

Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global

Paul E. Little

Resumo: O artigo discute o conceito de etnodesenvolvimento local no contexto da proposta universalista do desenvolvimento econômico por um lado e do crescente reconhecimento da diversidade cultural por outro. Usando uma perspectiva antropológica, o texto analisa as variadas críticas levantadas contra o modelo hegemônico vigente de desenvolvimento junto com o surgimento de novas propostas para um etnodesenvolvimento centrado nas reivindicações e necessidades de determinados grupos étnicos da América Latina, com ênfase nos grupos indígenas do Brasil. Propõe que a noção de autonomia cultural esteja na base de qualquer programa de etnodesenvolvimento, ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade do grupo étnico elaborar estratégias de interação com os mercados regional, nacional e internacional. O texto conclui com uma breve revisão tanto dos perigos quanto dos desafios da procura de um etnodesenvolvimento ambientalmente sustentável.

Palavras-chave: Etnodesenvolvimento local; Autonomia cultural; Sustentabilidade; Povos indígenas do Brasil.

Abstract: This article discusses the concept of local ethnodevelopment within the context of the universalist discourse of economic development on the one hand, and the increasing acceptance of cultural diversity on the other. Using an anthropological perspective, the text analyzes the varied critiques of the existing hegemonic model of development together with new proposals for ethnodevelopment based on the claims and needs of specific Latin American ethnic groups, with particular emphasis given to Brazilian indigenous peoples. The article argues that the notion of cultural autonomy is central to any ethnodevelopment program, while at the same time acknowledges the need for ethnic groups to develop strategies for interacting with regional, national and international markets. The text concludes with a brief review of both the perils and the challenges of implementing environmentally sustainable ethnodevelopment.

Key words: Local ethnodevelopment; Cultural autonomy; Sustainability; Brazilian indigenous peoples.

Doutor em Antropologia.
Departamento de
Antropologia Universidade
de Brasília.

O etnodesenvolvimento receberá neste artigo uma abordagem sintética, sendo que cada um dos sub-temas merece ser aprofundado em artigos separados. Justifica-se essa abordagem um tanto superficial com base na necessidade de construir uma visão abrangente e articulada sobre esse tema amplo e complexo para situar a problemática do etnodesenvolvimento dentro dos contextos ainda maiores do desenvolvimento econômico no mundo contemporâneo e do respeito à diversidade cultural dentro dos Estados nacionais atuais.

Nessa tarefa, utilizarei como referencial geográfico principal os países latino-americanos, dando uma clara ênfase no caso específico do Brasil. Também indico que meu principal lugar disciplinar de fala é a antropologia, embora quando se estuda o tema de desenvolvimento, o apoio de outras disciplinas torna-se necessário.

A proposta universalista do desenvolvimento econômico

Na época do pós-segunda guerra mundial, o tema do desenvolvimento econômico, junto com o da descolonização das nações da África, da Ásia e do Caribe, virou uma problemática com escopo mundial. Foi nessa época que os países do mundo foram divididos conceitualmente em três grandes blocos - o Primeiro Mundo dos países industrializados e com economias capitalistas, o Segundo Mundo dos países sob controle do comunismo soviético e o Terceiro Mundo dos países considerados "subdesenvolvidos" ou, como foram chamados posteriormente, os países "em vias de desenvolvimento"¹.

A primeira grande linha teórica das Ciências Sociais que foi formulada na época do pós-Guerra para explicar o desenvolvimento econômico foi a teoria da modernização, a qual propôs que o processo da transição das chamadas "sociedades tradicionais" para uma "sociedade moderna" era necessário, desejável e (quase) inexorável (veja LERNER, 1962). Nesse processo incluía-se a industrialização das economias nacionais mediante a incorporação de novas tecnologias produtivas e a rápida transformação de formas "tradicionais" de organização social (clãs, tribos, cacicados, etc.) em modernas burocracias fundadas nos princípios do liberalismo (ROSTOW, 1960). Dessa forma, a teoria da modernização anunciava implicitamente o suposto fim dos povos indígenas e outros grupos considerados como "tribais" através de sua rápida assimilação aos Estados nacionais novos e modernos.

Dentro do Segundo Mundo comunista houve a elaboração de uma

teoria paralela de modernização, fundada no materialismo histórico de orientação marxista-leninista, a qual, apesar de suas diferenças filosóficas com seu contraponto capitalista, também pregava para os países do Terceiro Mundo o caminho da industrialização de suas economias e a eliminação de formas “arcaicas” de organização social (BETTLEHEIM, 1963). Dentro de ambas teorias da modernização - a capitalista e a comunista -, o desenvolvimento econômico tinha claras pretensões universalistas: era algo que todos os países deveriam querer e aceitar, já que sua superioridade em relação às formas tradicionais de produção e organização era considerada incontestável.

A partir da década de 1960, a chamada teoria da dependência surgiu como uma contestação das teses lançadas pela teoria da modernização capitalista. Essa visão focalizava a desigualdade de condições nas quais os países do Terceiro Mundo tiveram que operar dentro da economia mundial e postulou que a condição de subdesenvolvimento foi um resultado do mesmo processo de desenvolvimento do Primeiro Mundo (FRANK, 1971; AMIN, 1974). Todavia é interessante notar que a teoria da dependência só contestou parcialmente a teoria da modernização, já que continuou aceitando a noção que o desenvolvimento econômico e tecnológico era algo necessário e inevitável, mesmo para os povos tradicionais; somente criticava o caminho pelo qual esse desenvolvimento deveria prosseguir.

As crises na economia mundial da década de 1970 - em parte estimuladas pelos aumentos no preço de petróleo pela OPEP - colocaram em questão alguns dos princípios básicos do “Estado de bem-estar” nos países do centro capitalista. Nessa mesma década, o modelo econômico dos países do bloco soviético entrou em crise que o levou à sua falência no final da década seguinte. Um dos resultados dessas crises foi o ressurgimento da ideologia neoliberal - liderado pelos governos de Thatcher (Grã Bretanha) e Reagan (EUA) - explicitamente privatizante e anti-estatal junto com a flexibilização nos fluxos de capital e avanços tecnológicos na área das telecomunicações (HARVEY, 1989). Sob a bandeira do chamado “Consenso de Washington” essa ideologia dominou as políticas econômicas da maioria dos países do mundo na década de 1990. A partir de sucessivas crises financeiras em distintos países (Indonésia, Coréia do Sul, Rússia, Brasil, Argentina) com conseqüências globais, essa ideologia começa a ser abalada.

A diversidade cultural na América Latina

Houve paralelamente com o avanço do desenvolvimento econômico um movimento pelo reconhecimento da diversidade cultural e étnica existente no interior dos distintos Estados nacionais do mundo. Esse movimento não foi - e não é - uniforme, já que elaborou estratégias políticas e sociais muito diferentes de acordo com a natureza das reivindicações dos distintos grupos étnicos e das respostas dadas pelos Estados nacionais. Em alguns casos houve movimentos separatistas por parte de grupos étnicos frente aos Estados nacionais, o que provocou respostas que variaram entre a guerra civil (p. ex. Iugoslávia) e a constituição de repúblicas federativas (p. ex. Espanha). No caso dos povos indígenas do mundo - também conhecidos como povos originários, povos tribais, o Quarto Mundo ou aborígenes - suas demandas ganharam destaque e reconhecimento nos fóruns mundiais, como atesta a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho² e o Grupo de Trabalho da ONU sobre Povos Indígenas (veja BURGER, 1990).

Na América Latina, esse processo tem sido liderado pelos povos indígenas e pelas populações afro-americanas e culminou nos últimos quinze anos com o reconhecimento oficial por parte dos Estados nacionais da diversidade cultural que existe dentro suas fronteiras. A partir da década de 1980 começa-se a falar publicamente em Estados pluri-étnicos e multiculturais. Além do mais, o direito à diferença cultural foi estabelecido nas novas Constituições promulgadas em diversos países do continente, com destaque nas Constituições do Brasil (1988), Colômbia (1991), Equador (1998) e Venezuela (1999).

Esses direitos criaram novos desafios na esfera pública para esses países no que se refere ao estabelecimento de normas para uma democracia plural e igualitária que respeite as diferenças culturais. No plano econômico, porém, existe um desafio ainda maior: elaborar padrões de desenvolvimento econômico que levam em conta essa riqueza cultural. Esse desafio é particularmente difícil de ser superado devido às pretensões universalistas do desenvolvimento que não reconhecem diferenças frente às tarefas de modernização burocrática e tecnológica e à ideologia neoliberal vigente que tenta enquadrar a diversidade cultural dentro da categoria de consumidores diferenciados.

As mediações da antropologia

A antropologia ocupa um lugar estratégico na interface entre o desenvolvimento econômico e a diversidade cultural, já que trabalha com ambos os temas. Nos finais do século XIX, a diversidade cultural chegou a ser reconhecida formalmente pela disciplina e, no início do século XX, essa disciplina introduziu o conceito de relativismo cultural dentro dos debates das ciências sociais. Quando os antropólogos, armados com esses conceitos, começaram a trabalhar na época do pós-segunda guerra mundial nos programas de desenvolvimento econômico voltados para as comunidades localizadas nos países do Terceiro Mundo, eles mantiveram uma relação contraditória com o desenvolvimento.

Os primeiros antropólogos que trabalharam diretamente com as grandes agências de desenvolvimento nas décadas de 1950 e 1960 tentaram fazer o desenvolvimento econômico do ocidente mais sensível (ou, se quiser, palatável) culturalmente; isto é, os chamados “antropólogos do desenvolvimento” tentaram contribuir para o melhoramento das condições e práticas agrícolas entre os grupos camponeses com que trabalharam por meio do aperfeiçoamento dos pacotes tecnológicos que chegavam a eles por parte de agrônomos e programas internacionais de desenvolvimento (FOSTER, 1964). Todavia, a partir do final da década de 1960, outros antropólogos começaram a registrar os impactos devastadores dos projetos de desenvolvimento sobre os povos camponeses e tribais, que em muitos casos provocaram deslocamentos forçados e a desarticulação de seus sistemas de organização social. Livros com títulos como “Vítimas do progresso” (BODLEY, 1970) e “Vítimas do milagre” (DAVIS, 1977) expressam claramente essa linha de pensamento.

Por volta da década de 1980, se consolida dentro da antropologia uma análise crítica do desenvolvimento. A partir de uma perspectiva pós-estruturalista, o desenvolvimento é entendido como a imposição de um discurso de dominação ocidental no plano do sistema mundial que teria como finalidade o controle social e político sobre os distintos grupos do Terceiro Mundo (ESCOBAR, 1995). Outras críticas ao desenvolvimento provêm do chamado pensamento pós-moderno que argumenta que não existe mais nenhuma “metanarrativa” capaz de orientar ou aglutinar as diversas sociedades do mundo e, em seu lugar, estamos experimentando uma explosão de micro-diferenças que foram apagadas pelas forças hegemônicas do capitalismo ocidental (veja LYOTARD, 1998). Nesse marco, o discurso universalista do desenvolvimento representa uma das metanarrativas que está em declive, porém o discurso do desen-

volvimento sustentável procura substituí-la (RIBEIRO, 1992). Vinculados a essa linha crítica do pensamento estão os chamados estudos pós-coloniais que têm entre suas variadas metas a descolonização do conhecimento, particularmente referente à supervalorização da ciência ocidental como a única via possível para chegar a verdade.

Como contraponto à hegemonia ocidental, antropólogos começaram a trabalhar com o conceito de “desenvolvimento local” no intuito de documentar etnograficamente as distintas maneiras pelas quais o conceito de desenvolvimento é concebido, operacionalizado ou apropriado por distintas sociedades (DAHL e RABO, 1992). Várias etnografias demonstraram que o conceito de desenvolvimento tem sido usado, interpretado, questionado e reproduzido por grupos locais em formas divergentes. Essas pesquisas revelaram que o desenvolvimento tem múltiplos sentidos e que interage em formas diferenciadas entre distintos grupos étnicos e religiosos.

Outras abordagens críticas do desenvolvimento na antropologia tratam do conhecimento. Uma linha de análise coloca ênfase na maneira que os programas de desenvolvimento marginalizam e desqualificam os saberes e técnicas dos povos locais, produzindo assim um “crescimento da ignorância” entre ambos os grupos em interação (HOBART, 1993). Paralelamente floresce o campo de estudos da etnociência, questionando a partir de um piso empírico sólido o discurso universalista do desenvolvimento e da modernização. Os estudos da etnobotânica são os que mais avançaram na década de 1980 (veja POSEY e OVERALL, 1990), embora houvesse também estudos importantes nas áreas de etnozoologia, etnopedologia e etnomedicina. Com fundamento nessas novas linhas antropológicas de entender o desenvolvimento, podemos falar em múltiplos caminhos de desenvolvimento, da mesma maneira que hoje se fala em “múltiplas modernidades” (EISENSTADT, 2000).

Frente a essas críticas agudas, muitos antropólogos se encontram - mais uma vez - numa situação contraditória. No interesse de manter uma certa fidelidade etnográfica com os grupos com que trabalhamos, há antropólogos que estão indicando que as complexas forças do desenvolvimento econômico, incluindo as novas tecnologias e produtos industrializados, têm ganhado um apelo significativo entre muitos povos no mundo inteiro. Ou seja, as forças de desenvolvimento não podem ser simplesmente consideradas como nefastas para os povos camponeses e tribais, já que muitos desses mesmos povos estão ativamente procurando mais “desenvolvimento” dentro dos padrões hegemônicos. Estão mostrando avidez em conseguir cada vez mais produtos industrializados

tais como tratores, caminhões, computadores, videogravadores, motores de popa, rádios, televisões, relógio, etc.³ Estão reivindicando mais clínicas com acesso à medicina ocidental, mais escolas com ensino nas línguas oficiais de seu país, mais acesso a treinamentos em uso das tecnologias de ponta, melhoramentos na infra-estrutura para a comercialização de sua produção, acesso direto à Internet desde suas aldeias, etc. Assim, parece que o desenvolvimento econômico e tecnológico continua sendo uma grande narrativa, porém não necessariamente em forma homogênea. Daí temos a tarefa de entender, desde uma perspectiva local, o que Sahlins (1997) chama da “indigenização da modernização” no qual a “tradição” é entendida como um processo de constante transformação. Longe de rejeitar *tout court* o desenvolvimento (mesmo ocidental, hegemônico e modernizador), temos que relativizar sua incorporação diferenciada por parte de grupos locais.

Em resumo, depois de uma forte virada na direção do particularismo promovida pelos estudos pós-modernos e pós-coloniais, estamos evidenciando um retorno na direção do pólo universalista da experiência humana, num movimento pendular que sempre acompanhou as Ciências Sociais desde seu nascimento (ABBOTT, 2001). Nessa visão, o conhecimento científico não é considerado como patrimônio particular do Ocidente, mas parte do patrimônio da humanidade (BRONOWSKI, 1973). As indagações históricas sobre a consolidação da ciência moderna demonstram as variadas fontes não-ocidentais (árabe, chinês, indiano, persa, maia, etc.) do desenvolvimento da ciência (KUMAR e BROWN, 1999). O problema maior que surge em torno do uso da ciência e da tecnologia hoje em dia não é sobre a origem da ciência, nem sobre a que cultura ou civilização pertence, mas sobre os recentes processos de privatização do conhecimento por parte de empresas privadas, o que tira desse conhecimento seu caráter de patrimônio da humanidade para colocá-lo no plano de mercadoria exclusivista.

O etnodesenvolvimento local

O termo “etnodesenvolvimento”⁴ tem duas grandes acepções na literatura especializada: (1) o desenvolvimento econômico de um grupo étnico; e (2) o desenvolvimento da etnicidade de um grupo social (veja STAVENHAGEN, 1985). Na realidade, as duas acepções não são excluídas. Ao contrário, existem em relação dialética constante de tal modo que o desenvolvimento da etnicidade sem um correspondente avanço no plano econômico só promoveria a existência de grupo étnico marginal

e pobre; e um desenvolvimento econômico que destrói as bases da etnicidade de um grupo representaria uma volta à hegemonia da modernização que foi altamente destruidora da diversidade cultural.

Quando se combina a problemática do desenvolvimento com a do reconhecimento da diversidade cultural, o etnodesenvolvimento introduz um conjunto de novos temas no seio do espaço público dos Estados nacionais. No plano político, o etnodesenvolvimento dá um recorte étnico aos debates sobre a questão da autodeterminação dos povos e, no processo, questiona, pelo menos parcialmente, as noções excludentes de soberania nacional. No plano econômico, as práticas de etnodesenvolvimento tendem a ocupar o lugar de “alternativas” econômicas, particularmente onde a ideologia neoliberal é predominante.

Há muitas maneiras de conceitualizar o etnodesenvolvimento local, sendo que cada uma delas leva consigo um conjunto de valores políticos e culturais. A análise do etnodesenvolvimento local apresentada aqui não pretende ser exaustiva, antes procura colocar alguns dos temas e problemas principais vistos desde uma perspectiva informada por minha formação como antropólogo. O foco central de quaisquer programas ou atividades que visam o etnodesenvolvimento é o grupo étnico e suas necessidades econômicas e reivindicações políticas. Para tanto, o principal nível no qual se trabalha o etnodesenvolvimento é o local, justamente porque é nesse nível onde existem maiores oportunidades para os grupos étnicos exercerem influência nas decisões que lhes afetam e, como consequência, promover mudanças nas suas práticas econômicas e sociais. É no nível local que começa o processo de construção da autogestão étnica⁵.

Podemos identificar a existência de duas forças em constante tensão na implementação de processos de etnodesenvolvimento local: por um lado, a construção política da “autonomia cultural” por parte do grupo étnico frente ao Estado nacional e, por outro, a operacionalização de formas de integração desse mesmo grupo étnico nas estruturas da economia nacional e internacional. A meta da autonomia cultural compõe o guia principal para o estabelecimento das condições necessárias para a implementação do etnodesenvolvimento. É no México que esse debate tem se desenvolvido com mais força, em parte devido às reivindicações e a visibilidade do movimento zapatista, mas também porque esse país acumula décadas de luta por parte de seus diversos povos indígenas.

A autonomia cultural, tal como está sendo reivindicada pelos povos indígenas da América Latina, não constitui uma ameaça à soberania do Estado-nação nem consiste em movimentos separatistas. Seguindo as colocações de Bartolomé (1995), que vem acompanhando os grupos

indígenas mexicanos nas últimas décadas, o cerne da questão da autonomia está na manutenção (ou reconquista, se for o caso) de um alto grau de controle sobre a tomada das decisões que afetam o grupo étnico local. Assim, a autonomia cultural implica ter uma participação direta nas decisões sobre o destino dos recursos naturais contidos no seu território e, igualmente importante, controle sobre os recursos culturais do grupo (língua, organização social, práticas tecnológicas, etc.). A autonomia cultural, para funcionar como um verdadeiro subsídio para o etnodesenvolvimento, teria que operar em pelo menos três planos: político, econômico e simbólico.

No plano político, os apelos à autonomia cultural procuram eliminar os fortes vestígios do “colonialismo interno” – para usar um conceito da geração anterior de antropólogos mexicanos (veja CASANOVA, 1969; BONFIL BATALLA, 1970) – que ainda orientam as relações interétnicas em muitos países latino-americanos. Em quase todos esses países, os grupos étnicos foram considerados como um estorvo: seja por serem supostos “vestígios” do passado assimilados na sociedade nacional, seja por serem supostos núcleos de proto-estados. Ramos (1998) indica, no caso do Brasil, que durante décadas o principal interesse do Estado brasileiro frente aos povos indígenas foi sua “pacificação” e não seu desenvolvimento enquanto etnias diferenciadas. E embora esse quadro tenha mudado hoje em dia, ainda resulta difícil implementar políticas que efetivamente respeitem a diversidade cultural porque muitas das burocracias estatais responsáveis pela implementação das políticas étnicas não têm o treinamento, nem o interesse, nem a visão necessários para estabelecer um verdadeiro diálogo com os grupos etnicamente diferenciados.

Uma resposta da burocracia nacional frente a essas novas demandas é a descentralização das políticas públicas. No caso do Brasil, a descentralização das políticas públicas aconteceu principalmente sob o mecanismo da sua municipalização. Mas é nos poderes locais do município onde residem arraigadas forças racistas contrárias aos interesses dos grupos étnicos locais, particularmente os dos índios. Entregar controle de orçamento às prefeituras para distribuir verbas aos grupos indígenas pode criar uma situação nefasta para estes últimos. Outra resposta brasileira da burocracia é pela via das políticas públicas federais, onde existem novos programas que tentam descentralizar os usos das verbas federais por meio da incorporação de representantes dos grupos indígenas nos Conselhos Deliberativos – como acontece no Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) – ou no financiamento de subprojetos elaborados por associações étnicas

locais – como é o caso dos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), ambos partes do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7). Outra resposta que ainda está surgindo em forma embrionária no continente é a eleição de membros de grupos étnicos nos parlamentos nacionais e para cargos na administração local (vereadores, prefeitos) e estadual (deputados estaduais). O recente Encontro Continental de Parlamentares Indígenas, realizado em Brasília em novembro de 2002, mostrou as múltiplas possibilidades dessa via de incorporação. Em suma, a estrutura política da autonomia cultural varia de país em país, devido às distintas formas vigentes do colonialismo interno e do desenvolvimento nacional.

No plano econômico, a autonomia cultural propõe a tarefa de sair das situações de “desenvolvimento por pilhagem”, nas quais programas de desenvolvimento nacional tiram recursos naturais de uma região, muitas vezes para sua exportação, mas deixam na área local a maioria dos impactos negativos, sejam eles ambientais ou sociais⁶. Como resposta a essas situações de saque, os grupos étnicos estão tentando elaborar práticas produtivas que garantem o abastecimento das suas necessidades básicas ao mesmo tempo em que permite a produção de excedentes a serem utilizadas na geração de renda para a compra de produtos industrializados. O guia para a elaboração dessas práticas reside nos conhecimentos da etnoecologia, já que as relações ecológicas existentes, tomadas no seu conjunto, mostram os caminhos da sustentabilidade ambiental por ser, em muitos casos, um exemplo empírico dela. A etnoecologia também indica os vínculos socioculturais tradicionais com o meio biofísico que serviriam como base para um plano de etnodesenvolvimento (TOLEDO, 1992).

No plano simbólico, o etnodesenvolvimento local requer controle sobre os conhecimentos científicos e sobre os processos educativos. Quanto ao conhecimento científico, a valorização e fortalecimento dos saberes locais e suas tecnologias associadas constituem uma tarefa importante (LITTLE, 2001). Os estudos etnocientíficos mostraram a solidez, tanto empírica quanto teórica, das múltiplas formas diferenciadas de lidar com o mundo biofísico por parte dos povos indígenas e outros povos tradicionais. Esse reconhecimento também provém das grandes empresas biotecnológicas e farmacêuticas que cobiçam esses conhecimentos com a intenção de incorporá-los nas suas pesquisas e técnicas de modificação genética para depois ganhar uso exclusivo sobre eles. Nesse contexto, a necessidade de proteção da propriedade intelectual dos grupos étnicos, seja isto individual ou comunitário, se torna uma

tarefa urgente (WHITT, 1998). A proteção desses direitos está intimamente ligada com o controle sobre os recursos culturais.

Os processos educativos, normalmente administrados pela administração nacional, representam outra frente pela qual os grupos étnicos podem ganhar autonomia cultural no plano simbólico. Em primeiro lugar, são poucos os casos de currículos escolares que incorporam ensinamentos sobre as diferenças étnicas de forma a incluir o ponto de vista dos grupos subordinados. Para tanto, os grupos étnicos teriam que lutar pelos conteúdos da educação, garantindo que as perspectivas locais, e não só as perspectivas do “pacificador”, sejam parte integral dos ensinamentos. Em segundo lugar, em raras ocasiões os professores nas escolas são do grupo étnico, o que cria sérios problemas de identificação (*role models*) por parte dos estudantes. Assim, o treinamento de professores do mesmo grupo étnico torna-se imperativo, o que também permite que o ensino seja bilíngüe, se for o caso.

Micro-modelos econômicos de relacionamento com o mercado

Embora possa parecer contraditório com os preceitos da autonomia cultural, expostos na seção anterior, outra dimensão imprescindível do etnodesenvolvimento local consiste na elaboração de estratégias de interação com as variadas instituições operando nos níveis regional, nacional, continental e internacional. O estabelecimento de uma situação de autonomia cultural não implica o desligamento do grupo local do mundo maior, algo quase impossível dada à interdependência do mundo atual. O que precisa ser pensado por parte do grupo étnico é quais interações devem ser feitas, com quais instituições e para quais finalidades. Ou seja, a escolha dos parceiros do grupo local que atuam em outros níveis é também um dos elementos principais da autonomia. Se o grupo não tem essa liberdade, o que acontece em situações de tutela por parte do Estado nacional, não existem condições adequadas para pensar num etnodesenvolvimento. O desafio para o grupo étnico local é utilizar as conexões que mantêm com grupos e instituições nos outros níveis - organizações não-governamentais, órgãos governamentais, agências multilaterais de financiamento, etc. - para seu próprio benefício.

Talvez a mais difícil interação que um grupo étnico teria que estabelecer é com o mercado. Uma primeira dificuldade reside na rigidez dos valores com que o mercado funciona - incessante procura do lucro; visão de curto prazo; interesses coletivos como externalidade; tendência ao

monopsônio⁷ –, que muitas vezes não se compatibilizam com os valores locais. Uma segunda dificuldade é o dinamismo e as exigências das redes regionais, nacionais e internacionais do mercado que podem minar as bases da autonomia cultural. Por outro lado, fica cada vez mais difícil consolidar práticas de etnodesenvolvimento que excluem o mercado. Dada a importância desses impasses para o etnodesenvolvimento, se identifica a seguir cinco micro-modelos que podem ser empregados pelos grupos étnicos no estabelecimento de relações com o mercado.

A importância de estabelecer formas viáveis de relacionamento com o mercado por parte dos grupos étnicos locais foi evidenciada por mim quando realizei uma avaliação de 12 subprojetos indígenas do Programa PD/A (Projetos Demonstrativos Tipo A) do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7). Nessa oportunidade, detectei diferentes micro-modelos de relacionamento com o mercado (LITTLE, 1998), cinco dos quais estão apresentados a seguir, exemplificados quando pertinente com subprojetos do PD/A.

O primeiro micro-modelo consiste no *fortalecimento das atividades de subsistência*⁸. A ideologia hegemônica do desenvolvimento econômico moderno sempre desprezou as atividades de subsistência dos povos tradicionais, já que eram consideradas como atrasadas e de pouca produtividade, além de não ser destinadas ao mercado. Mas as atividades de subsistência continuam fornecendo as principais fontes de alimento para muitos desses grupos e, mais ainda, lhes oferece uma “segurança alimentar”, um elemento fundamental em qualquer modelo de desenvolvimento. Em muitos casos, as atividades de subsistência - sejam elas de roça, de caça, de coleta ou de pesca - estão intimamente vinculadas com expressões rituais e artísticas desses grupos de tal forma que a manutenção dessas atividades representa simultaneamente um mecanismo de fortalecimento cultural. Um exemplo desse modelo é o Projeto Ocoí entre os Guarani do Paraná, no qual estão criando animais silvestres (capivara, jacu, pato do mato) para o autoconsumo, o que aumenta significativamente o teor protéico de sua dieta.

O segundo micro-modelo consiste no *estabelecimento de economias paralelas*. Nesse esquema, os grupos étnicos continuam com suas atividades de subsistência ao mesmo tempo em que elaboram produtos para o mercado, mas sem vender diretamente essa produção. A intermediação na fase de comercialização seria feita por uma macro-organização étnica ou uma confederação étnica que representa política e economicamente os grupos produtores. Os pagamentos seriam feitos em mercadoria em vez de dinheiro para evitar a mercantilização local dessa produção e as

possíveis distorções que isto poderia provocar na organização social local. Um exemplo desse modelo é a produção - nas aldeias - de artesanato por parte dos povos Apalaí e Wayana e sua posterior coleta, transporte e venda por parte da Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (APITU), com sede em Macapá. A APITU é responsável pelo pagamento das mercadorias nas aldeias e pela contabilidade do subprojeto frente ao PD/A.

O terceiro micro-modelo consiste na *terceirização das atividades produtivas com fiscalização por parte do grupo local*. Esse micro-modelo prevê a subcontratação de atividades econômicas feitas dentro de terras indígenas ou outros territórios tradicionais por grupos externos, mas com a fiscalização realizada pela organização local, a qual também receberia *royalties* ou um dinheiro fixo estabelecido no contrato. Os grupos locais não têm sempre a mão-de-obra, os conhecimentos técnicos ou a tecnologia necessários para realizar certas atividades econômicas dentro de seu território. Nessas situações, os grupos locais manteriam controle formal sobre o processo produtivo, mas entregaria a realização específica dessas atividades a terceiros, sempre sob contratos explícitos feitos com consciência plena de todas as partes. Um exemplo desse modelo é o convênio negociado entre os Xikrin do Cateté e os madeireiros da região para a exploração sustentável de madeira (principalmente mogno) dentro da área indígena. Este convênio somente foi possível graças ao mapeamento e zoneamento da área financiada pelo subprojeto.

O quarto micro-modelo consiste no *controle total do processo econômico para parte da organização local*. Esse esquema envolve o controle sobre cada fase do processo econômico - produção, beneficiamento, escoamento, comercialização e re-investimentos - em mãos de uma organização étnica, seja local ou regional. Esse micro-modelo é extremamente difícil a ser implementado devido, em muitos casos, à falta de capacitação dos membros da organização para cobrir cada uma dessas fases e a incapacidade de controlar os fatores externos desfavoráveis. A tentativa por parte da organização indígena Vyty-Cati das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins de produzir e beneficiar os frutos do cerrado e comercializar a polpa dessas frutas tem essa meta, porém ainda está aquém de atingi-la devido às muitas dificuldades experimentadas.

O quinto micro-modelo é um desdobramento do quarto e somente pode ser implementado quando o grupo étnico estabeleceu controle total sobre o processo produtivo. Esse micro-modelo procura *criar um valor econômico étnico para seus produtos* para, assim, estabelecer um nicho diferenciado no mercado. Como não existem exemplos dessa situação

dentro da amostra dos subprojetos do PD/A, podemos mencionar o caso da produção artesanal do grupo indígena dos Otavalo do Equador. Eles criam ovelhas nas suas terras natais e delas extraem, confeccionam e tingem a lã que é utilizada em pequenas fábricas familiares para produzir tapizes e roupas com desenhos indígenas. Daí os produtos artesanais são vendidos pelos mesmos Otavaleños aos turistas tanto na feira da sua principal cidade (Otavalo) quanto em cidades de vários países da América e Europa onde seus produtos são reconhecidos como um produto étnico com alto valor monetário. Apesar dessa intensa interação com o mercado, os Otavaleños mantêm o uso da sua língua nativa (Quichua), suas formas de vestimenta e suas práticas endogâmicas de casamento.

Os perigos inerentes ao etnodesenvolvimento local

Os processos de etnodesenvolvimento local estão permeados por múltiplas dificuldades que precisam ser confrontadas diretamente para evitar resultados não desejados. Podemos identificar pelo menos três perigos a serem levados em conta no planejamento ou implementação de projetos de etnodesenvolvimento.

Um primeiro perigo é a cooptação do grupo local por parte de entidades ou forças maiores; isto é, situações nas quais o grupo local é inserido dentro de estruturas econômicas e políticas em tal medida que perde poder de atuação dentro delas. Essas situações vão contra os preceitos da autonomia cultural, com conseqüências provavelmente negativas para o desenvolvimento da sua etnicidade. Existem vários exemplos disto nos distintos contratos ou indenizações a grupos indígenas feitos por grandes empresas estatais (como, por exemplo, a Companhia Vale do Rio Doce) onde o grupo vira dependente aos recursos externos para sua própria sobrevivência.

Um segundo perigo é o que vem sendo chamado do “projetismo” (LITTLE, 1998; PARESCI, 2002). O projetismo representa uma modalidade específica de desenvolvimento na qual atividades tais como a defesa de território, a produção econômica e a organização política precisam ser “traduzidas” num “projeto” para seu possível financiamento por um programa governamental ou por uma organização não-governamental. No plano sociocultural, a elaboração, reformulação, aprovação, gerenciamento, monitoramento e avaliação de um projeto apresenta uma modalidade ocidental, burocrática, modernizante e “curtoprazista” de confrontar os problemas cotidianos de um grupo étnico determinado.

Mudanças que o projetismo pode provocar incluem: uma forte ênfase em atividades letradas (em vez de orais), a introdução de uma noção “métrica” de tempo (na qual toda atividade deve ser realizada num momento específico) e a monetarização das atividades produtivas. No plano das lideranças internas, o projetismo corre o risco de criar novas divisões nas comunidades locais, já que as pessoas jovens (que tendem a ter mais experiência em lidar com a sociedade dominante e níveis mais altos de alfabetização) ganham poder rapidamente, muitas vezes com uma correspondente desvalorização das lideranças tradicionais mais velhas.

Um terceiro perigo consiste num novo tipo de paternalismo, no qual uma entidade ou organização externa exerce um monopólio sobre os contatos de um grupo local com entidades que funcionam em outros níveis de integração social. Vimos que um dos desafios da autonomia cultural era justamente saber lidar com organizações e entidades operando nos níveis regional, nacional e internacional para seu benefício próprio. No caso dos povos indígenas do Brasil, a FUNAI manteve durante décadas um monopólio sobre esses contatos mediante a figura da tutela, na qual foi considerada como o “Pai” para muitos grupos indígenas. Isto começou a mudar nas décadas 1980 e 1990 quando as organizações indígenas entraram em contato direto com instituições nacionais e internacionais. Mas, se um grupo étnico torna-se dependente de só uma fonte de recursos ou se mantém contatos com somente uma organização externa, então perde opções de atuação e corre o risco de estabelecer situações paternalistas (numa situação de tutela *de fato*). Um exemplo desse tipo de situação é o caso dos Waimiri-Atroari com a Eletronorte, no qual essa empresa mantém um monopólio quase completo sobre quem pode entrar na área e com quem o grupo pode contatar e negociar (BAINES, 1994).

O desafio da sustentabilidade

Finalmente, existe o que podemos chamar do desafio da sustentabilidade. Não existe nenhuma garantia que esses modelos demonstrariam sustentabilidade a médio ou longo prazo. A sustentabilidade é muito difícil de se alcançar por qualquer modelo econômico como mostra a incapacidade dos países do mundo em chegar a acordos mínimos na Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, em Johannesburgo, África do Sul, em agosto e setembro de 2002. Mas sem conseguir um mínimo de sustentabilidade, um projeto de etnodesenvolvimento termina

sendo uma espécie de “engano” pelo simples fato de que o desenvolvimento que promoveu não é durável no tempo. Além do mais, a sustentabilidade precisa ser estabelecida em múltiplas esferas - ambiental, demográfica, econômica, social, política, técnica - sendo que falhas em uma ou mais dessas esferas podem comprometer o modelo no seu conjunto. É aí onde surge a necessidade de pensar a sustentabilidade em níveis maiores do que o nível local.

Até agora, o foco deste artigo estava limitado ao nível local, no qual o grupo étnico é o agente principal de atividades econômicas e o *locus* de contatos com outras entidades. Quando se amplia a visão para o nível regional (sub-nacional), existe a necessidade de pensar em organizações étnicas regionais, em alianças e colaborações com outros grupos marginalizados que não pertencem a sua etnia e relações estreitas com instituições e agências da sociedade dominante. Sem dúvida, as condições ambientais teriam que ocupar um lugar central na implementação do etnodesenvolvimento, já que suas diversas atividades estariam inseridas nos ecossistemas ou no bioma da região.

Existem novos mecanismos e instituições no Brasil que podem ser explorados nesse contexto dos quais dois merecem breve menção. Um desses mecanismos consiste em *pensar hidrograficamente o desenvolvimento*. Uma das reivindicações da luta do movimento dos atingidos por barragens foi de pensar o desenvolvimento regional a partir das bacias hidrográficas, algo que foi incorporado na Lei de Recursos Hídricos de 1997. A figura dos Comitês Gestores surgiu dessa lei e ofereceu um novo recorte administrativo e ambiental para a gestão de uma região determinada. Na medida em que os grupos étnicos se incorporam e vitalizam esse novo espaço político, existe a possibilidade de elaborar as bases para um desenvolvimento regional verdadeiramente sustentável.

Outro mecanismo é *pensar ecorregionalmente o desenvolvimento*. Vários grupos ambientalistas (particularmente os que estão preocupados com a conservação da natureza) operam dentro de um marco ecorregional, no qual o estabelecimento de áreas protegidas é avaliado. Muitas terras indígenas mantêm alto grau de conservação da natureza e, portanto, têm um certo poder de barganha frente aos interesses dos ambientalistas (SCHARTZMANN e SANTILLI, 1999). Vários antropólogos analisaram a chamada “aliança índio-ambientalista” mostrando tanto suas potencialidades quanto suas tensões (CONKLIN e GRAHAM, 1995). Na elaboração de um programa de desenvolvimento regional sustentável, a consolidação de alianças estratégicas e táticas entre grupos indígenas e grupos ambientalistas oferece um grande leque de possibilidades promissoras.

Mas uma verdadeira sustentabilidade somente seria possível quando existissem mecanismos sustentáveis funcionando nos níveis nacional e internacional. A implementação de mecanismos que respeitem e promovam o etnodesenvolvimento nesses níveis é extremamente difícil, particularmente, onde predomina a ideologia neoliberal. Todavia, existem indícios de que essa ideologia começa a se esgotar na América Latina: é mais difícil privatizar empresas estatais como demonstram as manifestações recentes em Cochabamba, Bolívia e Arequipa, Peru; o colapso da economia argentina é outro indício; a eleição de um governo do Partido dos Trabalhadores no Brasil é outro ainda. Paralelamente, os grupos étnicos continuam se fortalecendo e reivindicando seus próprios interesses. Continua o processo de estabelecimento de outros tipos de relações e outros tipos de inserções entre entidades, grupos e instituições localizadas em distintos níveis de integração. Tudo isto indica que o etnodesenvolvimento tem possibilidades, mesmo frente aos grandes desafios, de tornar-se uma realidade palpável.

Notas:

¹ Veja Worsley (1990) para uma breve revisão histórica dessas categorias. Para uma outra divisão dos países do mundo em três blocos, veja a teoria de Mao Tsetung no ensaio publicado em Renmin Ribao (1977).

² Essa Convenção foi ratificada pelo Senado Brasileiro em junho de 2002, depois de vários anos de debates.

³ Essa tendência foi detectada e teorizada na antropologia há meio século por Steward e Murphy (1956) e expressa nos seguintes termos: “Quando bens manufaturados por nações industrializadas com técnicas modernas tornam-se disponíveis mediante trocas com populações aborígenes, os povos nativos deixarão crescentemente a confecção de seus produtos artesanais para dedicar seu tempo à produção de produtos especializados ou outros produtos desejados pelo mercado no interesse em obter mais bens manufaturados”.

⁴ Devo admitir que tenho um certo receio em usar o termo etnodesenvolvimento, ou quaisquer das palavras com “etno” como prefixo: etnohistória, etnobotânica, etnopsiquiatria, etc. A etnohistória, por exemplo, remete a uma prática marginal e dependente frente à “verdadeira” história (ocidental), a qual não precisa de prefixo. Algo semelhante acontece com todas as etnodisciplinas. Ao mesmo tempo, estou consciente de que o termo tem ganhado uma ressignificação quando apropriado pelos distintos grupos étnicos e, portanto, não vou brigar aqui por uma questão de vocabulário.

⁵ Para que essas mudanças tenham o impacto desejado, precisa-se de mudanças nos níveis regional, nacional e internacional também, mas a análise desses níveis fica além do escopo deste artigo.

⁶ Para um caso de “desenvolvimento por pilhagem” na zona petrolífera da Amazônia

equatoriana, onde a maioria dos benefícios do petróleo é exportada por fora da área local de extração e onde os danos ambientais ficam na região, veja Little (1992).

⁷ Estrutura de mercado caracterizada por haver um único comprador para o produto de vários vendedores.

⁸ Em realidade esse micro-modelo é um contra-exemplo, já que se fundamenta no não-relacionamento com o mercado. É incluído aqui porque o isolamento consciente do mercado é uma opção que o grupo étnico pode tomar e, portanto, representa uma maneira de lidar com o mercado.

Referências bibliográficas

- ABBOTT, Andrew. *Chaos of disciplines*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- AMIN, Samir. *Accumulation on a world scale: critique of the theory of underdevelopment*. New York: Monthly Review Press, 1974.
- BAINES, Stephen Grant. A usina hidrelétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Waimiri-Atroari. *Série Antropologia 166*, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1994.
- BARTOLOMÉ, Miguel. Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. *América Indígena*, 1(2):361-382, 1995.
- BETTLEHEIM, Charles. 1976 [1963]. *Planificação e crescimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BODLEY, John. *Victims of progress*. Mountain View: Mayfield, 1970.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Annales de Antropología*. México, 1970.
- BRONOWSKI, Jacob. *The ascent of man*. Boston & Toronto: Little, Brown & Co, 1973.
- BURGER, Julian. *The Gaia Atlas of First Peoples: a future for the Indigenous World*. New York: Anchor Books, 1990.
- CASANOVA, Pablo Gonzales. *Sociologia de la explotación*. México: Siglo XXI, 1969.
- CLEVELAD, D. A.; MURRAY, S. C. The world's crop genetic resources and the rights of indigenous farmers. *Current Anthropology*, 38(4):477-515, 1997.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4):695-710, 1995.
- DAHL, Gundrum; RABO, Annika (ed.). *Kam-ap or take-off: local notions of development*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology, 1992.
- DAVIS, Shelton. *Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- EISENSTADT, S. N. Multiple modernities. *Daedalus* 129(1): 1-30, 2000.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FOSTER, George M. *As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964 [1962].
- FRANK, Andre Gunder. *Sociology of development and underdevelopment of sociology*. London: Pluto Press, 1971.

- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- HOBART, Mark (ed.). *An anthropological critique of development: the growth of ignorance*. London: Routledge, 1993.
- KUMAR, Alok; BROWN, Ronald A. Teaching science from a world-cultural view point. *Science as culture*, 8(3): 357-370, 1999.
- LERNER, Daniel. *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*. Glencoe, IL: The Free Press, 1962.
- LITTLE, Paul E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMAN, M. (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. 2001, p. 39-47.
- _____. *Rumo ao PD/I: análise comparativa e prospectiva dos subprojetos do PD/A*. Relatório de Consultoria Técnica ao Banco Mundial. Outubro. Brasília, 1998.
- _____. *Ecología política del cuyabeno: el desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Quito: ILDIS; Abya-Yala, 1992.
- LYOTARD, Jean Francois. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998 [1978].
- PARESCI, Ana Carolina. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais*. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.
- POSEY, Darrell A.; OVERAL, W. L. (ed.). *Ethnobiology: Implications and Applications*, Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology, Belém, Brazil, 1988. Belém: MPEG, 1990.
- RAMOS, Alcida. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 19881.
- RENMIN RIBAO (People's Daily). *Chairman Mao's theory of the differentiation of the three worlds is a major contribution to Marxism-Leninism*. Peking: Foreign Languages Press, 1977.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento. *Revista de Antropologia* 34: 59-101, 1992.
- ROSTOW, W.W. *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. *Mana: estudos de antropologia social* 3(1):41-73 e 3(2):103-150, 1997.
- SCHARTZMANN, Steve; SANTILLI, Márcio. Indigenous reserves and land use change in the Brazilian Amazon". Mimeo. Brasília: Instituto Socioambiental, 1999.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico* 84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 13-56, 1985.
- STEWART, Julian; MURPHY, Robert. Tappers and trappers: parallel processes in

- acculturation. *Economic Development and Culture Change*, 4: 335-355, 1956.
- TOLEDO, Victor. What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline. *Etnoecológica* 1(1): 5-21, 1992.
- WHITT, Laurie Ann. Biocolonialism and the commodification of knowledge. *Science as culture* 7(1): 33-68, 1998.
- WORSLEY, Peter. Models of the modern world-system. *Global culture: nationalism, globalization and modernity*. In: Featherstone, M. London: Sage, 1990. p. 83-96