Ética e Antropologia. In: Revista Estudos Avançados. São Paulo, 1990. v. 4

² Concretamente, o homem como objeto (e sujeito) do conhecimento só pode ser conhecido mediante duas modalidades conjuntas: ele e a do outro, e este jogo de dupla modalidade faz todo o objeto da antropologia além da diversidade de seus terrenos empíricos.

Relato de dois Processos Migratórios entre Indígenas Brasileiros

Alexandro Machado Namem*

No presente artigo tenho como objetivo relatar processos migratórios vivenciados por determinados grupos indígenas dos Estados de Santa Catarina e Roraima. No primeiro caso, tomo como base a pesquisa que realizei, entre junho de 1988 e março de 1989, na área indígena de Ibirama, localizada em Santa Catarina a cerca de 100 Km a Sudoeste da cidade de Blumenau, com os índios Botocudo (Xokleng) e Kaingáng, falantes de línguas Jê (Namem, 1994). No segundo, considero a pesquisa que está sendo feita por um grupo de pessoas, o qual eu integro, entre os índios Macuxi, Taurepang e Ye'kuana (Maiongong), falantes de línguas Karib, e os índios Wapixana, falantes de língua Arawak, todos residentes na cidade de Boa Vista (capital de Roraima) e originários de áreas indígenas diversas do Estado (Namem et. al., 1995). Como esta última pesquisa está em fase inicial, o texto que segue neste particular é muito mais fruto da convivência dos integrantes do grupo com os indígenas e de algumas poucas entrevistas do que de pesquisa aprofundada.¹

As primeiras experiências dos Botocudo e Kaingáng em relação a trabalhar fora da área indígena, ocorreram em meados dos anos 1960, motivadas, segundo eles, pela falta de alternativas e pela precariedade da assistência do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), inclusive em relação à saúde e educação. Esta migração teve continuidade ao longo dos anos 70 e reduziu-se sensivelmente nos anos 80. É difícil precisar o número de migrantes durante este período, mas certamente não foram muitos. Os empregos mais comuns eram em madeireiras, frigoríficos, malharias, de serviços gerais, cozinheira e empregada doméstica, sobretudo nas cidades catarinenses de Rio do Sul, Ibirama e Blumenau. A partir de 1985, já sob a assistência da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), estes migrantes retornam à

* Professor da UFRR.

¹ Somos gratos aos professores João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional-UFRJ), Stephen Grant Baines (UnB), Júlio Cezar Melatti (UnB) e Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP), pelos diálogos que conosco têm mantido sobre esta temática.

área indígena, pois havia a possibilidade de vender madeira, o que garantia a eles uma fonte de renda.

Recentemente obtive informações de que desde 1993 estes índios estão novamente saindo da área indígena, mais uma vez motivados, também segundo eles, pela total falta de meios de vida e assistência da FUNAI. Embora não possa precisar o número de migrantes e as atividades que estão realizando, são homens e mulheres na faixa dos 20 aos 40 anos que estão indo trabalhar nas cidades catarinenses de Blumenau e Itajaí.

Tanto antes como agora, aparentemente não houve e não há concentração residencial destes migrantes nas cidades referidas, o que também foi registrado por Fígoli (1982) ao estudar índios do rio Negro residentes em Manaus (Estado do Amazonas). Estas situações caracterizam-se quase como exceções, pois a concentração residencial tende a ocorrer tanto entre migrantes indígenas quanto não indígenas (conforme, por exemplo, Lazarin, 1981, Romano, 1982, Yancey et. al., 1976 e Oliven, 1992).

As atividades desempenhadas por estes indígenas, em cidades catarinenses, são semelhantes àquelas realizadas por grupos sociologicamente minoritários vivendo em contextos urbanos estudados no Brasil e em outras partes do mundo. São atividades que exigem baixa qualificação da mão-de-obra, como as registradas na África, entre os Zulus, por Gluckman (1987) nos anos 30; nos Estados Unidos da América, Inglaterra e África por pesquisadores diversos nos anos 60 e 70; no Brasil, entre os índios Terêna, por Cardoso de Oliveira (1968) nos anos 60 e, entre migrantes brasileiros, por Durham (1978) nos anos 70, bem como, entre índios amazônicos, pelos já citados Lazarin, Romano e Fígoli nos anos 80, e ainda no México por Din (1992) nos anos 90. O mesmo ocorre na situação de Roraima, conforme a seguir.

Pode-se dizer preliminarmente que a migração dos Macuxi, Wapixana, Taurepang e Ye'kuana para Boa Vista, caracteriza-se no geral como compulsória. Primeiro porque as áreas indígenas também não apresentam, segundo eles, condições para garantir integralmente as suas vidas, pois falta assistência efetiva da FUNAI. Segundo porque os mesmos têm uma série de necessidades, tais como obter determinadas mercadorias, fazer documentos, tratar doenças e estudar, as quais nas atuais condições precisam ser satisfeitas na cidade, além

de que alguns migram para trabalhar (conforme também Oliveira Filho, 1996). Entre os que migram para estudar, alguns acabam apenas trabalhando, por não terem condições de se manter na cidade sem uma atividade remunerada. É possível que a presença de parentes e a ideologia da vida fácil na cidade estejam influenciando como atrativos à migração.

Geralmente é o grupo familiar que migra, precedido por um dos seus integrantes ou tomando como referência algum parente residente na cidade. Este parente pode fornecer informações sobre trabalho e garantir inicialmente hospedagem e alimentação, recebendo muitas vezes dos hospedados produtos trazidos das áreas indígenas, como farinha, beiju e pimenta. Além disso, ocorre migração individual em duas faixas etárias: meninas de 8 ou 9 anos que vêm para Boa Vista trabalhar como babás, e jovens de ambos os sexos dos 15 aos 25 anos. A FUNAI estima que cerca de 12.000 indígenas residem em Boa Vista.

Chegando em Boa Vista, estes migrantes encontram um mercado de trabalho incipiente e sem muitas opções, uma vez que a economia do Estado é bastante dependente do setor público e a produção industrial é inexpressiva, com destaque para a produção de madeira, mobiliário e produtos alimentícios (arroz, leite e carne bovina). Assim, trabalham principalmente como funcionários públicos, vendedores ambulantes, jardineiros, auxiliares de pedreiro, lavadeiras, empregadas domésticas e comerciários, entre outros, enfim, atividades que na sua grande maioria não requerem qualificação da mão-de-obra. Existem também muitos estudantes e desempregados de ambos os sexos. Residem em determinados bairros, sobretudo São Vicente, 13 de Setembro e Asa Branca, podendo-se dizer, portanto, que há concentração residencial.

Aparentemente são mais as mulheres que ingressam no mercado de trabalho, talvez pelas oportunidades que este oferece e pela maior confiança que parecem inspirar aos regionais.

Como fatores que viabilizam a inserção desses migrantes no mercado de trabalho, pode-se provisoriamente apontar a carência generalizada de mão-de-obra em Boa Vista, a falta de conhecimentos por parte dos indígenas sobre direitos trabalhistas, e o fato de aceitarem trabalhos informais e baixos salários. Por outro lado, eles não consideram completamente desvantajoso trabalhar informalmente,

pois isto lhes garante maior mobilidade, inclusive porque visitam regularmente familiares nas áreas indígenas e alguns trabalham periodicamente na área rural do Estado em atividades agrícolas diversas e nos garimpos.

Entre os fatores que dificultam ou até impedem o ingresso no mercado de trabalho, estariam a falta de conhecimentos sobre a vida na cidade, instrução escolar e formação profissional, bem como a discriminação em relação a certos trabalhos que requerem, do ponto de vista do empregador, boa aparência e caligrafia. Limitações lingüísticas, isto é, o fato de não dominarem com fluência a língua portuguesa, e dificuldade de compreender o sistema monetário, muitas vezes inviabilizam também o ingresso no mercado de trabalho. Em algumas situações, a falta de documentos e o desconhecimento das leis trabalhistas por parte dos índios fazem com que as coisas se tornem ainda mais difíceis. Além do mais, a própria discriminação étnica parece estar na base destas dificuldades e impedimentos.

Percebe-se uma tendência por parte destes indígenas de fixarem-se em Boa Vista, pois, como já foi dito, as condições de vida nas áreas indígenas são muito precárias. Entretanto, através de assembléias e das posições e atitudes políticas das organizações indígenas existentes em Roraima (Conselho Indígena - CIR, Associação dos Povos Indígenas - APIR e Organização dos Professores Indígenas - OPIR), fica visível que o objetivo no geral é voltar e fixar-se nas áreas indígenas, desde que haja condições. Para tanto, reivindicam ao Governo Federal e Estadual a demarcação definitiva e integral das áreas indígenas e a implantação de projetos agropecuários no interior das mesmas.

De acordo com este relato e algumas das situações estudadas pelos autores acima referidos, a migração é produto da falta de assistência governamental e das condições precárias nas quais encontram-se as áreas indígenas brasileiras, embora haja exceções no que diz respeito aos motivos alegados para migrar. Os migrantes logo percebem que a vida na cidade é extremamente difícil para quem é etnicamente diferenciado e que quase tudo depende de dinheiro. Eles querem ficar nas áreas indígenas, pois preferem estar junto dos seus, nas suas terras. Valorizam suas vidas, tanto que sempre que podem regressam às áreas de origem.

Bibliografia

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Urbanização e Tribalismo: A integração dos Índios Terêna numa sociedade de classes.** Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- DIN, Anne Bar. "La Población Indígena en la Ciudad de México: algunos de sus problemas y exitos".** In: **Revista Mexicana de Sociología.** 1 (enero-marzo): 153-167, 1992.
- DURHAM, Eunice R. A caminho da cidade.** São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FÍGOLI, Leonardo H. G. Identidad Etnica y Regional: Trayecto constitutivo de una identidad Social.** Disertación (Maestría en Antropología). Universidad de Brasília, 1982.
- GLUCKMAN, Max. "Análise de uma Situação Social da Zululândia Moderna".** In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **A Antropologia das Sociedades Contemporâneas.** São Paulo: Global, 1987. p. 227-344
- LAZARIN, Marcos A. A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico.** Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, 1981.
- NAMEM, Alexandro M. Botocudo: uma história de contacto.** Florianópolis: EdUFSC; Blumenau: Ed. da FURB, 1994.
- NAMEM, Alexandro, CARNEIRO, Orlando, FIORETTI, Elena, GONÇALVES, Roger, TOMAZ, Evilene, RODRIGUES, Lana. Trabalho e Marginalização Indígena em Boa Vista (Roraima).** IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste - Associação Brasileira de Antropologia. João Pessoa - PB, maio de 1995.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. "Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas".** In: **Travessia: Revista do Migrante.** Centro de Estudos Migratórios. 24 (jan.-abr.): 5-9, 1996.
- OLIVEN, Ruben George. A Antropologia dos Grupos Urbanos.** Petrópolis: Vozes, 1992.

ROMANO, Jorge O. Índios Proletários em Manaus: El caso de los Sateré-Mawé citadinos. Disertación (Maestria en Antropología). Universidad de Brasilia, 1982.

YANCEY, William L., ERICKSEN, Eugene P., JULIANI, Richard N. Emergent Ethnicity: "A Review and Reformulation". In: *American Sociological Review*. 41 (3): 391-403, 1976.

Diocese de Roraima: A participação da igreja no processo de organização dos povos indígenas do estado

André dos Santos Vasconcelos*

Este artigo tem por finalidade analisar a participação da Diocese de Roraima no processo de organização dos povos indígenas do estado. Não é intenção deste trabalho fazer uma apreciação de cunho eclesial, mas fundamentar a presença e a opção da igreja na luta pela promoção e valorização dos povos indígenas na Amazônia, especificamente em Roraima.

Mesmo tendo o clero uma participação político-pastoral desde a colonização da região, vamos configurar este artigo, tomando por referencial as mudanças ocorridas no modo de agir da igreja, a partir das proposições do Concílio Vaticano II (1962-65) e das Conferências Episcopais Latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979) que “revolucionaram” a ação evangelizadora da igreja.

Para consolidar uma opção pelos povos indígenas, identificados como vítimas da exploração, da qual a igreja passara a ser contrária, foi criado em 1972, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, principal setor da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) responsável pela promoção e valorização dos povos nativos.

O novo trabalho junto a estas minorias foi iniciado pela Congregação dos Missionários da Consolata no início da década de 70. Com a chegada do bispo prelado, Dom Aldo Mongiano, em 1975, a Prelazia tem sua ação impulsionada. O novo bispo foi “pressionado”, pelos missionários, a conduzir uma ação pastoral voltada preferencialmente para o trabalho com índios. A ação teve por diretrizes principais, a presença constante de missionários nas malocas, e investimento financeiro que teve como carro-chefe o Projeto do Gado.

* Estudante de Comunicação Social, UFRR

Agradecimento especial aos professores Roberto Ramos pela confiança e apoio e Alberto Chirone pela orientação indispensável.

Os índios passaram a ter uma nova organização, esta com características da sociedade “branca”. Como veremos a seguir, a mudança organizacional indígena foi necessária para garantir os direitos destes povos, pois o modo tradicional não conseguia fazer pressão frente ao Estado e setores privados da sociedade.

A Histórica Opção da Igreja pela Promoção Humana

Em 1891, em meio às lutas dos operários pelo reconhecimento de seus direitos, valorização do trabalho e dignidade da pessoa humana, o Papa Leão XIII escreveu a Encíclica *Rerum Novarum*, dando os primeiros passos da igreja para um compromisso com as camadas mais pobres, o que seria posteriormente denominado de Doutrina Social da Igreja. O sumo pontífice reconhecia as injustiças praticadas pela burguesia contra o proletariado, nas extensivas jornadas de trabalho da qual os trabalhadores eram submetidos. Este reconhecimento exigia um posicionamento do clero, diferente do assumido anteriormente, pois não era mais convincente dizer que o sofrimento era algo divino, visto que a busca da razão queria repostas concretas.

Nesse contexto, mesmo de forma modesta, a igreja manifesta uma opção “Divina” em defesa do proletariado da época. Como fundamentação bíblica, era possível argumentar a vinda do Cristo, que conforme a pregação da igreja veio ao mundo para libertar o “Povo de Deus” da escravidão para uma vida de paz, de justiça e fraternidade.

A opressão social não é aceitável, conforme a abordagem do Papa Leão XIII, pois evangelicamente, todos são filhos do mesmo Pai e desta forma todos iguais em direitos, não podendo haver opressores e oprimidos. É clara a preocupação do Papa na seguinte passagem da *Rerum Novarum*:

“...É a igreja, efetivamente, que haure no Evangelho doutrinas capazes de pôr termo ao conflito ou ao menos suavizar, expurgando-o de tudo que ele tenha de severo e áspero; a igreja que não se contenha com esclarecer o espírito de seus ensinamentos, mas também se esforça em regular, de harmonia com eles, a vida de costumes de cada um; a igreja, que, por uma multidão de instituições eminentes benéficas, tende a melhorar a sorte das classes pobres; a igreja, que, quer e deseja ardentemente que todas as classes empreguem em comum suas luzes e suas forças para dar à questão operária a melhor solução possível...” (Rerum Novarum, a igreja e a questão social, 1968:19).

Na Encíclica, o Papa também condena a exploração, já que vai de encontro à vontade divina: “...*Explorar a miséria e a pobreza, e especular com a indigência, são coisas igualmente reprovadas pelas leis divinas e humanas; que cometeria um crime de clamar vingança ao céu quem defraudasse a qualquer pessoa no preço dos seus labores*” (Rerum Novarum, A obrigação dos operários e dos patrões, 1968:23).

Passados 71 anos da Rerum Novarum, foi realizado o Concílio Vaticano II, onde a igreja concretiza de forma oficial e em nível mundial a Doutrina Social, como meio de contribuir na libertação do povo da escravidão. Escravidão identificada no desemprego ou subemprego, violência, negação aos direitos básicos como saúde, educação, etc. A partir do Concílio, o “Reino de Deus” deixa de ser um paraíso utópico para se transformar na renovação da sociedade, um paraíso terrestre, cuja construção seria um mundo sem opressores e oprimidos, onde todos viveriam fraternalmente.

Na América-latina, a igreja assimila a Doutrina Social na Conferência Episcopal de Medellín, realizada em 1968 (Medellín foi uma adaptação do Vaticano II para a realidade continental). Nesta conferência é valorizada ou definida uma opção preferencial pelos pobres ou empobrecidos, inseridos nas diferentes culturas e aí podemos citar as minorias étnicas (negros, índios...) e sociais como mulheres, jovens, etc.

A opção de Medellín foi um passo concretizado definitivamente na Conferência de Puebla, realizada em 1979. Neste momento histórico, a igreja não se restringe ao clero, ela é antes de mais nada POVO e, enquanto povo, está inserida na vida sócio-política e econômica. As lideranças da igreja devem inserir-se no meio das comunidades, priorizando os menos favorecidos, ou melhor, os desfavorecidos, agentes transformadores da sociedade. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) tiveram papel fundamental na organização popular e na inserção da igreja na vida social, onde a transformação da sociedade é algo urgente na construção do paraíso. “As CEBs representam um novo modo de ser igreja, com participação ativa de seus membros, realização de seu caráter comunitário e real empenho na transformação do mundo” (Cardeal Aluizio Lorscheider, Síntese do Documento de Puebla, 1979:07).

Da Igreja Tradicional ao Compromisso com o(s) Povo(s) Oprimido(s)

A igreja católica sempre esteve presente no processo de ocupação do Brasil, empregado pelos colonizadores portugueses. O primeiro passo foi o reconhecimento das nações indígenas e a sujeição destes povos aos portugueses e à religião católica. Com estas finalidades os missionários Carmelitas (1693) se estabeleciam nas aldeias, quando não fundavam as mesmas e começavam catequizar os nativos de forma a concretizar interesses pré-estabelecidos (CIDR, 1989).

A partir de 1909, a evangelização dos povos indígenas na região do Rio Branco (hoje estado de Roraima) ficou sob a responsabilidade da congregação Beneditina, que tinha como principal meta converter os índios em cristãos, através da pregação do catecismo e do evangelho nos moldes da igreja tradicional. (Lima, 1993).

O Estado teve participação expressiva no processo de intervenção frente aos povos indígenas. Com uma política de caráter integracionista é possível perceber a idéia de ocupação do espaço geográfico, posteriormente forjada numa ideologia de segurança e soberania nacional frente à ocupação estrangeira.

Com a chegada dos Missionários da Consolata em 1948, a igreja inicia a implantação de escolas religiosas em diversas malocas. Somente na região dos índios Makuxi e Wapichana, existiam 11 escolas católicas dirigidas por professores não-índios formados na escola da prelazia em Boa Vista.

O contato dos nativos com os “invasores ditos civilizados” levou à supremacia da segunda cultura sobre a primeira, fazendo com que as comunidades perdessem gradativamente sua identidade. Fato possível de ser constatado quando os mesmos não assumem em muitos casos, nos dias de hoje, suas origens: tradições religiosas, costumes, alimentação, entre outras.

Com a presença de grandes e pequenos proprietários rurais, as terras indígenas foram cercadas (algo novo), dando espaço ao gado, e “obrigando” os índios a trabalharem nas fazendas por baixos salários ou simplesmente pela alimentação e/ou bebida (cachaça) disseminada entre os índios como forma de pagamento ao trabalho semi-escravo.

A igreja católica nesse momento histórico foi omissa à problemática indígena, ou “contribuiu” para que estes fossem explorados. A idéia de fraternidade entre os povos era pregada para manter um povo submisso ao outro, dando a entender uma paz (superficial) onde a justiça e igualdade cristã não prevaleciam.

Com as mudanças no modo de ser e agir da igreja, a partir do Vaticano II e da Conferência de Medellín, os missionários da então prelazia de Roraima, sob forte influência da Teologia da Libertação, começam a reformular sua atuação frente aos povos indígenas, abrindo mão da conversão dos povos para uma organização concreta que os tirassem da condição de objetos, transformando-os em sujeitos de sua própria história.

A “nova” igreja católica, tomando por referências as proposições de Medellín, começa então a contribuir de forma significativa na construção de uma organização indígena autêntica, onde os próprios índios traçariam para eles e frente à sociedade “dita civilizada”, os melhores rumos (dentro de sua visão de mundo), a seguir.

É expressiva a contribuição da “nova igreja católica” no início da década de 70, na organização dos povos indígenas principalmente no aspecto metodológico/organizacional, contribuindo na mobilização dos povos na tentativa de garantir os direitos que lhe são assistidos pela Lei federal.

Os missionários mudam sua atuação em três pontos principais a saber: a) **Geográfico** - o padre não faz mais a celebração na fazenda e sim na maloca, por não ter esta o espírito comunitário (A igreja - templo - era essencialmente do fazendeiro). Até o final dos anos 60, os missionários faziam a chamada Pastoral da Desobriga.¹ A partir daí o missionário (que antes morava na capital Boa Vista) passa a morar nas malocas. Foram implantadas as missões religiosas do Maturuca, Catrimani, Taiano e Surumu, com presença permanente do sacerdote. “A partir de cada missão” surgiram posteriormente os conselhos regionais. b) **Social** - A igreja passa a trabalhar diretamente com os índios, investindo na formação de lideranças indígenas, com realização de cursos para tuxauas, professores, etc, e investimentos econômicos, principalmente com o projeto do gado. E c) **Teológica** -

¹ A Pastoral da Desobriga era o trabalho desenvolvido pelo sacerdote até o final dos anos 60. Consistia em longas viagens onde eram “distribuídos” os sacramentos.

A mudança teológica consiste na opção evangélica preferencial pelos pobres apresentada pelo Papa Leão XIII, onde o Reino de Deus é de todos, mas, preferencialmente dos oprimidos.

Os principais responsáveis pelo novo modo de ser da igreja diante das comunidades indígenas foram os missionários da Consolata Jorge Dal Ben, Lírio Girardi, Luciano Stefanini, Guilherme Damiuli e João Saffirio, os Irmãos Francisco Bruno e Carlos Zaquini, além de leigos do MLAL (Movimento Latino Americano LAICI), Vincenzo Pira, Emanuele Amodio e Alberto Chirone.

O bispo da época, Dom Servilho Conte, não assumiu por completo o trabalho feito pelos missionários junto aos índios, sendo de certa forma omissos, o resultado é que o trabalho em nível de Prelazia foi bastante modesto, mesmo com uma atuação efetiva de conscientização nas malocas. Com a saída de Dom Sevilho, o novo bispo, Dom Aldo Mongiano (1975), é pressionado pelos missionários a assumir a causa indígena em nível de Prelazia, pois queria resolver os impasses da questão indígena através do diálogo entre fazendeiros, governo, índios e igreja, o que, conforme constatado pelos missionários, não era mais possível, pois era preciso um posicionamento radical em defesa das vítimas da exploração. Em entrevista com o Padre Lírio Girardi (18/04/1996) foi possível constatar essa postura de Dom Aldo. *“Dom Aldo veio de uma experiência de Moçambique, onde a igreja e o Estado andavam junto. Ele quando chegou achava que (mesmo a CNBB tendo rompido com a ditadura) o diálogo entre igreja e Estado ainda era possível”*.

Esta nova postura da igreja levou os índios a uma tomada de consciência para lutar principalmente por uma organização autêntica e pela autodeterminação. O despertar para a tomada de consciência para organização efetiva culminou na primeira Assembléia Regional dos Tuxauas realizada em janeiro de 1977 na Missão Surumu, com total apoio da Prelazia e do Conselho Indigenista Missionário. No segundo dia da Assembléia, por repressão do governo, através da polícia militar, juntamente com a FUNAI, a Assembléia foi dissolvida e os índios mandados embora para suas malocas. O presidente da FUNAI (órgão federal, com a missão de dar apoio aos índios) tentou tirar da Assembléia o presidente do CIMI, Dom Tomás Balduino. O Bispo Dom Aldo (anfitrião do encontro) disse que se tirassem seu convidado teriam que tirá-lo também. Com isso, para evitar um atrito político com a igreja, Dom Tomás ficou, mas a Assembléia foi destituída.

Conforme o relato do Padre Lírio Girardi, a tomada de consciência por parte dos índios para a necessidade de uma organização autêntica culminou com ato autoritário da FUNAI, na dissolução da Assembléia do Surumu. *“Quando eles (índios) viram que a FUNAI usou de autoridade contra eles, para impedir que a igreja estivesse presente e que ao mesmo tempo, eles pudessem se reunir, eles pensaram, ah!... nós não podemos nos reunir aqui?, pois vamos nos reunir em nossas comunidades, em nossas regiões! Foi daí que começa nascer a idéia da necessidade de se unir”*.

Na Assembléia Diocesana de Pastoral em 1978, que contou com expressiva participação de lideranças indígenas, a prelazia de Roraima fez a opção preferencial pelos índios e escolheu a Pastoral Indigenista como prioridade. No ano seguinte, em 1979, ocorreu a divisão pastoral da Prelazia em ÁREAS, quando nasceu a Área Norte ou Indígena, coordenada pelo Sacerdote Luciano Stefanini, um dos precursores do trabalho feito pela Congregação dos Missionários da Consolata.

A prelazia desenvolveu sua opção, a partir da presença significativa de missionários nas malocas (presença essencialmente formadora e denunciadora), e no investimento de recursos econômicos que pudessem responder às necessidades concretas das comunidades, como o *projeto das ferramentas*, que visava proporcionar aos índios material necessário para aumentar as roças e cercá-las, e *projeto do gado*, que tinha a finalidade de recuperar a terra ocupada pelo gado do fazendeiro, como veremos a seguir.

Projeto do Gado: “uma vaca para o índio”

O projeto econômico do gado, idealizado e liderado pela diocese, foi o de maior peso político na luta do movimento indígena em Roraima. Foi constatado que o índio havia perdido sua terra para o gado do fazendeiro, que ocupava a terra com o aumento no número do rebanho, ou com novas propriedades e conseqüentemente novos animais. O boi que antes era temido por tomar a terra, agora passa a ser um aliado na conquista dessa mesma terra. O objetivo do projeto foi prioritariamente garantir a ocupação da terra pelo índio, pois “gado era sinônimo de terra”, além de servir de alimento e integração entre as malocas.

A igreja repassava o gado depois que a comunidade se preparava e era tomada a decisão coletiva de seguir o estatuto, aprovado pela FUNAI e diocese. É importante ressaltar que uma vez doado o gado não mais voltaria ao domínio da diocese. Cada maloca recebia 52 cabeças, que ficariam sob sua responsabilidade por um período de 5 anos, quando era repassada a mesma quantidade a outra maloca e esta ficava com o excedente.

A diocese conseguia os recursos para a compra do gado, através de campanhas financeiras internacionais, ocorridas na Europa, principalmente na Alemanha, Itália, Espanha e Portugal. Algumas dioceses da região Sul do Brasil também contribuíram financeiramente com o projeto. A igreja introduziu em aproximadamente 130 malocas mais de 8 mil cabeças bovinas, numa tática que surtiu o efeito esperado, pois no início do projeto, no final da década de 70, segundo estimativas da pastoral indigenista, havia na área dos índios Makuxi e Wapichana, aproximadamente 200 posses, hoje o número é de pouco mais de 50 fazendas, chegando a aproximadamente 100 posses.

A presença do rebanho não representou um choque cultural para as comunidades, pois os índios há alguns anos trabalharam nas fazendas como vaqueiros e eram acostumados a cuidar do gado. O que coube a diocese neste momento foi “ensinar” os índios a administrarem o rebanho, pois isso antes, era função exclusiva do fazendeiro.

O modo de organização indígena após a contribuição da igreja

Para fazer frente ao processo de ocupação das terras indígenas, empregado por fazendeiros, garimpeiros e pelo Estado, este com uma política de caráter integracionista entre as sociedades envolvidas, balizada na ideologia da ocupação estrangeira, surge nas comunidades a necessidade de uma organização capaz de frear este processo e exercer pressão para garantia de seus direitos.

A “nova igreja católica” sofreu forte pressão do Estado, que era contrário à sua presença junto aos povos indígenas. A igreja por sua vez se reservou a reprovar as ações do estado *“tendo em vista contribuir para superação da política oficial, de cunho integracionista, dimensionando-a na perspectiva de colocá-la*

(igreja) como mediadora dos interesses voltados para a autodeterminação destas minorias” (Lima, 1993:13).

A partir da formação recebida, as lideranças das malocas começaram a se unir e a reunir-se em Assembléias anuais. Como a primeira Assembléia foi dissolvida pela FUNAI, devido a presença de missionários, os líderes resolveram se organizar nas próprias malocas. Assim nasceu em 1980, na maloca do Maturuca, o Conselho Regional das Serras. Em 1984, são criados os Conselhos Regionais nas regiões do Taiano, Surumu, Baixo Cotingo, Serra da Lua, Amajari e Raposa. Com a união dos Conselhos foi criado, em 1987, na décima Assembléia Geral dos Tuxauas, realizada na Missão Surumu, o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), hoje CIR - Conselho Indígena de Roraima, a maior representação política dos índios que conta com apoio da diocese de Roraima. A entidade nasceu com o objetivo de defender os direitos dos índios e da comunidade indígena, estabelecidos em Lei, estimulando a autonomia cultural, econômica e social dos povos.

A estrutura organizacional do CIR definida nos moldes da sociedade “branca” é a seguinte: a) Assembléia Geral dos Tuxauas, que acontece anualmente, b) Coordenação Ampliada - Formada por dois representantes de cada Conselho Regional, c) Coordenação - Eleita na Assembléia Geral e d) Conselhos Regionais - Formado pelas malocas, a partir de cada região.

Algumas organizações, independentes e até opositoras ao trabalho do CIR, surgiram ao longo do processo. Em 1989, foi criada no Rio de Janeiro, a APIR (Associação dos Povos Indígenas de Roraima), por influência da diretora do Museu do Índio do Rio de Janeiro, aspirante à Presidência da FUNAI, com o apoio de membros dissidentes do CIR. A Associação desenvolve seus trabalhos na região de São Marco e parte do Taiano. Por influência do Conselho e a ele vinculada nasce em 1989, durante Assembléia dos Professores Indígenas na Missão Surumu, a OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima). Surgiram ainda a ARIKON (Associação dos Índios do Rio Quinô, Kotingo e Norte de Roraima), entidade que congrega índios, garimpeiros e fazendeiros e a SUDIUR (Sociedade da União e Desenvolvimento dos Índios de Roraima), que conta com forte apoio do governo estadual.

Pastoral indigenista: uma nova postura

Com a consolidação das organizações indígenas, principalmente do Conselho Indígena de Roraima, a diocese passou a desenvolver um trabalho basicamente de assessorias. Segundo Dom Aldo Mongiano “não são os ‘brancos’ que vão resolver os problemas dos índios, mas eles próprios” (CIDR, 1989). Dessa forma, o objetivo geral da pastoral indigenista passou a ser o de “*Apoiar o processo de autonomia econômica, social e cultura dos povos indígenas de Roraima, e o nascimento de uma Igreja com rosto indígena, assumindo os desafios da inculturação e do diálogo interreligioso, fortalecendo as organizações e alianças destes povos*” (Pastoral Indigenista, 1996).

A nova política indigenista da igreja estabeleceu as seguintes prioridades: a) Terra e Auto-sustentação - para que as comunidades indígenas consigam a demarcação de suas terras e retirada dos invasores; b) Organização Indígena - para que as comunidades e lideranças percebam a importância e necessidade de valorização de suas organizações; c) Inculturação da fé e diálogo interreligioso - identificar e valorizar as manifestações religiosas dos povos indígenas assumindo os desafios da inculturação e o diálogo interreligioso; d) Saúde e Educação - buscar alternativas que proporcionem saúde integral aos índios e uma educação que respeite a cultura, através de projetos de escolas bilingües que atendam às suas necessidades, além de dar continuidade à formação e articulação dos professores indígenas e organizações; E) Formação e Informação - promover, em parcerias, cursos, treinamentos, além de divulgar e denunciar a violência contra os povos assim como a sua riqueza cultural.

A diocese com a nova postura, incentiva os índios a serem os protagonistas na luta pela garantia de seus direitos, se colocando sempre com um auxílio efetivo a estes povos.

Conclusão

Este artigo procurou mostrar a participação da diocese de Roraima, no processo de organização, promoção e valorização, dos povos indígenas do estado.

Constatamos que no início da década de 70, a igreja renunciou ao trabalho de conversão dos índios em cristãos para ajudá-los na conquista de seus direitos. O trabalho foi iniciado pela Congregação dos Missionários da Consolata, seguindo as proposições do Concílio Vaticano II (1962-65) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968), que revolucionaram a ação evangelizadora da Igreja Católica, concretizando numa opção preferencial pelos pobres, confirmada na Conferência de Puebla (1979).

A diocese teve seu trabalho impulsionado junto às comunidades indígenas, com a chegada do Bispo Dom Aldo Mongiano em 1975, sendo que três anos depois fez-se na Assembléia Diocesana de Pastoral, a opção preferencial pelos índios e a pastoral indigenista passou a ser prioridade.

A ação dos missionários teve duas diretrizes principais, a formação de lideranças e investimentos financeiros, através de projetos econômicos, principalmente o projeto do gado.

A contribuição da igreja foi fundamental para a organização dos povos indígenas do estado. Atualmente, a principal entidade representativa dos índios de Roraima é o CIR, fortemente vinculado à diocese, entidade sempre presente na luta pela garantia da sobrevivência dos povos indígenas.

Bibliografia

CENTRO DE INFORMAÇÕES DA DIOCESE DE RORAIMA.
Coleção Antropológica. Boa Vista, 1989. nº 1.

PAPA LEÃO XIII. **Rerum Novarum.** São Paulo: Paulinas, 1968.

LIMA, José Nagib da Silva. **Educação Indígena em Roraima.**
Roraima. Boa Vista: s.ed. 1993.

LORSCHIEDER, Cardeal Aloízio. Síntese do Documento de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1979.

PASTORAL INDIGENISTA. Planejamento 1996. Boa Vista, 1996. mimeografado.

Estratégias Holoergonômicas para o Desenvolvimento da Atividade Ecoturística no Estado de Roraima: contribuição das Novas Tecnologias ao Setor Turístico

**Guido Nunes Lopes
Alberto Chirone***

Contexto.

A presente “short communication”, apresenta uma proposta de pesquisa de doutoramento em desenvolvimento sustentável do trópico úmido, como uma das contribuições sociais dos docentes dos “Centros de Ciências e Tecnologia” e de “Ciências Sociais e Geociências” da Universidade Federal de Roraima, ao desenvolvimento do Estado de Roraima, através da implantação do ecoturismo.

O modelo que se pretende elaborar é holoergonômico, pois visa à organização sistemática das atividades antrópicas em função do fim proposto e das relações entre o homem, a máquina e o ambiente. Procurando tecnologias alternativas não predatórias, que possibilitem o relacionamento mais harmônico entre o homem e o habitat.

O modelo de desenvolvimento da Amazônia, socialmente desejável é sustentável (HARKAVY, 1992; BRASIL 92, 1992; BROWN, 1990). Assim como, capaz de conciliar o crescimento econômico com a conservação e preservação do meio ambiente (SUDAM, 1993), através de estratégias assentadas na formação de recursos humanos e no investimento em ciência & tecnologia. Porém, não fecha-se a questão sobre o assunto, pois no decorrer da pesquisa, pretende-se aprofundar na discussão metodológica do ambientalismo e do desenvolvimento sustentado, como norteia Gustavo Lins Ribeiro (RIBEIRO, 1991).

Na visão antropológica, promover o aprimoramento tecnológico é axioma paradigmático para o desenvolvimento sustentável (SUDAM, 1993; CORPAM / SCT, 1991) e holístico, proporcionando ações concomitantes com as comunidades locais, tais como : índios e

* Professores da UFRR.

camponeses, incentivando o resgate cultural que valorize as atividades tradicionais produtivas. Mas que, mantendo as características originais, permita o escoamento da produção e consequente difusão dos aspectos culturais específicos das populações envolvidas. Para termos uma idéia concreta, do grande potencial de distribuição de produtos naturais no mercado internacional, podemos citar o caso específico da Itália (LIBERETÁ, 1995, N°1 e N°6). Neste país se encontram três grandes organizações: Agci; Confcooperative; Lega Nazionale delle Cooperative e Mutue, que produzem e distribuem produtos cooperativados naturais, seguindo rígidas normas de qualidade total. O referido setor cooperativo italiano é formado por 80 mil empresas, com 8 milhões de sócios e quase 500 mil trabalhadores envolvidos, essas empresas são interligadas com outras similares dos países da União Européia. Caso as comunidades roraimenses se organizem em cooperativas, o que poderia ocorrer com o assessoramento das empresas italianas, os produtos materiais (geléias, doces em caldas, queijos e etc) e ideais (mitos, lendas, danças e rituais, produzidos em livros, vídeos, cartões postais, revistas bilíngües, páginas multimídia em HTML, entre outras vinculações) poderiam entrar no mercado internacional, constituindo em importante atrativo turístico.

A contribuição da Física ao desenvolvimento tecnológico é proporcionada, desde a sua estruturação como ciência, além do mais, tem ajudado ao desenvolvimento das demais áreas do conhecimento humano (CAPRA, 1982). Podemos citar a descoberta de lunetas, telescópios e astrolábios e etc, que proporcionaram as grandes navegações do período mercantilista, permitindo aos europeus descobrir outros continentes. Modernamente, com o advento dos cabos transcontinentais de fibras ópticas, leitura e gravação óptica por raio laser, chipers obtidos por integração em ultra larga escala, novos materiais, satélites e etc, estamos assistindo a uma verdadeira revolução tecnológica que, segundo Nicholas Negroponte (ALCANTARA, 1995), cresce a ritmo exponencial. Para termos uma idéia quantitativa (EXAME INFORMÁTICA, 1995), a rede Sabre, fundada pelo consórcio “ IBM ” com a “ American Airlines ”, em 1959, interliga, hoje, 210.000 terminais plugados a 29.000 agências de viagens em 74 países, acessando mais de 700 companhias aéreas, 22.000 hotéis, 60 locadoras de automóveis nos cinco continentes, além de prestar serviços, tais como: reservas de cabines em navios e/ou trens, compra de ingresso para espetáculos teatrais, entre outros. Assim, a contribuição desta pesquisa sobre ecoturismo, proporcionará

a implantação de uma estrutura turística que, usufruindo das tecnologias mais avançadas, permitirá ao mesmo tempo o conhecimento do habitat e da cultura autóctona de determinadas áreas da Amazônia, como por exemplo o Estado de Roraima, sem gerar choques sejam ambientais e/ou culturais, projetando o ecoturismo em Roraima no Cenário Internacional.

No setor turístico, os anos 90 representaram a tomada de consciência crítica sobre a importância da questão tecnológica, levando em conta o impacto ambiental. É paradigma estabelecido, que a concepção de turismo no Brasil precisa se modernizar em harmonia com a natureza. Seja para gerar espaço junto aos demais setores produtivos, seja para canalizar divisas do exterior. O ecoturismo em Roraima tem que encarar de frente, e com coragem, o problema oriundo da falta de qualidade em serviços e produtos.

A grande dificuldade, em nosso entendimento, é que a modernização tem um custo. Qualidade em serviços e produtos, conquista-se com investimentos na formação de recursos humanos qualificados e muita pesquisa científica, sistematicamente coordenada para a geração de "know how" tecnológico. No Estado de Roraima, o custo para modernização é incompatível com as disponibilidades financeiras dos reduzidos setores turístico, industrial e comercial (SEBRAE/RR, 1992-3). É diante deste quadro, que a presente pesquisa surge como contribuição adequada para os imprescindíveis ajustes exigidos pela moderna organização ecoturística.

A integração cooperativa Universidade - Setor Produtivo, é absoluto sucesso nos países mais avançados, pois o custo da produção e transferência do "know how" é relativamente baixo, quando o acesso a novas tecnologias e processos industriais são operacinalizados e otimizados, através de projetos totalmente voltados para atender às necessidades específicas do setor produtivo. Na região Sul, Sudeste e Centro-Oeste do Brasil, a referida integração é realidade, porém na região Norte e Nordeste, ainda é um sonho a concretizar-se.

Seguindo as diretrizes da Comissão Coordenadora Regional de Pesquisa na Amazônia (CORPAM), que estabeleceu uma política de pesquisa e de formação de recursos humanos qualificados para a Amazônia (CORPAM/SCT, 1991); foi elaborado o presente "short communication", cujas hipóteses de trabalho detalharemos a seguir.

Estratégias Holoergonômicas.

Por localização geo-política, o Estado de Roraima se encontra em situação peculiar, apresentando algumas potencialidades turísticas, tais como: proximidade com países latinos e caribenhos, facilitada pela via de acesso através da estrada BR-174 Boa Vista (Roraima / Brasil) - Santa Elena de Uairén (Bolívar / Venezuela); rota natural de escoamento ao oceano atlântico, através do Porto de Georgetown na República Cooperativa da Guiana; exuberante beleza natural, constituída por inúmeros ecossistemas florestais e não florestais, tais como : florestas tropicais primária e terciária, savanas, pântanos-zonas alagadas, zonas de desertificação, serras e tepuis, lagos, arquipélagos e rios; proximidade com o parque industrial da Zona Franca de Manaus; proximidade com a Zona de Livre Comércio em Miami nos Estados Unidos; proximidade com a Zona de Livre Comércio da Ilha de Margarita na Venezuela; proximidade com a Zona de Livre Comércio do Panamá; proximidade com a Zona de Livre Comércio Holandês da Ilha de Aruba; existência de duas Zonas de Livre Comércio, a de Boa Vista e a de Bonfim a serem implantadas no Estado de Roraima; proximidade com a Zona de Livre Comércio de Lethen na República Cooperativa da Guiana; sítios arqueológicos como a Pedra Pintada, Pedra Pereira, etc e edifícios da primeira colonização; produção de objetos artesanais pelas etnias indígenas, localizadas no Estado, entre outras.

Por meio de projetos, articulados pelas Agências de Fomento Nacionais e Internacionais ao desenvolvimento da tecnologia turística, dentro do âmbito do presente projeto, a Universidade Federal de Roraima terá condições de proporcionar a seus discentes e docentes, estágios supervisionados que permitam a adequação complementar de sua formação acadêmica, quer seja na graduação, quer seja na pós-graduação. Pesquisas serão realizadas em função de necessidades turísticas concretas, como o aperfeiçoamento de produtos já existentes, o lançamento de novidades em produtos e em serviços exigidos pelo mercado da região. Além disso, decorrente ao envolvimento no dia-a-dia da indústria, docentes e discentes tomam consciência da situação do mercado de trabalho local, nacional e internacional, podendo fazer com que seus objetivos profissionais e os interesses do setor turístico possam ser conjugados.

A informação é hoje, uma necessidade capital para o desenvolvimento da produção de conhecimento, da pesquisa científica e da geração do bem estar social (BELTRÃO, 1992). Universidades e Institutos de Pesquisas não podem prescindir desta ferramenta para a realização de seus projetos. Justifica-se, portanto, a plugagem à Rede Verde ou APC (Nodo AlterNex, criado pelo Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas - IBASE, juntamente com a Associação para o Progresso das Comunicações - APC), à Rede Nacional de Pesquisa (a espinha dorsal da INTERNET no Brasil), à rede Sabre (IBM-American Airlines) e o acesso ao Sistema de Informações da Amazônia (SIAMAZ / UNAMAZ).

Predende-se utilizar as Redes de Comunicações para construir e sistematizar dados sobre os seguintes itens: Entidades que operam no ecoturismo; coleta de dados sobre experiências ecoturísticas realizadas e em andamento; estudos das experiências específicas em ecossistemas similares aos que se encontram nos trópicos; elaboração de modelos de estruturas ecoturísticas a serem implantadas em Roraima; elaboração de uma página multimídia em linguagem HTML (Hypertext Markup Language) da Web (World Wide Web ou WWW) sobre Roraima com imagens digitalizadas; abrir fórum de debates nas seguintes redes: INTERNET/Web, Rede Verde/Nodo AlterNex, PeaceNet, EcoNet, HorneoNet, GreenNet, FredsNet, Pegasus e Nicarao sobre ecoturismo e/ou participar de fórum similares, caso existam. Pretende-se incluir, pelo menos uma agência de turismo em Roraima na rede Sabre.

Bibliografia.

ALCÂNTARA, E. **A Rede que Abraça Todo o Planeta**, VEJA, edição nº 1381, 1995. ano 28, nº 9, pp. 48 - 58.

BELTRÃO, J.F. e Villas, R.N. (orgs.). **Ciência e Tecnologia : desafio amazônico, série cooperação amazônica**. Belém: Editora UFPA, 1992. v. 9.

BRASIL 92 : perfil ambiental e estratégias / Governo do Estado de São Paulo, Secretaria Nacional do Meio Ambiente, SEMAM, São Paulo.

BROWN, L.R.(org.). Salve o Planeta! Qualidade de Vida 1990: um relatório do WorldWatch Institute. São Paulo: Editora Globo, 1990.

CAPRA, F. O Ponto de Mutação : a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

CORPAM / SCT. Plano de Ciência e Tecnologia para a Amazônia. Belém: Editora UFPA, 1991.

EXAME INFORMÁTICA (1995), 116 ed., 1995. ano 10, 170p, pp. 73-74.

HARKAVY, A.(org.) United Nations Conference on Environment and Development: the final effort, National Wildlife Federation CAPE '92, Rio de Janeiro, 1992.

LIBERETÀ - mensile delle SPI-CGIL (1995), anno XLV, N°1/gennaio, pp.88.

LIBERETÀ - mensile delle SPI-CGIL (1995), anno XLV, N°6/giugno, pp.36-37.

RIBEIRO, L.G. Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado: nova ideologia / utopia do desenvolvimento. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1991. n° 34, pp 59-101.

SEBRAE/RR. Cadastro Empresarial de Roraima 1992-1993, v. II.

SUDAM. Estudo do Ambiente Externo e das Prioridades de Ciência e Tecnologia na Amazônia, Brasília: Relatório da comissão de assessoramento do plano estratégico do INPA e do MPEG, 1995.

A SEMÂNTICA DO PODER

Alfredo Ferreira de Souza*

1. A ONTOLOGIA DO PODER - ATO E POTÊNCIA

A δυναμις Como Potência Política

Sempre que se observa a natureza, principalmente os animais que dela partilham, notamos um comportamento comum a todas as espécies: a atitude de dominação. Quer pela liderança no grupo, quer pela posse da fêmea, quer pela autonomia territorial, os animais sempre descortinam este comportamento que também faz parte do cotidiano do homem sociabilizado, é como afirma Azambuja (1985:48): *“A essencialidade do Poder nos grupos humanos é um fato. Homem, sociedade e poder é um trinômio indestrutível. Sempre existiu e provavelmente existirá sempre.”*

E tal comportamento humano configura-se como objeto de estudo, não só da filosofia, bem como da sociologia política. Trata-se do *Poder*.

Mas o que vem a ser este assunto tão comum na prática e tão complexo como objeto de estudo?

O primeiro passo a ser dado, não por ser o mais importante mas por ser mais abrangente, deve ser a análise ontológica referente ao *poder*. Os antigos gregos já partilhavam desta preocupação e supunham que a base deste estudo centrava-se na *δυναμις*, que codificava desde Homero a potência, não só natural e bélica, como também política. Claro que os sábios gregos, ao centrar suas preocupações no conhecimento político, associavam esta potência à *εξουσια* que deliberava o livre arbítrio do detentor da *δυναμις*, configurando o dueto completo ao poder do soberano. Em outras palavras, o poder político deveria existir entre esta relação, sendo que, o *start* dava-se por meio da potência. Para esclarecer melhor citarei a

* Professor da UFRR.

afirmação de Lebrun (1991:48) que diz: “*A [δυναμις] (...) é a capacidade de efetuar um desempenho determinado, ainda que o ator nunca passe do ato [ergon]*”

Não é difícil perceber a grande preocupação da antiga filosofia em fazer a distinção entre o *ato* e a *potência*. Mesmo Aristóteles, que admirava a poesia e reconhecia na dialética o início verossímil ao verdadeiro conhecimento, ainda assim afirmava que o entendimento perfeito da obra encontrava-se no artífice, ou seja, na *μαθεμα* - combinação do conhecimento ao universal e estático. Daí a necessidade de se ver o *poder* como uma característica desassociada da ação, como se fosse uma virtude (ou tirania) divina.

É por isso que neste contexto Aristóteles contraria a sofocracia de Platão taxando-a de inumana e impraticável, considerando que a *δυναμις* e a ética andam de mãos dadas, ou ainda, configuram-se em uma simbiose indelével que, por sua estrutura, contribui a uma feliz utilização do *poder*, independente do sistema aplicado (monarquia, aristocracia ou politéia). Um outro aspecto preeminente em Aristóteles é a necessidade da *φιλια* como objeto agregador entre os cidadãos liderados; trocando em miúdos, isto quer dizer que a base desta teoria pode ser também entendida no famoso *Pacto Social* discutido no final da Idade Média e início da Idade Moderna (assunto que discutiremos mais adiante). A única diferença entre a *φιλια* de Aristóteles e o *Pacto Social* na transição entre a Idade Média e a Idade Moderna está no empirismo deste e a ontologia aristotélica daquele.

Sendo assim poderíamos resumir o sentido do termo *poder* na antiguidade como a potência que dá ao seu detentor a liberdade da liderança que deve usar como cânon à preocupação normativa. Quanto a isso Paulo Bonavides (1994:106) afirma: “...o *poder* representa sumariamente aquela energia básica que anima a existência de uma comunidade humana num determinado território, conservando-a unida, coesa e solidária.”

Portanto, o *poder* é a faculdade de se direcionar as decisões em nome da coletividade.

A Visão Continua

Há um aspecto interessante a se perceber, ou seja, mesmo em cientistas políticos atuais com toda contingência histórico-contextual,

a tendência continua em ver o *poder* como a *δυναμις* que permeia a *εξουξια* da liberdade de decisão que, por sua vez, atua pela determinação da *φιλια* agregadora e reguladora da sociedade. Para exemplificar melhor, vejamos um exemplo prático dado por Lebrun (1991: 11-12):

“Se, numa democracia, um partido tem peso político, é porque tem força para mobilizar um certo número de eleitores. Se um sindicato tem peso político, é porque tem força para deflagrar uma greve. Assim, força não significa necessariamente a posse de meios violentos de coerção, mas de meios que me permitam influir no comportamento de outra pessoa. A força não é sempre (ou melhor; é raríssimamente) um revólver apontado para alguém; pode ser o charme de um ser amado, quando extorque alguma decisão (...). Em suma, força é a canalização da potência, é a sua determinação.”

Tal visão ainda ocorre subliminarmente por que ao longo da Idade Média, com a virtude cavaleiresca, a visão era de que o *poder* possuía origem sumariamente divina. E na Idade Moderna, onde o conhecimento religioso perde espaço para o conhecimento factual, o *poder* continua sendo a potência que emana de fatores bem definidos como a persuasão, a fortuna, a coerção, a brutalidade, etc. A única coisa que muda é a origem ou o responsável por este poder que continua na mesma dimensão contextual. Vale ressaltar que o positivismo errou ao colocar todos os objetos do conhecimento no andar positivo cientificista, tal aspecto, por exemplo, não ocorre com a definição do *poder*.

Concluindo, a grande discussão permeia a indagação da mola propulsora do *poder* que inclui a força, a lei ou palavra, a propaganda, a ideologia; mas seria o *poder* movido por algo? Ou ele mesmo move o ato da liderança? Esta pergunta irá obter várias respostas dependendo da subjetividade daqueles que a respondem.

2. A SECULARIZAÇÃO DO PODER

O Poder Utilitarista¹

Até agora vimos o *poder* pelos óculos da ontologia onde basicamente se pensava, na filosofia antiga e medieval, que o *poder* tinha origem divina (algo que eu particularmente também creio) e que deveria existir como meio de buscar a felicidade do povo. Quanto a isso Aranha (1992:154) diz:

“Tanto na teoria da política romana - como a de Cícero, ainda na Antiguidade - quanto a teoria política medieval, é mantida a preocupação normativa que prevalece no pensamento grego. Nesse sentido, também na Idade Média se busca definir as virtudes do rei justo e bom.”

Mas com as grandes transformações renascentistas e da Idade Moderna no desenvolvimento das cidades, as monarquias absolutistas, o fortalecimento da burguesia e a preocupação com o conhecimento experimental em detrimento do conhecimento espiritual, a concepção do *poder* cria um novo ramo de estudo desligado das conjecturas universalmente dogmáticas bem como dos credos, passando a ter autonomia como ciência política que passa a ver o poder secularizado e profano. Sem sombra de dúvidas Maquiavel é um dos grandes parâmetros a esta nova tendência no século XVI como afirma ainda Maria Lúcia Aranha (1992:155): “Enquanto a política tradicional buscava descrever o bom governo dando as regras do governante ideal, Maquiavel verifica com toda crueza como os homens governam de fato.”

Percebe-se que a nova visão do *poder* deixa de ser divina e etérea passando a ser relatada em seu *modus operandi*, revelando toda sua cruel engrenagem e violência característica da época.

Neste aspecto Maquiavel (1960: 96) revela o segredo de se ter e como manter o *poder* através de meios totalmente diferenciados do que se pensava até então. Vejamos o que ele afirma:

“...um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir. Se os homens todos

¹ Não confundir com o Utilitarismo Liberal de James e John Mill no século XIX.

fossem bons, este preceito seria mau. Mas, dado que são pérfidos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles. (...) Contudo, o príncipe não precisa possuir todas as qualidades [da virtude] (...), bastando que aparente possuí-las. Antes teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que, aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo: de um lado, parecer a ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religiosos, e do outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não ser, torne-se o contrário."

Duas coisas importantes devemos ressaltar aqui. Primeiro o abandono do poder normativo onde não deve existir nenhuma regra preestabelecida ou sumariamente dedutiva com base na moral aristotélica, e; segundo, o poder deve acompanhar o curso natural do homem, em outras palavras, o *poder* deve ser totalmente utilitarista em detrimento do realismo utópico até então desenvolvido.

Maquiavel não apóia em sua visão um *poder* tirano e caprichoso, mas sim um *poder* que utiliza-se de um utilitarismo exacerbado onde tudo pode ser feito para sua sobrevivência.

O Poder Contratualista

Se no final do século XV e início do século XVI o *poder* já é visto inteiramente profano, no século XVII a situação estava mais calorosa. A autonomia do *poder* nos Estados absolutos da Europa começava a ser corroído pelos ideais burgueses e o liberalismo. Neste contexto criou-se a necessidade de se legitimar o *poder*, ou seja, de respaldá-lo eficazmente. Mas esta legitimação não foi e nem deveria ser embasada na autoridade divina - o que, na visão dos filósofos da época, seria um retrocesso; nem mesmo no utilitarismo maquiavélico e sim no contratualismo. Daí surge o chamado *poder* contratualista.

O grande responsável por este argumento foi Thomas Hobbes e o seu *Leviatã*. Para ele os homens não são naturalmente aptos a viverem socialmente a não ser pelo pacto. Esta visão do *poder* é surpreendente porque coloca-o sobre a sociedade de fato mas também, de certa forma, de direito. Vejamos o que o próprio Hobbes (1991:33) diz a respeito:

“É como se cada homem dissesse a cada homem: ‘Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações’. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama República, em latim civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã (...) O depositário desta personalidade [Leviatã] é chamado soberano, e dele se diz que possui poder...”

Este *poder* foi caracterizado como um grande corpo formado por indivíduos vorazes como *lupus* que abdicam de seus direitos para serem regidos por um único homem ou assembléia de homens². Tal *poder* concede ao soberano total *εξουσία* para a formulação de leis, julgar, guerrear, punir, galardoar, censurar, etc. Ao comentar este assunto Lebrun (1991: 33-34) afirma:

“Assim, não há comunidade sem unificação - não há unificação sem soberania, mas também não há soberania sem poder absoluto (que não está submetido a nenhum outro) e perpétuo (sem solução de continuidade).”

E Bonavides (1994:126) declara que: *“Hobbes, por sua vez, procede à teorização do poder (...) para legitimar inteiramente a supremacia do monarca sobre os súditos.”*

O poder contratualista vinha basicamente estancar o *homo homini lupus* e o *bellum omnium contra omnes* por meio de uma postura despótica e beligerante totalmente respaldada pela postura altruísta sem reservas por parte dos subordinados. É claro que no desenvolvimento deste *poder* o pacto, para Hobbes, deveria ser com *sword* para não fadar-se às meras *words*.

Muitos pensadores, ao lidar com este *poder* contratualista, tendem a dicotimizá-lo entre o absolutismo de Hobbes e o liberalismo, mas, ao analisarmos o pensamento hobbesiano, notaremos princípios claros que apontam as características liberais burguesas, se não vejamos.

² O próprio frontispício da edição de 1661 da obra “Leviatã” o poder é caracterizado por um grande soberano cujo corpo é formado por milhares de cabeças e em suas mãos encontram-se cetros do poder religioso e civil.

Em primeiro lugar, o *poder* contratualista hobbesiano ressalta o individualismo como *start* ao direito do soberano ao *poder*, revelando que cada ser humano é apriorístico em relação ao Estado, e que constitui-se como aquele que abre mão de sua propriedade mais íntima. O próprio contrato em si ressalta as novas relações burguesas de comércio e relações sociais, pois o indivíduo não mais é visto como parte da sociedade e sim como proprietário de si mesmo. Em segundo lugar, o *poder* contratualista também ressalta a necessidade da ausência das guerras e a garantia da propriedade. Em suma, tanto Hobbes como os demais contratualistas consideram o pacto como objeto legitimador do *poder* no Estado.

O Poder da “Liberdade”

Os séculos XVIII e XIX são marcados pelo pensamento liberal com sua proposta hegemônica burguesa quanto ao *poder*, seja com um rei a prazo curto, seja pela supremacia do parlamento sobre o rei a qualquer prazo. Tais fases são marcadas por dois momentos específicos. O primeiro, a do ideal a ser cultivado, encontramos a fase de conversão deste poder, ou melhor, de sua implantação em detrimento do poder absolutista maquiavélico e hobbesiano; já no segundo momento nos deparamos com a preocupação em viabilizar e concretizar o desencadeamento prático do sistema com a tentativa de se amortecer as bases organizadas (exemplo: os sindicatos) por meio de um discurso de igualdade divorciada do elitismo galgado na propriedade privada, aproximando-a das garantias jurídicas.

Mas, na verdade, o que se percebe neste *poder* dito liberal é a grande contradição descortinada, sobretudo, pela crítica marxista, ao revelar as grandes aflições da chamada infra-estrutura, bem como o avanço imperialista sobre os continentes africanos e asiáticos. Em outras palavras, a época da implantação do *poder* liberal é uma época onde as âncoras são despregadas da nau, ou ainda, tudo que existe ao derredor torna-se descartável, sendo visto apenas meios de preservação do sistema implantado. Quanto a esta visão, Marx(1963:388) afirma:

“O constante revolucionar da produção, a ininterrupta perturbação de todas as relações sociais, a interminável incerteza e agitação distinguem a época burguesa de todas as épocas anteriores. Todas as relações fixas, imobilizadas, com sua aura de idéias e opiniões veneráveis, são descartadas; todas

as novas relações, recém-formadas, se tornam obsoletas antes que se ossifiquem. Tudo o que é sólido se desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas condições de vida e sua relação com outros homens.”

Nada pode impedir o novo *poder* que se implanta e cresce, nada mesmo, tudo é passageiro, efêmero e descartável desde a arquitetura, meios de produção, atitudes comportamentais, etc. Nada é rijo, tudo deve ser maleável dentro desta proposta de *poder*. Mesmo com os socialistas utópicos como Saint-Simon, Fourier e Proudhon ou ainda o socialismo científico de Marx e Engels, mesmo com os falanstérios ou a proposta comunista; o poder liberal sempre se coloca como a fina jóia do pragmatismo e o enaltecimento do comportamento empírico onde a conformidade deve ser de fora para dentro e não o contrário. E embora neste século vivamos o poder liberal travestido de neo-liberal nos países ocidentais (e alguns orientais) tendo Reagan e Thatcher na década passada como símbolos expressivos do transplante da desestatização (assunto que tem suscitado grandes e calorosos debates), o que vivemos hoje ainda são práticas já debatidas pelos socialistas do século XIX, principalmente pela desconsideração à tudo que está em seu derredor, que só possuem relevância enquanto contribuem ao dinamismo deste *poder*.

O Poder do Trono Vazio

Talvez o debate mais amplo que encontramos com relação ao *poder* secularizado está na decodificação do que seria o *poder* democrático. Claro que não podemos esquecer que os gregos antigos já criam nesta possibilidade, mesmo acreditando que o *poder* era de origem divina. Mas, na verdade, a democracia nunca foi tão discutida em toda história do *poder* quanto na Idade Moderna e Contemporânea.

Mas o que vem a ser o *poder* democrático? A resposta não é difícil quando o próprio significado etimológico aponta o *κρατος* como propriedade do *δημος*. Mas quando deslumbramos a semântica do termo, então a complexibilidade aumenta consideravelmente. Talvez Aranha (1992:209) traga um sentido mais próximo ao desejado ao afirmar que *poder* democrático: “...é o lugar vazio, ou seja, é o poder com a qual ninguém pode se identificar e que será exercido transitoriamente por quem for escolhido para tal.”

Apesar da frase da professora Maria Lúcia Aranha estar muito mais concentrada ao *poder* liberal do que ao *poder* em sentido mais amplo, sua definição nos ajuda a entender que o *poder* democrático emana da vontade da maioria, se não de todos. Devido a este significado, a maioria dos governos conhecidos colocam-se como um *poder* do povo; qual o monarca que não tenha respaldado seu *poder* como vontade divina que, por sua vez, deveria configurar como a vontade perfeita do povo? Ou ainda, como negar a tentativa de Fidel Castro, Yassér Arafat ou Bill Clinton em afirmarem que o poder em seus países traduzem a vontade irrestrita do povo? Tocqueville trata deste problema descartando qualquer indício de *poder* democrático em um governo absoluto onde o povo não possui sequer a oportunidade de opinar na escolha do líder. Em contra partida Hobbes encena o pacto individual como transferência do *poder* vindo do povo ao soberano; e Marx vê, na tutela do Estado, estágio *sine qua non* para a culminação escatológica da ditadura do proletariado.

Mesmo tendo o cuidado em não ser simplista, ousou afirmar que o poder democrático sempre vai ser invocado, ou pelo menos sempre será utilizado como justificativa, quando a felicidade geral da nação estiver em jogo, mesmo que as peças do xadrez sejam movidas pela coerção, medo e autoritarismo. Mas, felizmente ou não, o poder liberal é o único que, pelo menos teoricamente, traz a idéia do que seria um *poder* verdadeiramente democrático quando aflora a defesa de que:

“todos os homens são iguais: foram aquinhoados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis e entre esses direitos se encontram o da vida, da liberdade e da busca da felicidade.

Os governos são estabelecidos pelos homens para garantir esses direitos, e seu justo poder emana do consentimento dos governados.

Todas as vezes que uma forma de governo torna-se destrutiva desses objetivos, o povo tem o direito de mudá-lo ou de abolir, e estabelecer um novo governo, fundando-o sobre os princípios e sobre a forma que lhe pareça a mais própria para garantir-lhe a segurança e a felicidade.”¹

¹ Trecho da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América.

3. AS MANIFESTAÇÕES DO PODER

Até agora discorreremos sobre o poder dentro de um certo prisma cronológico, e não poderia ser diferente ao analisarmos este assunto sem abordarmos seu desenvolvimento, a nível das mentalidades é bem verdade, ao longo dos séculos. Mas seria relevante denotarmos suas formas dentro das sociedades.

As Formas Weberianas do Poder

Max Weber, ao tratar sobre este assunto, afirma que há praticamente três formas básicas de *poder*. Em primeiro lugar encontramos o *poder* carismático que apóia-se nos atributos do próprio líder, bem como na conquista puramente afetiva, onde a idiossincrasia entre o líder e os súditos permeia as crenças oriundas dos oráculos. Bonavides (1994: 117), ao interpretar Weber, argumenta:

“A autoridade carismática assenta sobre as “crenças” havidas em profetas, sobre o “reconhecimento” que pessoalmente alcançam os heróis e os demagogos, durante as guerras e as sedições, nas ruas e nas tribunas, convertendo a fé e o reconhecimento em deveres invioláveis que lhes são devidas pelos governadores. O poder carismático se baseia, segundo o sociólogo, na direta lealdade pessoal dos seguidores.”

Em segundo lugar encontramos o *poder* tradicional que apóia-se no privilégio e na tradição respaldadora da posição do líder, posição reconhecida pelo patriarcalismo na relação entre o senhor, súdito e servo. Sobre isto Weber, ainda sob a ótica de Bonavides (1994: 118), afirma:

“Afirma o sociólogo [Weber]: presta-se obediência à pessoa por respeito, em virtude da tradição de uma dignidade pessoal que se reputa sagrada. Todo o comando se prende intrinsecamente à tradição, cuja violação brutal por parte do chefe poderá eventualmente pôr em perigo seu próprio poder, cuja legitimidade se alicerça tão-somente (sic) na crença acerca de sua santidade. A criação de um novo direito em face das normas oriundas da tradição é em princípio impossível.”

Em terceiro lugar temos o *poder* racional que respalda-se na constituição, ou seja, o poder assevera-se em uma lei escrita. Daí este poder também ser chamado de poder legal por apoiar-se na competência da lei e por direcionar a obediência ao estatuto legitimador. Não é difícil perceber que esta fase weberiana do *poder* é o ponto de nossa discussão no capítulo anterior.

A Formação do Poder

Sem ser repetitivo mas apenas esclarecedor, neste ponto gostaria de ressaltar as três fases progressivas argumentadas por Darcy Azambuja sendo: *poder* difuso, *poder* pessoal e *poder* institucionalizado.

No *poder* difuso encontramos o *poder* que torna-se propriedade da comunidade em geral sem que haja a personalização ou rotulação. É o *poder* que rege por meio das leis, tabus e tradições impondo-se sob pena de exclusão grupal ou étnico.

Apesar de muitos cientistas políticos e historiadores concordarem em uma fase onde o *poder* tenha apresentado-se como totalmente difuso, tal afirmação não pode transpor os limites da hipótese, ou quando muito, teoria metafísica, pois ao se observar comunidades simples e extremamente restritas, sempre se irá constatar a coerção dirigida por um grupo sobre outro. A própria diferenciação sexual é determinante, e, ao se penetrar mais profundamente, entre um grupo do mesmo sexo há sempre os que se destacam, despertando aos demais o respeito ou até mesmo o temor. E nisto percebe-se, ainda que diluído e sem uma concentração mais perceptível. Não querendo ser determinista, afirmo que até os animais assim se comportam. Por outro lado, quando se faz a comparação deste *poder* com os demais (personalizado e o institucionalizado) certamente a concepção de um *poder* diluído ou difuso nos salta por meio da análise e estudo.

O segundo poder decorrente é o personalizado onde já existe a figura distinta de um líder. Claro que muitas vezes este *poder* pode se apresentar como inseparável da sociedade onde não se distingue o social do político. Neste caso a liderança expressa exatamente as tendências da sociedade através do bom senso onde nunca se evoca a relação entre mandante e obedientes. Todavia, o líder também é instituído por ter destaque bélico, de caça, ou ainda por deter os mistérios da religião. Como exemplo temos as sociedades tribais.

Mas certas sociedades tribais ou de cultura simples iniciam um processo de transformação mais complexa entre o grupo - divisão do trabalho, da posse da terra, etc, então surge a figura de líder que concentra em suas mãos um *poder* de relação entre o mandante e os obedientes². Quanto a isto Azambuja (1985:52) esclarece:

“Surge então o homem que governa, que orienta, coordena, prevê as necessidades coletivas. É o Kan, o Sheik, o Cacique, o Príncipe, o Rei. É um chefe militar vitorioso, é o homem rico que assalaria tropas, é o feiticeiro ou mago, é o líder por eleição popular. As circunstâncias variam, mas o fato é o mesmo...”

Assim, a fase personalizada é a concentração do *poder* nas mãos de um indivíduo ou grupo de indivíduos. É o que poderíamos chamar de autocracia ou, como denota Soljenitsin, egocracia acompanhada, muitas vezes, do culto à personalidade e deificação do detentor do *poder*. Um exemplo seria o governo do Império Romano ou do imperador na Idade Média

Por fim encontramos o *poder* institucionalizado que submete o *poder* ao estatuto ou conjunto de regras e não mais a uma pessoa ou grupo de pessoas. Nesta fase está o liberalismo que, teoricamente, devolve o *poder* à maioria na sociedade com a democracia.

Conclusão

“Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.”(Hobbes, 1974:82)

Hobbes, bem como muitos cientistas políticos, ve o *poder* como ponto agregador e de equilíbrio a qualquer sociedade, independente de sua estrutura ou dimensão, e isto talvez não podemos negar.

Ao relatarmos este assunto, ficou bem claro que o *poder* sempre apresenta-se multiformemente variado, até porque sua manifestação e

² Um exemplo disto é a comparação do poder entre os índios astecas no México e os índios caribe no século XIX.

preservação atrela-se aos meios de propagação e da pessoa ou instituição que o utiliza. Conseqüentemente, sua trajetória e manifestação apresentam-se subjetivamente e largamente variados. E, se por um lado, sua manifestação muitas vezes beneficia e constrói, por outro lado, o mesmo *poder* pode trazer malefícios e destruição.

Sendo assim, concluímos que todo ser humano está destinado a conviver com o *poder* e, conseqüentemente, fadado a ser vitimado ou beneficiado dependendo de quem o exerce sobre ele. E com certeza esta descoberta faz brotar a velha angústia característica da reflexão (seja ela filosófica ou não) pois, mesmo os que crêem que a origem do *poder* está em Deus (e eu me incluo nos que assim pensam), o mesmo foi outorgado ao ser humano para exercê-lo na dimensão da *εξουσία*, e neste caso a falência, com raras exceções, é deflagrada, não só pelo testemunho da nossa própria história, bem como pela própria índole da maioria dos que obtiveram e ainda obtém o poder (como é o caso da alta burguesia hoje), principalmente quando ele acontece em detrimento de muitos.

Talvez a concepção de Tocqueville nos ajude a compreender melhor esta grande contradição quando afirmava ter pelas instituições democráticas uma preferência cerebral, e, ao mesmo tempo, ser um aristocrata por instinto, significando que desprezava e temia a multidão.

Este seria o sentimento do poder, ou melhor, da sua utilização hoje, isto é, sabe-se como ele deveria ser aplicado, mas os interesses individuais falam mais alto. Seria ver no povo a capacidade de saber o que quer sem, contudo, saber como fazê-lo.

Bibliografia

ARANHA, Maria, MARTINS, Maria. "Política". In: **Temas de Filosofias**. São Paulo: Moderna, 1992. p. 136-186.

_____. "Filosofia Política". In: **Filosofando: Introdução à Filosofia**. São Paulo: Moderna, 1992. p. 205-300.

AZAMBUJA, Darcy. **Introdução à Ciência Política**. Rio de Janeiro: Globo, 1985.

BERMAN, Marshall. Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar: A Aventura da Modernidade. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.

BONAVIDES, Paulo. Ciência Política. 10. ed. São Paulo: Malheiros, 1994.

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. 5. ed. Rio de Janeiro: Vitória, 1963.

HOBBS, Thomas. Leviatã. São Paulo: Abril, 1974 (Coleção Os Pensadores).

LEBRUN, Gérard. O Que é Poder. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992. (Coleção Primeiros Passos, v. 24).

MACHIAVELLI, Nicoló, O Príncipe; Escritos Políticos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

REVISTA TEXTOS & DEBATES

(instrução para envio de artigos)

1. Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e tratar de temas sobre a realidade brasileira e latino americana.
2. Cabe aos editores decidirem a publicação dos artigos e em alguns casos, onde se faça necessário, sugerir aos autores modificações na composição dos trabalhos.
3. Os artigos devem ser apresentados em disquete, acompanhado de uma cópia impressa.
4. Os artigos não devem ultrapassar cerca de 20 laudas, digitados em espaço simples, no editor de textos Word For Windows, fonte: Times New Roman, versão 6.0.
5. As referências bibliográficas deverão ser incorporadas no próprio texto. Ex: SOUZA (1995: 33). E as notas de rodapé reservadas para informações complementares. É necessário também encaminhar junto com o material um pequeno resumo sobre os trabalhos, além de dados sobre os autores (formação acadêmica, instituição onde trabalha, etc).
6. A bibliografia exposta no final do trabalho deve obedecer à seguinte norma:
 - a) nome do autor; b) título da obra (negrito); c) local da publicação; d) nome da editora; e) data de publicação.

HARNECKER, Marta. **Para Compreender a Sociedade**. São Paulo: Brasiliense, 1995.