

5

ESTUDIOS INDIANA

“PARA QUÊ SERVE O
CONHECIMENTO SE EU
NÃO POSSO DIVIDI-LO?”

„WAS NÜTZT ALLES
WISSEN, WENN MAN ES
NICHT TEILEN KANN?“

*Gedenkschrift für
Erwin Heinrich Frank*

Herausgegeben von:
Birgit Krekeler
Eva König
Stefan Neumann
Hans-Dieter Ölschleger

Birgit Krekeler
Eva König
Stefan Neumann
Hans-Dieter Ölschleger
(Hrsg.)

“Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo?”
„Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?“
Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank

This work is licensed under the Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

The online version of this work can be found at:
<<http://www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html>>



ESTUDIOS INDIANA 5



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

**“Para quê serve o conhecimento
se eu não posso dividi-lo?”**

**„Was nützt alles Wissen,
wenn man es nicht teilen kann?“**

Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank

Herausgegeben von

**Birgit Krekeler
Eva König
Stefan Neumann
Hans-Dieter Ölschleger**



Gebr. Mann Verlag • Berlin 2013

ESTUDIOS INDIANA

Die Reihe ESTUDIOS INDIANA (früher „Indiana Beihefte“) präsentiert in Monografien und Sammelbänden die Ergebnisse von Forschungen zu den indigenen und multiethnischen Gesellschaften und Kulturen Lateinamerikas und der Karibik in Vergangenheit und Gegenwart. Das Themenspektrum der Reihe umfasst alle Bereiche der amerikanistischen Studien einschließlich der Archäologie, der Ethnohistorie, der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Ethnolinguistik.

En la serie ESTUDIOS INDIANA (anteriormente „Indiana Suplementos“) aparecen monografías y ediciones sobre los resultados de las investigaciones acerca de las sociedades y las culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Esta serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.

Herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz.
Editado por el Instituto Ibero-Americano del Patrimonio Cultural Prusiano.
Anschrift/Dirección: Ibero-Amerikanisches Institut, Potsdamer Str. 37,
D-10785 Berlin, Alemania; www.iai.spk-berlin.de

Herausgebergremium / Consejo editorial
Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Michael Dürr, Wolfgang Gabbert, Barbara Göbel, Ernst Halbmayer, Maarten Jansen, Ingrid Kummels, Karoline Noack, Heiko Prümers, Bettina E. Schmidt, Gordon Whittaker.

Redaktion / Redacción: Iken Paap
www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html
indiana@iai.spk-berlin.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Copyright © 2013 by Gebr. Mann Verlag, Berlin
<http://www.reimer-mann-verlag.de/mann/>
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Mariano Procopio
Druck: H. Heenemann GmbH & Co. KG, Bessemerstraße 83-91, 12103 Berlin
Printed in Germany
ISBN 978-3-7861-2687-4 • WGS 1752

ÍNDICE

Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann und Hans-Dieter Ölschleger: <i>Zum Geleit</i>	7
José Almeida, Claudia López y Amparo Eguiguren: <i>Memoria polifónica por el Erwin Frank (Julio, 2009)</i>	11

I

DISCRIMINACIÓN, INDIGENISMO Y EL SURGIMIENTO DE LA INDIANIDAD

Kerstin Nowack: <i>Los canibales del inca: culturas de las tierras bajas americanas en la imaginación incaica y española</i>	35
Margarita Huayhua: <i>Everyday discrimination in the Southern Andes</i>	49
Sondra Wentzel: <i>From “invisible natives” to an “irruption of indigenous identity”? Two decades of change among the Tacana in the northern Bolivian Amazon</i>	59
Ute Schüren and Wolfgang Gabbert: <i>From Indio to Campesino and back: Revolution, agrarian reform and indigenism in Mexico</i>	123
Jürgen Riester (recopilador): <i>Difundir las culturas indígenas: una apuesta a la educación intercultural</i>	143

II

NATURALEZA, CULTURA Y DESARROLLO

Hans-Dieter Ölschleger: <i>Mensch, Natur und Kultur. Bemerkungen zu den “politischen Ökologien”</i>	159
Harald Moßbrucker: <i>Development aid as a social process</i>	177
Peter Schröder: <i>Meio ambiente, cultura e história no médio Purus – ou como evitar miopias teóricas por combinar diversas abordagens explicativas. O caso dos Paumari</i>	203

ÍNDICE / CONTENTS / INHALT

III

INDÍGENAS, CULTURA Y ESTADO EN LA AMAZONÍA

Edna Castro: <i>Amazônia no século XXI: estratégias do agronegócio, desmatamento e dinâmicas sócioterritoriais</i>	227
Karin Marita Naase: <i>Tropical decision-making: Livelihood and environmental decisions in land reform settlements in the Amazon</i>	249
Vincenzo M. Lauriola: <i>As lições da Raposa Serra do Sol entre pluralismo jurídico e riscos de etnocentrismo. Terras Indígenas, Unidades de Conservação, formas de propriedade, e sustentabilidade</i>	275
Carlos Alberto Marinho Cirino: <i>Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso Yanomami</i>	313
Raymundo Heraldo Maués: <i>Catolicismo e pajelança cabocla na Amazônia brasileira: influências européias, indígenas e africanas</i>	341
Heribert Schmitz, Dalva Maria da Mota e Josué Francisco da Silva Júnior: <i>Tradição ameaçada: os conflitos sociais enfrentados pelas catadoras de mangaba no Brasil</i>	359
Heiko Prümers: <i>Volver a los sitios – el Proyecto Boliviano-Alemán en Mojos</i>	375

IV

APENDICE

Erwin Heinrich Frank: <i>Curriculum vitae</i>	399
Erwin Heinrich Frank: <i>Produção bibliográfica</i>	401
Autoras y autores / Authors / Autorinnen und Autoren	405

**Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann
und Hans-Dieter Ölschleger**

Zum Geleit

“Das schönste Denkmal, das ein Mensch bekommen kann, steht in den Herzen der Mitmenschen”

Albert Schweitzer

Erwin H. Frank war ein viel zu kurzes Leben vergönnt; er starb am 25.04.2008 im Alter von 57 Jahren in Manaus, Brasilien. Der Tod ereilte ihn dort, wo er einen nicht unbeträchtlichen Teil seines Lebens verbracht hat, bei der Arbeit. Die Nachricht kam für uns alle völlig überraschend und hat uns schockiert. Wenn wir über die Jahre auch immer seltener noch in direktem Kontakt zu Erwin Frank standen – unsere jeweiligen Lebenswege hatten uns recht weit auseinander geführt, zeitweise an die entgegengesetzten Enden dieser Welt wie Japan und Brasilien – empfinden wir seinen Tod als einen herben Verlust. Erwin Frank war eigentlich immer bei uns gewesen, war er es doch, der uns den Einstieg in die Ethnologie wies, unsere Begeisterung für sie weckte und uns lehrte, sie gewissenhaft zu betreiben. Und selbst wenn einige von uns heute ihr Brot jenseits der Akademie verdienen, die Ethnologie, die wir durch ihn erfahren haben, hat uns geprägt und ist immer präsent.

Kennengelernt haben wir uns alle in den 1970er Jahren im Seminar für Völkerkunde der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, zu jener Zeit unter der Leitung von Prof. Dr. Udo Oberem. Das Seminar war auf die Gesellschaften, Kulturen und Sprachen Südamerikas spezialisiert und die regionale Ausrichtung, die viele Jahre später eine Gedenkschrift für einen seiner Schüler nehmen sollte, somit vorgezeichnet.

Dass wir uns kennenlernten, war dem Zufall geschuldet. Ein erster Zufall war, dass Erwin Frank die körperliche Voraussetzung fehlte, sich seinen ersten Berufswunsch zu erfüllen, nämlich Koch zu lernen. So manches Mal erzählte er mit einem Schmunzeln, dass er den Eignungstest, nämlich einen großen Topf voll Wasser hochzuheben, nicht bestanden hätte. Damit wurde der Weg frei zur Erfüllung eines zweiten Wunsches: dem der Malerei. Er ging nach Hamburg, studierte Kunst und – ein weiterer Zufall – “verirrte” sich hier in eine Vorlesung der Völkerkunde. Damit war sein weiterer Weg vorgezeichnet: das Studium der Ethnologie. Über den Umweg der Universität Marburg ist Erwin Frank dann an die Universität Bonn gekommen (zu seiner Biographie

siehe den Artikel von Pepe Almeida et al. in dieser Gedenkschrift und Frank 2010).

Der Titel dieser Gedenkschrift – “Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?” – reflektiert eine Einstellung von Erwin Frank, die während der Zeit, die wir miteinander an der Universität Bonn verbracht und gelernt haben, maßgeblich sein Verhalten geprägt hat. Er hat viel mit uns geteilt, nicht zuletzt seine wissenschaftlichen Überzeugungen, aber auch seine Wünsche und seine Träume. Zu jener Zeit hat sich etwas gezeigt, was uns unser ganzes Leben nicht wieder verlassen hat: Man lernt gemeinsam schneller und besser als allein, man lernt im Gespräch besser als nur aus Büchern (obwohl es nicht ohne diese Bücher geht) und man lernt manchmal am Biertisch besser als im Seminarraum. Und alle, die wir dabei waren, haben gelernt, inklusive Erwin Frank. Man kann ihn ohne jeden Zweifel in die Reihe unserer akademischen Lehrer stellen; wichtiger aber war, dass unser Verhältnis nicht formalakademisch geprägt war (also ohne die Pflicht, Scheine zu erwerben) und auf gegenseitiger Hilfe im wissenschaftlichen Unterfangen aufbaute. Manch langer Tag an der Uni wurde bei mehr als belebten, teilweise erregten Diskussionen abends in unserer Stammkneipe fortgesetzt. Und das Thema war immer die Ethnologie.

Die hier vorgelegte Gedenkschrift ist regional ausgerichtet auf Südamerika, was sich aus der Spezialisierung Erwin Franks erklärt. Diese hat sich, wie bereits erwähnt, zum Teil einfach daraus ergeben, dass die Alt-Amerikanistik am Seminar für Völkerkunde der Universität Bonn zu jener Zeit die wichtigste Rolle spielte. Er selbst legte immer großes Gewicht auf die Theorie und die theoretische Durchdringung des Stoffes und setzte damit zugleich für die Studierenden des Seminars neue und wegweisende Akzente. Er war ein glühender Anhänger kulturmaterialistischer Theorie, beginnend mit der Kulturökologie Julian H. Stewards und den Überlegungen von Marvin Harris. Auch wenn seine Begeisterung für den materialistischen Ansatz dieser beiden Autoren mit der Zeit nachließ – die Überzeugung von der Wichtigkeit der Theorie (also über die vermeintlichen selbstredenden “Fakten” hinaus) hat ihn bis zu seinem Ende nicht verlassen. Die Beiträge, die er in der Zeit seiner Tätigkeit in Ecuador und Brasilien vorlegte, belegen seine fortwährende Beschäftigung mit der Thematik wie auch die Tatsache, dass er stets neuere theoretische Entwicklungen in der Untersuchung des Verhältnisses Mensch – Kultur – Umwelt wahrgenommen und verarbeitet hat. An ihnen wird deutlich, dass auch Erwin in Richtung “politischer Ökologie” gegangen ist.

Dies alles – die theoretische Ausrichtung und die regionale Spezialisierung – werden auch nach Erwins Franks Tod weiterhin das Tun derjenigen bestimmen, die das Glück und die Freude hatten, bei und gemeinsam mit ihm zu lernen. Man möge diese Gedenkschrift als einen Beleg und zugleich Dank an ihn dafür ansehen.

Als wir vom plötzlichen Tode Erwin Franks erfahren haben, verspürten wir spontan den Wunsch, ihm mit der Herausgabe eines Buches zu gedenken. Allerdings

kann ein solches Vorhaben nicht alleine gelingen – zu Fest- und Gedenkschriften sind immer viele Beitragende notwendig. Uns wurde schnell klar, dass wir keine Schwierigkeiten haben würden, eine solche Gedenkschrift zu kompilieren. Bereits ein erstes Rundschreiben brachte eine Fülle von Antworten mit der Zusage, sich an dieser Schrift mit einem eigenen Beitrag zu beteiligen. Sie zeigen, dass Erwin Frank auch “in der Fremde” sein Werk des Teilens fortgesetzt und damit Freunde und Schüler/innen gewonnen hatte. Somit verbleibt uns noch als Letztes, all jenen herzlich zu danken, die unserer Bitte gefolgt sind und einen Beitrag zu dieser Gedenkschrift verfasst haben und/oder in anderer Form zur Entstehung beigetragen haben.

Dieses Schiff hatte zweifellos viele Kapitäne – aber es ist hoffentlich trotzdem nicht auf einen Berg gestiegen, wie es das japanische Sprichwort für einen solchen Fall voraussagt. Und sollte es das doch getan haben, dann liegt das an uns Herausgebern und nicht an den Beitragenden.

Literaturverzeichnis

Frank, Nelita

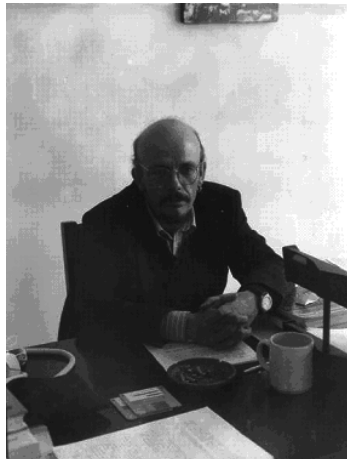
- 2010 Erwin Heinrich Frank: o antropólogo alemão que escolheu a Amazônia para viver / Erwin Heinrich Frank: The German anthropologist who choose to live in Amazon. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi 5(1): 147-152.

José Almeida, Claudia López y Amparo Eguiguren

Memoria polifónica por el Erwin Frank¹ (Julio, 2009)

“Solo una cosa no hay. Es el olvido”

Jorge Luis Borges



Erwin Frank (1950-2008).

Erwin Frank había arribado al Ecuador al terciar los años ochenta luego de una fecunda y frenética estadía en la Amazonía peruana entre los uni-cashibo del Ucayali. Llegó casi en silencio, fruto de una decisión que lo había llevado a este país andino para acompañar a su formidable compañera, la antropóloga Carmen Hess, quien se hallaba por ese entonces escudriñando la sabiduría agrícola y lingüística de los quichuas de los páramos de la provincia de Cotopaxi. Segundo Moreno Yánez ya tenía acostumbrados

1 Sus alumnos de la FLACSO: José Almeida, Marcelo Bonilla, Amparo Eguiguren, Miryam Amparo Espinosa, Marcelo Fernández, Vivian Gavilán, Margarita Huayhua, Ladislao Landa, Adolfo López, Claudia López, Alexandra Martínez, Iván Micelli, Raúl Mideros, Pedro Roel, Esteban Ticona, Luis de la Torre, Alicia Torres, Gabriela Torres y Xumei Wang.

Con contribuciones especiales de Henry Salgado Ruiz, ex estudiante de FLACSO, y María Carmen Ulcuango, responsable de la Unidad de Estudiantes, FLACSO, sede Quito-Ecuador.
Fotografías de Pedro Roel.

a sus colegas y estudiantes de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) a recibir visitas de investigadores y profesores europeos, de modo que su llegada al Departamento de Antropología lucía casi como una rutina más dentro del rico intercambio que por aquellos años iba configurando la novel antropología profesional ecuatoriana. Pero pocos adivinaron que un personaje como éste no se instalaría allí tan sólo de paso; llegaba, como era su costumbre, para quedarse en la nueva trocha abierta, no sólo físicamente, sino también para fundirse con el alma al firmamento del conocimiento antropológico local y en la memoria de quienes tuvieron la fortuna de conocerlo.

Frank llegó con el propósito de enrolarse a la planta docente de este departamento, justo en un momento de avidez intelectual y participación política de varios de sus colegas y estudiantes ecuatorianos. Estos se hallaban inquietos por el inusitado despertar del movimiento indígena ecuatoriano, el que finalmente eclosionara a comienzos de los noventa en el emblemático levantamiento indígena de 1990. Y atento y curioso como era, no tardó en sacudir su arsenal teórico y vivencial para enfrentar lo que hubiera que vivirse. Gracias a su avidez sin límite por la lectura, en poco tiempo habría de absorber casi por completo todo lo que se había publicado en ese entonces en torno al movimiento indígena del Ecuador. Así quedaría en pocos meses más que listo para entrar en la onda y asumir el nuevo reto con el mismo genio con que iniciara en sus años mozos cualquier aventura, por rocambolesca que fuera. “Admiro más a los Rolling Stones, que a los Beatles”, se confesó un día, abundando en argumentos que enunciaban en una sola clave su naturaleza discolora y contestataria, a sabiendas de que la adhesión a cualquier preferencia jamás asume formas polares sino tan sólo el apego apasionado a la variante de un mismo fenómeno que más se apega a tu forma de ser y sustancia.

La verdad es que su apariencia más bien menuda y flacuchenta no coincidía con el estereotipo con que los latinoamericanos de estos lares imaginamos al antropólogo nórdico. Pero quien lo miraba por primera vez, con su particular sombrero, no podía evitar la impresión de estar ante un personaje diferente, muy sagaz e inquisitivo, lo que en primera instancia provocaba en sus nuevos interlocutores una suerte de temor muy cercano a la reverencia. Tal vez abonaba en tal sentido el hecho de que a los ecuatorianos no se les escapara su parecido con el “loco” José María Velasco Ibarra, caudillo conservador quien fuera cinco veces presidente del Ecuador; o con el propio Lenin, cuya semejanza incluso habría de llevar a sus estudiantes de la PUCE a motejarlo por su prematura calva y difícil bigote como el “Lenincito de los pobres”. Pero esa primera impresión rápidamente se esfumaba conforme avanzara la tertulia o la clase o la conferencia y él empezara a narrar tanto sus magníficas anécdotas patibularias, como sus pausados y certeros razonamientos sobre cualquier tópico, campo o coyuntura. Poca

duda cabía en sus interlocutores de que se hallaban ante un raro espécimen de entre aquellos antropólogos surgidos de universidades europeas o norteamericanas, orlados por el aura que rodea a quienes han recibido su bautizo antropológico en un iniciático “trabajo de campo” en tierras exóticas. Ya en el trato cotidiano, su imagen sería se descongelaba para dar paso a un hombre jovial y comunicativo que se abría a sus nuevos amigos simplemente compartiendo sus gustos y valores. Esto ya lo había hecho ante los uni del Ucayali peruano, con quienes invirtió “meses enteros de fumar duro, tomar trago y no afeitar(se)” (Frank, Villacorte Bustamante, Villacorte Mëa & Santiago Mëa (1990: 14) para así desmentir exitosamente la incómoda imagen de misionero evangélico que los nativos le habían atribuido. De esa manera, Erwin habría de inmiscuirse en ese mundo tan especial e insospechado y además recogería en lengua nativa lo mejor de sus manifestaciones, tal como lo evidencia su compilación de mitos uni, tesoneramente organizados e interpretados para luego ser publicados por la editorial ecuatoriana Abya Yala (Frank 1993a). Desde luego, pocos habrían de creer que tal sujeto tan peculiar y versátil llevara también en su equipaje una trayectoria académica envidiable y encomiable, que empezara en su interés doctoral por polemizar y desmitificar “de una vez por todas” el canibalismo atribuido a los aborígenes americanos (Frank 1987). Lo avalaba también el hecho de que pocos años antes de llegar al Ecuador hubiera postulado y quedado en el segundo lugar, de por sí meritorio, en un concurso convocado para llenar una encumbrada cátedra de Antropología en la Universidad de Berlín.

Frank asumió así en el Departamento de Antropología de la PUCE asignaturas que aunque no se ajustaran en lo inmediato de su experiencia investigativa anterior (dominada por su interés en el ecologismo cultural) al menos se acoplaban a su naturaleza aventurera, abierta e inquisitoria: el temible curso de Organización y Parentesco (que sólo los valientes se atrevían a tomar y, peor aún, enseñar) y el apoyo teórico a un taller de investigación que en ese entonces se hallaba abierto para incursionar en el problema de la identidad étnica en Otavalo. En tiempo récord Frank ya había compilado con su colega José Almeida y sus estudiantes talleristas todo lo que se hubiera publicado sobre los otavaleños tanto en el Ecuador como en universidades extranjeras. Pero quizá fue su contacto inmediato con la organización indígena local (Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura, Inrujta - FICI) y particularmente con jóvenes intelectuales indígenas del cantón (tales como Mario Conejo, Ariruma Kowi y Luis Maldonado) lo que le puso más en alerta ante un fenómeno que aunque ya había sido intuido en sus lecturas, no se le había presentado hasta ese entonces con tanta nitidez: la existencia y vicisitudes de un proyecto étnico plurinacional, con una inteligencia indígena en condiciones idóneas para impulsarlo a escala nacional. Desde un inicio, le pareció duro que estos y otros brillantes jóvenes indígenas sufrieran

discriminación y racismo por parte de la sociedad “blanca” pese a su progreso material y talento, pero en medio de tal constatación halló claves para enfrentar y caracterizar no sólo este problema particular, sino el trasfondo del problema nacional del Ecuador en su conjunto.

Así, entre estas nutritivas clases y los escapes con su grupo de estudiantes hacia Otavalo,² Frank empezó a madurar y sopesar sus ideas. Coincidentemente, esta brecha lo llevó a conocer y compartir situaciones que al despuntar los años noventa significarían un sacudón en la conciencia e historia nacionales del Ecuador. Fruto de la colaboración de su grupo con la FICI, Frank, su colega Almeida y sus estudiantes de taller fueron invitados por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) a apoyar la logística del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, llevado a cabo en el pueblo de La Merced, cercano a Quito, en Julio de 1990. Este encuentro, al que acudieran una variada gama de organizaciones indígenas de Norte, Centro y Sudamérica, fue una auténtica revelación del poderío que poco a poco habían ido amasando los pueblos indios de todas las Américas y, particularmente, los del Ecuador. Frank, quien es recordado por sus compañeros de esta aventura como aquel curioso y energético traductor Inglés-Castellano-Inglés que compartiera en los paneles sangre, sudor y risas con quechua-aymaras, tucanos y cheyenes, al poco tiempo habría de presenciar maravillado la cristalización de este potencial en el ya casi mítico Levantamiento Indígena Ecuatoriano, realizado a los pocos días de la clausura del mentado Encuentro Continental. Fue tal su impresión, que no sin ironía habría de declarar años después que si bien lamentaba no haber estado presente en el derrumbe del muro de Berlín, podía alardear que estuvo no sólo presente, sino involucrado en el histórico Levantamiento Indígena Ecuatoriano. Definitivamente, algún muro tenía que derrumbarse ante sus ojos.

Ya con este bagaje bajo el brazo, Frank empezó a generar una serie de contribuciones escritas, algunas de ellas inéditas.³ Metido de lleno en lo que podría enunciarse como la política de la identidad, uno de sus artículos habría de ser publicado en un emblemático libro sobre el Levantamiento de 1990 (Frank 1991). Con su inmensa capacidad para formular preguntas centrales y relacionar acertadamente lo particular con lo general, se interesaría en la peculiaridad del proyecto indígena ecuatoriano y postularía allí una clave esencial para comprender el fundamento de esta particu-

2 Conformaban en ese entonces tal taller: César Cabrera, Isabel Clavijo, Guadalupe Godoy, Inés Palomeque, Ninfa Patiño, David Paz y Martha Rodríguez.

3 Por ejemplo, “Etnicidad en el Cantón Otavalo”, 1998 (manuscrito inédito). En este trabajo, Erwin Frank realiza a favor del ya referido Taller de la PUCE una extensa y magnífica revisión de las diferentes teorías sobre la Etnicidad, haciendo un sucinto y erudito recorrido por las teorías y métodos del “Culturalismo”, el “Modelo Barthiano”, el “Situacionalismo” y la “Teoría de la Praxis”. Todo ello, con el objetivo de acuñar hipótesis para el caso otavaleño.

lar revuelta. Si bien los pueblos indígenas del Ecuador habían madurado en forma intrínseca en sus diversos niveles político-organizativos, su proyecto específico había sido configurado dentro de una compleja triangulación de fronteras étnicas entre las diversas entidades socio-culturales que conforman el conjunto del Ecuador. En síntesis, el desarrollo o progreso de los indígenas “en cuanto tales” chocaba con el muro de la sociedad blanco-mestiza, donde los sectores medios y bajos más afectados por la crisis global, atizaban dardos raciales para bloquear el ascenso real y competitivo de los sectores indígenas y sus capas intelectuales. A éstos no les quedaría entonces otra alternativa que acometer “como tales” contra la configuración misma del Estado y Sociedad ecuatorianos. Al fin y al cabo ya contaban con un discurso étnico-nacional coherente y un marco legal internacional que los respaldaba, con los que podían superar la atomización organizativa que antaño había coartado sus luchas por derechos inculcados.

No sería exagerado argumentar que este aporte habría de sumarse nutritivamente a una corriente antropológica que en forma renovadora empezó a diversificar su interés por los distintos “actores” del problema nacional, sin reducirlo necesariamente su estudio al componente indígena. En esta tónica, Frank estimuló a sus estudiantes a ocuparse de otros sujetos sociales, incluyendo a los sectores dominantes, muchas veces visto tan sólo como el oponente craso al despertar indígena, sin especificidad ni particularidad ideológica o antropológica alguna. Esta inquietud se expresa en su libro compartido con dos de sus alumnas de la PUCE, en el que juntos se proponen “hacer hablar” sobre los indígenas y el tema nacional a los políticos del Ecuador más importantes de ese entonces.⁴

En 1992, ya en pleno fervor por la conmemoración de los 500 años de la llegada de Colón a América, Frank es invitado a completar la planta de profesores de Antropología para el programa de Maestría en Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, sede Quito-Ecuador. Una vez más habría de ocuparse de la terrible cátedra de Organización Social y Parentesco y de las Teorías Antropológicas. Su dedicación y erudición resultaron proverbiales. Llamaba la atención su inveterada puntualidad para escribir con anterioridad sus lecturas, las que, por añadidura, eran luego entregadas generosamente a sus alumnos como refuerzo pedagógico inconmensurable. Sus alumnos juraban que, de ser pulidas sus genialidades lingüísticas germano-castellanas, constituirían un material digno de publicarse y difundir. Manejaba con soltura y desde un punto de vista original no sólo a los autores clásicos y contemporáneos de la Antropología, sino también a filósofos de la Iluminación, modernos y postmodernos contemporáneos, así como a otros profesionales de disciplinas sociales que él, jocosamente, catalogaba como sus “primus inter pares”.

4 Frank, Patiño & Rodríguez (1992). El análisis de este material tendría continuidad en otro libro de Patiño (1996).

Pero quizá tan importante como su rol de profesor, fue su vocación como mentor y amigo de sus estudiantes. En su mayoría, ellos eran ecuatorianos (José Almeida, Marcelo Bonilla, Amparo Eguiguren, Alexandra Martínez, Raúl Mideros, Luis de la Torre y Alicia Torres) y los restantes acudían desde Bolivia (Marcelo Fernández y Esteban Ticona) Colombia (Claudia López y Miryam Amparo Espinosa), Chile (Vivian Gavilán e Iván Micelli), Perú (Margarita Huayhua, Ladislao Landa, Pedro Roel y Adolfo López) y Guatemala (Gabriela Torres); una de ellas, incluso llegaba desde la lejana China (Xumei Wang). A todos ellos, Erwin les brindó su atención atenta y personalizada, con una acuciosidad que a varios de ellos les permitió definir no sólo sus proyectos académicos, sino también sus posiciones personales ante la vida y lo que él llamaba “el compromiso antropológico”. Como ejemplo, resalta el caso de una de sus pupilas que asistía a sus clases de parentesco. Erwin había pedido a sus alumnos y alumnas hacer el cuadro de su propia estructura familiar, utilizando los acostumbrados círculos, triángulos y líneas para representar sucintamente a ego, el padre, la madre, las hermanas y hermanos del padre, las hermanas y hermanos de la madre, las hermanas y hermanos de ego, etcétera. Pero los padres de esta alumna eran parientes entre sí y, a su vez, ella tenía una hermana gemela, de tal manera que el dibujo resultaba un enredo singular de triángulos y círculos cruzados por mil líneas. La atención personalizada de Erwin permitió a esta azorada discípula no sólo desenredar esta insólita maraña, sino también aprender “en carne propia” el complicado sistema de parentesco. Qué decir del resto de sus compañeros, quienes también habían padecido y disfrutado a su modo de este curioso empeño de transportar la Antropología casa adentro y de una manera tan vivencial y pragmática.

Una vez concluida su permanencia y participación en la Maestría de la FLACSO, Erwin Frank empacó otra vez su maleta y emprendió un nuevo rumbo; esta vez hacia las tierras ecuatoriales del Brasil, en donde habría de quedarse para siempre. Su gente del Ecuador disfrutó nuevamente de su breve visita en Octubre de 1996, a propósito de la realización del Primer Congreso de Antropología Ecuatoriana, evento al que fue invitado como uno de sus expositores principales. En tal ocasión, dejó indeleble un mensaje a sus antiguos colegas y alumnos ecuatorianos y latinoamericanos, que habría de ser el primero y último de sus mensajes difundido en este foro. Siempre preocupado por el rumbo que pudiera tomar el trabajo antropológico en el tema de la modernidad y desarrollo de América Latina, asumiendo críticamente su posición de profesional europeo, no tuvo empacho en advertir a los presentes:

Ahora, la existencia y persistencia de estos modelos alternativos en Estados pluriculturales como el Ecuador casi siempre están o simplemente negados por los modernizadores o encarados como una obligación de decidirse por uno de ellos a costa de los demás; y como estos modernizadores son hombres “modernos”, al fin es siempre la alternativa occidental

la que gana en esta competencia desigual. Pero existe una alternativa realmente moderna en esta actitud, que es anticipar las consecuencias de cualquier innovación deseada [...] de seguir procurando lo que ellos consideran importante para sí y negarse a realizar aquellas que realizan los sueños de unos pocos, al mismo tiempo de dificultar todavía más la realización de los sueños alternativos soñados por otros (Frank 1998).

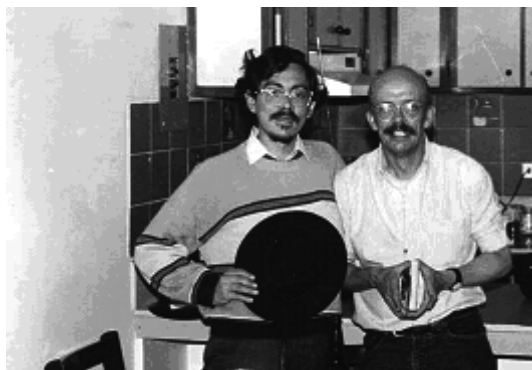
Erwin Frank permaneció varios años en Brasil en un silencio que a todos los que lo conocieron en Ecuador les resultaba más que “sospechoso”. Sabían que aquel ilustre personaje continuaría sumergido en hazañas cotidianas en el lugar que estuviere y no perdían la esperanza de volver a juntarse con él para recrear en medio de tragos y medianoches las nuevas experiencias vividas en otras selvas y parajes. Varios de sus antiguos discípulos latinoamericanos incluso sostenían esporádicos contactos y encuentros con él en una variedad de eventos típica del quehacer antropológico, como son los congresos y seminarios e intercambios electrónicos a la distancia. Para todos ellos, no cabía duda de que el “Erwincito” seguía fiel a su partitura.

Pero esa esperanza de volver a verlo y disfrutar de sus conocimientos y hazañas, un día habría de esfumarse. Con incredulidad, uno a uno, sus amigos, colegas y discípulos irían enterándose que había fallecido en circunstancias poco menos que titánicas: no en la cama luego de una larga enfermedad o en los jaloneos del amor, o desbarrancado en un camino culebrero de algún paraje sudamericano, sino de un ataque al corazón en una sala de clases y ante sus alumnos de Antropología, en medio de esos hermosos laberintos imaginarios que con ellos acostumbraba a entretenerse y llenarse de preocupación por los débiles o la gente sencilla, casi como si ellos fueran su misión y destino.

Y así fue regándose la noticia y llegando las condolencias de quienes fueron sus amigos y estudiantes de la FLACSO. Unos más, otros menos, el lamento colectivo conformó un coro de asombro y admiración por un personaje que en algún modo y grado había tocado sus vidas y, más asombroso aún, tenía la rara virtud de volverlos a juntar y renovar con fuerza sus antiguos vínculos de compañeros y amigos.

Vale la pena recuperar esas voces y material gráfico como un testimonio de aprecio y homenaje a quien fuera, como lo dice uno de sus pupilos, “nuestro mentor y amigo”.

Empecemos, entonces... por el principio (valga la redundancia), con la memorable e inspiradora carta de Pedro Roel, quien en forma conmovedora habría de abrir a sus excompañeros y amigos el círculo ardiente de la memoria por el Erwin Frank.



Pedro Roel y Erwin Frank.

1. Pedro Roel (Perú)

Acabo de enterarme muy tardíamente de un hecho desgraciado, que es el fallecimiento de nuestro querido profesor y mentor Erwin Frank. Claudia López, que había tenido la intención de encontrarse conmigo a su paso por el Perú, no logró este cometido pero me comunicó este doloroso hecho. Fue algo repentino; fue un ataque fulminante mientras daba clases en uno de los salones de su Universidad, la Universidade Federal de Roraima, el 25 de abril del 2008. Tenía 57 años. Fue tan llorado por todos, que incluso hace un par de semanas han rebautizado una plaza con su nombre en el Núcleo de Estudios Comparados Amazônia e Caribe (NECAR) como un espacio para actividades culturales. En su entierro, así como en la inauguración de esta plaza conmemorativa, habían estado presentes amigos y representantes de grupos indígenas. Leí en las noticias que los momentos más emotivos correspondieron a la entrega de un arreglo floral por parte de los nativos de la comunidad de Mataruca, donde había estado trabajando recientemente.

La noticia la recibí con total incredulidad: ¿Erwin Frank se había ido? Me vinieron a la memoria cientos, quizá miles de momentos en que su presencia había sido determinante para mucha gente. Me acordé de la primera vez que lo vimos cuando habíamos salido con Pepe Almeida y otros más del primer día de clases en la FLACSO, después de la inauguración (de la que por cierto no recuerdo prácticamente nada). Fuimos a comer a un restaurante y entonces fue hacia Pepe un señor de saco de color guinda y sombrero negro de ala ancha, con una expresión severa y directa, una mirada escrutadora que rápidamente sabría quién eras por mucho que le ocultaras. La voz ronca corroboraba esa impresión. Asustadizo como era (y sigo siendo), recuerdo que me preocupó un poco al enterarme que sería nuestro profesor y que pronto se ocuparía de nosotros.

El primer semestre resultó tan duro para nuestra autoestima que muchos pensamos que no íbamos a sobrevivirlo. Pasada esta prueba pasamos a conocer a nuestros profesores, y para mi sorpresa Erwin había sido, a pesar de su continente severo y sus respuestas aceradas, una de las personas más humanas del planeta. Poco a poco representó para nosotros más que un simple profesor: era un amigo, grande e íntimo para muchos, y casi una especie de padre (estoy seguro que esto último le hubiera hecho gracia), porque su amplio conocimiento salvó a nuestra escuela del marasmo en que a veces parecía se iba a caer. Sin él, yo no hubiera superado mis problemas personales, de los que fui consciente desde entonces. Él me empujó a seguir, me enseñó a valorarme; quizás él consiguió esto de mí más que nadie.

También podía ser vulnerable, admitiendo cuando se equivocaba o cuando tenía temor de fallar, pero no dejó de defender sus principios incluso si esto le costara amistades o polémicas con personalidades públicas. Hacia el 2005 había estado metido en una discusión después de que un reportaje periodístico sobre el infanticidio entre los yanomami (es decir, dejar morir a los niños que habían nacido con malformaciones, o casos de infanticidio femenino) había producido indignación en ciertos sectores de la opinión pública brasileña y en el gremio médico moderno, que quiso iniciar una campaña de rescate de estos niños y la reeducación de los nativos. Erwin dijo que éste era un rasgo cultural más, que no teníamos derecho a tomarlo o alterarlo como si fuese una anomalía (aparte que quien decide esta suerte de los hijos suele ser la mujer, que por tanto tendría la facultad de elegir). La diferencia cultural debía de ser respetada. Como era de esperarse, algunas voces del gremio médico brasileño dijeron que había que defenderse de ciertos antropólogos que permiten y fomentan la barbarie. En el Perú sostener una idea así es condenarse al ostracismo, porque el etnocentrismo es particularmente fiero en mi país. Esta propuesta, que para mí sigue siendo polémica y que no la defendería de primer momento, él la sostenía sin mayor problema. Ese era Erwin Frank.

Por otro lado, ¿cuánto habríamos conocido de la Antropología y la Filosofía si no hubiera sido por él? Más allá de las naturales tendencias que todo el mundo tiene, fue la primera persona que abrió para mí el panorama del pensamiento como una cosa viva y no sólo como una exposición de todas las ideas posibles. Tengo guardadas sus clases, con la letra apenas visible, de las ideas, idas y venidas, glorias y miserias de los antropólogos que siempre habían sido para nosotros unos grandes nombres. No hubiera entendido a esos dementes franceses post-68 si él no hubiera sabido explicárnoslo en su alemán inflexible, pero claro como el agua. Libros y libros fotocopiados, ideas que discutir las sobrepasaría el tiempo de vida de media humanidad, él nos los puso a nuestro alcance y siguen ahí todavía. De hecho, en uno de los artículos que encontré hace poco, se atribuye a Erwin Frank esta sencilla frase: “Para quê serve o

conhecimento se eu não posso dividi-lo?” (¿Para qué sirve el conocimiento si no puedo compartirlo?).

Esas paredes blancas y frías de la FLACSO, esa pizarra acrílica también blanca, tan mortalmente blanca como la sonrisa de la reina Amparo Menéndez-Carrión; esos suelos alfombrados de negro para que no se oyeran nuestros pasos; ese cartel de “Prohibido Fumar”; el gris de los pupitres pequeños. ¿Cuánto de eso habría sido soportable sin gentes como él? Podías ser serio y reírte al mismo tiempo. ¿Cómo podía sostenerse un salón con gentes tan diversas (¡casi ninguno era igual al otro!) y que en cualquier momento podrían enfrentarse a dentelladas, si no hubiera sido por su presencia? En poco tiempo resultó que todo era posible. Se escuchaban frases de filosofía alemana y francesa, de poesía colombiana y de canción indígena, de acusaciones de racismo y crimen, de libertad y perdición, de amores y rupturas, de maravillosas equivocaciones y de verdades silenciosas. Allí estábamos “los peregrinos” y nuestras peregrinas ideas; las “chicas” y sus ardorosas polémicas; la tranquilidad de Luis de la Torre, el buen humor de Raúl o del Pepe; el ventarrón de aire fresco que era Iván, las lluvias y granizadas repentinas, las fiestas de amanecida... Todo eso en el ambiente de Quito, con su tranquilidad que en su momento me pareció provinciana (soberbio que es uno), pero que era ideal porque en todo momento aunabas aquella historia añeja de la ciudad, ese acento quiteño y esas tejas rojas con la modernidad más impersonal, sea la de FLACSO o de los centros comerciales y los Supermaxis. En el único país no neoliberal de ese momento, casi todo el mundo perdió en su momento la compostura, como seguramente debía ser cuando sentimos ese olor desarreglado de la libertad. También puede doler, porque eso es parte del vivir. Mucho de lo que fue no fue como debía haber sido, quizás. Pero lo es que es, ES, y no (o no del todo) otra cosa. Todos en su momento sufrieron, pero con ello dejaron una parte de su corazón en Quito. Mi parte está con ellos.

Por eso creo que Erwin Frank en realidad no se ha ido. Aquella plaza con su nombre, así como esta nota, son intentos humanos de recordarnos nuestra posibilidad de trascender, incluso cuando de nosotros se pierda la memoria. Lo que ha sido de algún modo sigue existiendo. Un compatriota de Erwin, Goethe, decía alguna vez que lo que queda de una persona no es en realidad la gran obra hecha, en la que todos se esfuerzan, sino lo que ha dejado en todas las demás personas que la han conocido. En cada una hay un pedazo de él. Quizás yo diga todo esto para superar el dolor de esta noticia, que me ha hecho llorar en la oficina y fuera de ella. En verdad aún no puedo terminar de creerlo. Porque de algún modo no es verdad. Será verdad cuando olvide lo que me enseñó y a lo que debí haberme orientado desde entonces, según su propia sugerencia. Quiero que Erwin sepa que lo seguimos queriendo mucho, dándonos la esperanza de que mientras exista el mundo seguirán existiendo gentes como él.

Toda la influencia que ejerció en nosotros se resume ante todo en una actitud ante la vida, ante la gente y ante el conocimiento que al menos como un ideal ha quedado entre nosotros, lo suficiente como para que no lo olvidemos. Ciertamente que Andrés Guerrero, Juan José Pujadas, Laura Rival y otros profesores nuestros han sido igualmente brillantes, pero en comparación, la actitud de Erwin era más vital que propiamente académica. De esta manera nos dábamos cuenta que no era simplemente cuestión de obtener y transmitir conocimiento; era ser parte de lo que se conoce y se transmite, quitándonos la ilusión de que somos simples “estudiosos” de algo; de lo vital a lo lúdico, de lo cotidiano a lo esencial (si tal cosa llegó a existir alguna vez), resultaba que ahora estábamos metidos en este ruedo, sea lo que sea que hubiéramos querido ser.

2. José (Pepe) Almeida (Ecuador)

Que bonitos y profundos tus recuerdos de nuestro querido maestro y amigo, el inolvidable Erwin Frank. Pedrito, creo que has captado lo esencial de lo que podría ser el sentimiento compartido de todos quienes tuvimos la suerte de conocerlo tanto en aquellos agitados días flacianos como más allá de esa rica locura ecuatoriana y quiteña. La noticia de su muerte fue un gran impacto y, claro, aparte de ser increíble, ha empezado a tejer en torno suyo una especie de leyenda que a buena hora se ha extendido hacia quienes fuimos sus discípulos y amigos. Y creo que deberíamos hacer lo posible por enriquecerla.

Pues, sí, a mi me llegó la noticia un tanto diferente. No les cuento quien me la dio para así ponerle un poquito de misterio a esta historia, ya que se trata de una persona que conocía muy bien su vida y milagros. Según esta versión, el Erwin había fallecido en la biblioteca de la universidad, en medio de sus amados libros, mapas y pergaminos. Mi reacción inmediata fue (y se la comuniqué a los amigos ecuatorianos de la FLACSO) pensar que había muerto en el momento y sitio perfectos: “con las botas puestas”, como un cantante que muere en el escenario o un futbolista en un estadio. Y como tú, querido Pedro, empecé a recordar sus enseñanzas y acechanzas, ya que no cabe duda de que nos enseñó a pensar y desconfiar del canon como práctica indispensable de crecimiento y superación personal. Pero también lo recordé en su generosidad y amabilidad sin límite, ejemplificadas en su empeño por entregarnos sus lecturas escritas día a día, a sabiendas de que ello facilitaba el desenmarañamiento de nuestra mente, sin escatimar el peso de las horas extras que esta tarea le demandaba. No cabe duda de que tuvimos a nuestro lado un ser excepcional.

Y también le recordé sumergido en la alegría y la risa que provocaban sus anécdotas, con su fantástico humor negro, muy acorde con los Monty Python, a quienes tanto admiraba, como cuando nos contaba la forma como lo atropelló un bus en una calle

de no sé cuál ciudad brasileña. De pronto se despertó desnudo en la sala común del un hospital público y decidió escapar apenas cubierto por una ridícula túnica que sólo cubría su parte delantera y dejaba destapadas su espalda y posaderas. Al momento en que fue sorprendido en su demencial despropósito, acarrea consigo la parafernalia de tubos y dextrosas que le habían pinchado en uno de sus brazos para así pasar dizque “desapercibido” por la puerta de salida. Nunca habré reído tanto como cuando nos contó su primera experiencia como cazador entre los uni: habiendo ya logrado su confianza y respeto, fue invitado a cazar con ellos y no encontró mejor momento para estrenar una escopeta que días antes había comprado en la tienda de un poblado cercano. Así, esperó agazapado en los matorrales junto al resto de sus compañeros y, de pronto, cuando escuchó el estruendo de una manada de sajinos aproximándose, saltó adelante, listo para el primer disparo. Mas, cuando ya debía hacerlo, la maldita escopeta apenas produjo un ridículo chasquido y los sajinos continuaron su torpe marcha casi atropellándolo. En su desesperación, Erwin no encontró mejor solución que atacarlos con la escopeta a manera de garrote, desde luego sin lograr derribar a ninguno de estos corpulentos animales. En medio de la polvareda y las risas de sus compañeros de cacería, frustrado e indignado, pensó en los mil modos que habría para demandar al desgraciado comerciante que le vendiera el arma. No era difícil concluir con ésto que la vida peregrina del Erwin coincidía plenamente con la locura y barroquismo tropical de los selváticos sudamericanos, tanto como cuando había empatado con los andinos ecuatorianos y otros pérfidos latinoamericanos en las calles de Quito y Otavalo.

Y así resultaba comprensible que Erwin hubiera viajado al Brasil para quedarse. Y ahí habría de hacerlo para siempre. Así como también quedará en cada uno de nosotros como ese memorable individuo de bigotito, aretito y sombrero de ala ancha, de sonrisa amable, corazón abierto, gesticulación convincente y opinión precisa y apasionada.

Así que recordémoslo, queridos amigos, en su gran sabiduría y alegría. Y gracias otra vez querido Pedro por brindarnos a su nombre la oportunidad de volver a platicar aunque sea un poquito entre quienes estuvimos en el mismo bus en uno de los trechos más importantes de nuestras vidas.

3. Ladislao Landa (Perú)

Realmente es una gran tristeza la muerte de Erwin. Pedro, ya lo has dicho casi todo, no nos has dejado decir más nada; solo te faltó decir que en la maestría de antropología de la FLACSO él nos enseñó durante dos semestres seguidos, por eso lo tenemos mucho más presente. La verdad que Erwincito era también tímido, como dices que eres tú. Ahora que recuerdo algunas fotos (que por cierto, como siempre, las tomabas

tú, Pedro) hay una en que estamos fuera de toda formalidad departiendo en una reunión. La verdad que teníamos demasiadas reuniones de juerga (aunque se diga que la FLACSO era muy seria). Me hubiera gustado saludarlo nuevamente en Brasil, pero lamentablemente en ninguna reunión de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) o en ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) tuvimos la ocasión; un día Claudia me dijo que el Erwin había estado en la Universidad de Brasilia dos días antes de que yo llegara, pero no alcancé a verlo. Creo que Erwin partió (como dice Pepe Almeida) en su trinchera, trabajando con grupos nativos en una región amazónica.



Erwin Frank con Claudia López,
Marcelo Fernández y Gerrit Burwal

4. Claudia López (Colombia)

“Soy un antropólogo alemán y, por lo tanto, tengo que primero pedirles (sic) paciencia con el horrible castellano mío, aunque estoy seguro que va haber maneras de hacerme entender” (Frank 1993b: 1), fueron las primeras palabras que de él escuchamos una mañana de septiembre de 1993 en el curso de teorías antropológicas en la maestría en antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Quito. Llegó con su sombrero de fieltro negro que protegía su obtusa calvicie del sol fuerte de los Andes ecuatorianos y ya en su primera lección entró a fondo en el tema:

Están aquí para estudiar las teorías antropológicas, por adentro (sic) de un curso que yo he diseñado (sic) como un curso de historia de la (o las) teoría(s) antropológica(s). Vale, por lo tanto, preguntarse al principio: ¿Para qué estudiar la historia de las teorías antropológicas? (Frank 1993b: 1).

La respuesta a esta pregunta la fuimos tejiendo, cada uno a nuestra manera, en el transcurso de los dos ciclos académicos que con él realizamos y, más tarde, en el trans-

currir de nuestras carreras como antropólogos que hoy actuamos en diversas instituciones académicas de las Américas.

Exigente, cáustico, un “hueso duro de roer”, fue la primera impresión que de Erwin tuvimos. Poco a poco se nos fue ablandando cuando conocimos su lado afectuoso, su gran sentido del humor, su capacidad para reírse de sí mismo. Y pronto ganó nuestra admiración por su dedicación como profesor, oficio que amaba y del cual se sentía muy orgulloso. Para cada lección preparaba un texto de 20 páginas en promedio que contenía un minucioso análisis de las lecturas obligatorias y complementarias, además de notas biográficas de los autores y referencias etnográficas de los diferentes pueblos entre quienes habían efectuado sus trabajos de campo, matizándolas, de vez en cuando, con alusiones a sus propios trabajos en la Amazonía peruana y en los Andes ecuatorianos. Con el texto entre sus manos, en su español germánico, Erwin nos fue revelando el mundo de las teorías antropológicas, desde los pensadores pre-evolucionistas a la consolidación de la antropología como ciencia en la segunda mitad del siglo XIX, y el surgimiento de las diferentes escuelas antropológicas en el siglo XX, como también las complejas teorías del parentesco. En total, más de mil páginas de las lecciones de sus tres cursos en FLACSO, escritas en seis meses, que bien podrían constituir una grandiosa obra en diversos tomos, y que generosamente colocó a disposición de sus estudiantes. Sus magníficas lecciones continúan siendo referentes importantes en nuestro quehacer como antropólogos investigadores y/o profesores.

Ya en el segundo ciclo académico, cuando habíamos conquistado plena confianza, comenzamos a llamarlo cariñosamente “papá Frank”, inspirados en el nombre que los discípulos de Franz Boas daban a su maestro, detalle que, vale resaltar, aprendimos en sus lecciones. Sin duda, Erwin fue para sus estudiantes flacsianos un maestro querido. Como profesor nos fue revelando su extraordinaria erudición y al mismo tiempo nos conmovió con la emoción que colocaba en sus lecciones. En su última clase, nos habló de la necesidad de optar por una “antropología subversiva” como posibilidad de consolidar prácticas sociales que contribuyan a transformar el orden etnopolítico establecido en nuestros países de origen. Así reafirmó su compromiso con los movimientos indígenas latinoamericanos y nos incentivó a enveredar por este camino. Su paso por FLACSO-Ecuador fue para Erwin una de sus más gratificantes experiencias profesionales, según escuché de él, cuando nos encontramos en diversas reuniones de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA).

En esos días, en Mayo de 1994, en mi cuaderno de notas, casi sin pensarlo dos veces, había descrito a la manera de poemita la estela que el profesor Frank había comenzado a dejar en nuestro interior:

Porque en tus clases se gestan ideas
Cuando hablas de antropología,
De otros mundos, y poesía.
Porque en tus clases construimos reflexiones,
Esperanzas, emociones...
Y el temblor de tus manos frente al texto
Y el poder mostrarte como eras
Nostalgia de montañas quiteñas
Es el sabor de las dos lecciones que aún nos quedan,
“Papá Frank”
Pero el río sigue en busca de su mar...

Así, la transición de Erwin desde los Andes ecuatorianos a la Amazonía brasileña fue el inicio de otra etapa en su vida profesional, vinculándose al Núcleo de Altos Estudios Amazónicos de la Universidad Federal de Pará. Cambió su sombrero de fieltro negro por un sombrero panamá, marca distintiva de su indumentaria. Como compañero y amigo me fue develando su mundo interior, esa compleja amalgama de razón, emoción y sensibilidad artística que no en pocas ocasiones entraban en conflicto, dejando entrever su vulnerabilidad constante, intentando huir de la dictadura de la razón, para dejarse caer en controvertidos estados emocionales que ni sus más grandes esfuerzos podían controlar. Esa dualidad razón/emoción, en constante tensión, fue el trazo marcante de su personalidad y su mejor manera de encarar la vida.

El castillo de Angfelt, donde había pasado su infancia simple y traviesa en un pequeño poblado cerca de Colonia, era su lugar en el mundo. El castillo medieval, que su padre administrara, era su puerto seguro, su lugar mágico, metáfora de sus fantasías, sueños y emociones, el espacio donde encontraba refugio en situaciones de extrema fragilidad. Pintándolo con sus propias manos, con los colores de su fantasía, en lienzos no necesariamente de tela o en papel, el castillo de su infancia lo salvó de muchas encrucijadas de la vida, del mundo racional extremo que siempre detestó, de las insatisfacciones personales y profesionales que lo perseguían insistentemente. Era el reino de las posibilidades y de las transformaciones, su castillo encantado, el único lugar donde podía refugiarse de sí mismo.

5. Marcelo Fernández (Bolivia)

Como todos, siento un profundo dolor por la noticia de nuestro maestro y amigo, y comparto el pesar de cada uno de ustedes. Alrededor del Erwin hemos construido una comunidad que hoy por hoy pese a la distancia nos encontramos ligados y tenemos el vivo recuerdo no sólo de nuestro querido maestro y mentor, sino de cada uno de los que estuvimos en el Programa de Antropología. Aprovecho la ingrata ocasión para

rendir el merecido homenaje a Erwin Frank. Él, como ningún otro supo enterarse de las capacidades y debilidades de cada uno de nosotros; vivirá por siempre en nosotros. Yo al menos me siento la extensión de Erwin. Es por todo ello que le digo como decimos en aymara: *Jallalla Erwin!!!*

Muy grato saber de las actividades y proyectos de cada uno de ustedes. Ojala en algún momento la fuerza vital de Frank nos pueda juntar y poder revivir aquellos momentos de vida compartidos entre todos.

6. Luis de la Torre (Ecuador)

Igualmente me enteré de la infausta noticia de Erwin Frank, a través de María Carmen Ulcuango. No queda dudas que es una enorme pérdida para el mundo académico, pero esas son las reglas de nuestra vida. Lo que si debemos y podemos hacer es seguir aplicando las sabias enseñanzas de Erwin.

Por mi parte les comento que si bien atravesamos un momento de dolor, pero también siento como otros compañeros que ha sido la ocasión para volver a comunicarnos por lo menos aprovechando este medio ya que no lo podemos hacer directamente. En mi caso particular me he dedicado también a la función académica universitaria en varias instancias de mi país el Ecuador y laborar principalmente con miras a fortalecer la antropología económica enfocada al desarrollo de nuestros pueblos. Estuve a cargo de varios proyectos de Desarrollo con Agencias Internacionales en beneficio de nuestro pueblo, y en estos momentos he abierto una posibilidad propia de generar procesos de formación y capacitación profesional aprovechando las riquezas de la antropología andina solidaria y también algunos elementos que a veces suele brindarnos la modernidad en estos temas. Quisiera seguir en contacto con ustedes ya que eso fortalecerá mucho nuestros ánimos así como la posibilidad de seguir adelante en nuestros propósitos.

7. Raúl Mideros (Ecuador)

¡Qué bueno saber de ustedes! Y que triste la noticia de la muerte del Erwin. Aquí les van unos cortos versos que me gustan mucho y vienen al caso:

Una vida

Vienes, me tocas, me acaricias, me estrechas,
 Me unes a tu cuerpo cálido, murmuras algo como una oración.
 Nuevas caricias, besos y palabras susurradas.
 Al fin, me enciendes y depositas en un bosque de pequeñas llamas.
 Pronto no seré más que un mínimo charquito de cera derretida
 (Dávila Vázquez 2005).

8. Vivian Gavilán (Chile)

Qué pena lo de Erwin. Estuve en el 2006 en Brasil y hablamos un poco de él con Claudia. La vida es con la muerte y ésta con la vida. Un ejemplo de ello es que nuestra generación sólo andaba de parranda. Un gustazo, tenerlos, al menos en frente de la pantalla.

9. Amparo Eguiguren (Ecuador)

Esto de ser casi la última en la lista de correos de l@s compas es chévere y extraño a la vez; lo extraño es haberme enterado recién de que pasó con Erwin y tardíamente compartir la pena con tod@s; lo chévere es leer todos los correos que siguen abajo y enterarme algo de la vida de cada un@.



Erwin Frank y Iván Micelli.

10. Iván Micelli (Chile)

He leído, desde el mensaje inicial de Pedro hace unas semanas, atentamente cada uno de los mensajes, sin atreverme a intervenir aún.

Se juntan las emociones, se curva el tiempo acortando el espacio y brotan de la memoria las imágenes y sensaciones.

Un recuerdo para Erwin Frank: su generosidad para entregar y compartir su saber sin restricciones ni mezquindades -recuerdo el desapego con que nos entregaba los archivos de sus clases.

Su paciencia y respeto para escuchar la lectura de las pruebas de quienes estábamos desprovistos de una decente técnica de la textualidad, sin barroquismos: mi pésima letra, junto con la de Marcelo Bonilla.

Recuerdo su honestidad para expresarnos en la última clase su propia contradicción con esto de ser antropólogo alemán, con toda la carga que la historia implicaba, mostrándonos que la academia no está ajena de la historia personal y de las convicciones más personales y profundas.

Quizás lo más intangible y valioso era la manera sutil en que se relacionó con nosotros, sus alumnos, de una manera abierta, sin prejuicios ni barreras, sin que pesaran títulos académicos. Esto le permitía discutir y compartir el vuelo del pensar y reflexionar sobre este extraño y conocido ser que somos cada uno de nosotros.

Ese recuerdo perdura. Sin duda hay un espacio construido entre su nacimiento y su muerte, pero Erwin ya no está condenado a la Soledad.

Y a la vez, luego de tantos años su recuerdo ha provocado este reencuentro, que por lo que leo, nos marcó a todos. Por muchos años seguí viviendo mentalmente en Ecuador, mosaico impredecible y colorido; ese país donde en mi opinión y definición “nada es seguro, pero todo es posible”; aquel lugar cálido, de distancias cercanas, ritmo pausado, y donde “siempre hay tiempo”.

Recuerdo cada día a todos con inmensa nostalgia, quizás por el gran contraste que marca la realidad de este país (Chile) tan gris y perdido de alma.

La muerte de Erwin y el oficio de Pedro para buscarnos y encontrarnos han dado sus frutos; habrá que mantener ese vínculo que se ha recreado. Es bueno saber que todos están bien y que cada uno ha perseverado y derivado en sus afanes. Me alegra saber que aquel inicial trabajo de Lucho de la Torre en antropología económica y el uso social del excedente, tuvo la continuidad y dio los frutos que a la vista muchos esperábamos cuando veíamos su potente “visión”, así como también los trabajos de Marcelo, Claudia, Ladislao, Pepe y todos los demás.

11. Margarita Huayhua (Perú)

El profesor Erwin Frank fue uno de los pocos profesores que conocí que dedicaba largas horas extras a sus estudiantes para solventar cualquier duda o pregunta sobre las lecturas que teníamos que hacer para las clases de antropología teórica. Particularmente, yo era una de las estudiantes que iba todos los miércoles a consultar al doctor Frank sobre mis lecturas y dudas que tenía al leer los textos. Recuerdo mucho una de aquellas lecturas cuyo autor era Rousseau. El profesor pasó como dos horas explicándome de manera precisa las implicancias y consecuencias del pensamiento del autor para la discusión teórica. Luego de eso, me invitó a escribir un pequeño ensayo en base a la selección de algunos de estos textos. Me dio el tiempo necesario y cuando terminé la primera parte, lo revisó y me indicó cómo debía mejorarlo para entregar mi versión final. Al entregarle, lo detalle por detalle, dándome nuevas sugerencias, preguntas y críticas constructivas para avanzar en mi formación académica.

No he vuelto a encontrar otro profesor cómo él tan consistente, sistemático, analítico, dedicado y paciente con sus estudiantes. Creo que era un profesor único.

12. Gabriela Torres (Guatemala/Canadá)

Aquí va una nota que aspira recordar el impacto de Erwin Frank en mi desarrollo como persona y como profesional. Si les parece por favor siéntanse con libertad de incluirla.

La mañana que salíamos en ruta a Otavalo para disfrutar del calor de la familia de Lucho me encontré con Erwin Frank en la estación de buses. Fuimos los primeros en llegar y esperamos al principio sin hablar mucho. Yo no lo conocía bien pero lo había visto sentado solo en restaurantes en las cercanías de la calle Amazonas. A veces el también me había visto a mi sentada sola en los mismos restaurantes. Pero nunca habíamos hablado de esto. Esa mañana estando solos entre la muchedumbre y el relajo de los buses y la gente que embarcaba en buses destinados a todas las esquinas del Ecuador, Erwin me confesó algo: él había tratado de llegar tarde. A propósito se había demorado en su café matutino y en afán de llegar tarde había dispuesto que iría a caminar desde su casa hasta el centro histórico donde se encontraba la estación en la cual tomaríamos el bus. Empezó su caminata pero vio su reloj y se dio cuenta que llegaría tarde. Él sabía que nadie llegaría a tiempo, entonces se esmeró en seguir su camino a pie, pero tampoco pudo. El peso del reloj lo forzó a tomar el siguiente taxi que se le acercó y llegó entonces como era su costumbre a tiempo o casi a tiempo, aunque él ya sabía que eso significaría que tendría que esperarnos en la estación. No pudo forzarse a sí mismo a llegar tarde y fue así como nos encontramos esa mañana a solas en la ruta hacia Otavalo.

Comparto esta memoria porque he aquí un momento donde yo aprendí algo invaluable sobre la disciplina en la cual me encuentro ahora situada como investigadora y maestra. El antropólogo puede lograr a comprender la cultura en la cual se sitúa (sus dinámicas, sus prácticas, sus deseos) pero no es parte de esa cultura aunque trate de serlo. El antropólogo siempre se localiza al intermedio en el momento liminal de entrar y no entrar, salir y no salir, el momento de estar a solas entre la muchedumbre de la estación. Este es el momento a través del cual recuerdo a Erwin ahora. Erwin maestro de teoría antropológica cuyo impacto me deja sin palabras suficientes para hacerle justicia a su memoria.

13. Contribuciones especiales:

Henry Salgado Ruiz (Colombia)

Muchas gracias Pedrito por compartirnos este sencillo, sentido y hermoso homenaje. Cúidate mucho y recibe un fuerte abrazo.

María Carmen Ulcuango (Ecuador)

La noticia del fallecimiento de Erwin fue muy dolorosa e impactante. Me enteré por Margarita.

A partir de este dolor que nos ha comunicado, aprovecho este mensaje para decirles que están en mi corazón.

Les envío esta foto que hace honor a la amistad que a todos ustedes ahora y siempre les junta y nos junta en las alegrías y las penas.



¡¡¡GRACIAS, ERWIN!!!

Primera fila, sentados:

Luis de la Torre, Ladislao Landa, Marcelo Fernández, Margarita Huayhua.

Segunda fila, parados:

Alexandra Martínez, Gabriela Torres, Alicia Torres,
Xumei Wang, Erwin Frank, Claudia López, Raúl Mideros, Esteban Ticona;

Tercera fila, encaramados:

José (Pepe) Almeida, Pedro Roel, Iván Micelli, Adolfo (Fito) López.



Primera fila (centro):

Gerrit Burwal, Claudia López.

Segunda fila (izquierda-derecha):

Gabriela Torres, Patrick Rashleigh, Carmen Hess, Amparo Eguiguren, Lilian Rodríguez,
Adolfo López, Fernando Larrea, Fernando García, Manuela García.

Fila intermedia:

Erwin Frank, Raúl Mideros, José Almeida, Kimberly Gauderman.

Ultima fila:

Catalina León, Ladislao Landa, Alexandra Martínez, Pablo Ospina, Vivian Gavilán, Alicia
Torres, Marcelo Bonilla.

Referencias bibliográficas

- Dávila Vázquez, Jorge
2005 *Minimalia: cien historias cortas*. Quito: El Conejo.
- Frank, Erwin
1987 “... y se lo comen”. *Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ost-Perus und Brasiliens*. Mundus Reihe Ethnologie, 1. Bonn: Mundus.
1991 Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento. En: Almeida, Ileana, José Almeida Vinueza, Simón Bustamante Cárdenas, Simón Espinosa, Erwin H. Frank, Hernán Ibarra C., Jorge León, Richelieu Levoyer A., Luís Macas, Gonzalo Ortiz Crespo, Ignacio Pérez Arteta, Galo Ramón, Fernando Rosero & Lucy Ruiz M.: *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS)/Abya Yala, 499-527.
1993a *Los pueblos indios en sus mitos: uni*. Quito: Abya-Yala.
1993b *Lección I (Semana 1), “Historia de las teorías antropológicas”*. FLACSO, Septiembre 1993. Manuscrito inédito, archivo personal de Claudia López.
1998 Modernidad, pobreza y pluralidad cultural. En: Landázuri, Cristóbal (comp.): *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología, Tomo II*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE)/MARKA/Abya-Yala, 327-339.
- Frank, Erwin, Ninfa Patiño & Martha Rodríguez (comp.)
1992 *Los políticos y los indígenas*. Quito: Abya-Yala/Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS).
- Frank, Erwin, Javier Villacorte Bustamante, Chaparo Villacorte Mëa & C. Santiago Mëa
1990 *Mitos de los uni de Santa Marta. Enëx ca Santa Martanu icë Unin bana icën*. Colección 500 Años, 26. Quito: Abya-Yala.
- Patiño, Ninfa
1996 *El discurso de los políticos frente a los “otros”*. Quito/Tegucicalpa: Abya Yala/Guaymuras.

I.
DISCRIMINACIÓN, INDIGENISMO Y EL
SURGIMIENTO DE LA INDIANIDAD

Kerstin Nowack

Los caníbales del inca: culturas de las tierras bajas americanas en la imaginación incaica y española¹

Al final de los años 1520s, en el imperio inca estalló una guerra civil entre los medios hermanos Guascar y Atagualpa, hijos del soberano Guayna Capac. Atagualpa en este momento gobernaba las provincias norteñas del imperio incaico, hoy en día Ecuador.

Cuando los cañares, una de las etnias importantes de la región, se aliaron a la causa de Guascar, Atagualpa prometió vengarse de ellos por ésta falta de lealtad (Betanzos 2004: libro 2, cap. 4: 253). Después de sus primeras victorias, Atagualpa mandó tomar presos a muchos de los cañares y los hizo traer a la población donde se los detuvo en ese mismo momento (Carangue en el norte de Quito).

Allí tres de los jefes cañares fueron matados. Después, los incas sacaron sus corazones y forzaron a los otros cañares presentes a comer pedazos crudos de éstos. Pero así no terminó la venganza de Atagualpa:

Y, esto hecho, mandó Atagualpa que luego viniesen allí cierto número de indios quillaycingas, para que en presencia de los indios cañares comiesen los cuerpos y carnes de los tres señores ya muertos; ... hicieron un gran fuego y, luego, tomaron los cuerpos muertos y hicieronlos pedazos y pusieronlos en sus asadores y trujeron allí un tinajón pequeño, lleno de ají y sal y agua, y con unas escobas de paja, como la carne se iba asando, le daban con aquellas escobas, mojándolas en aquel ají y sal, ya dicho. Y siendo ya toda la carne ya asada, fuéles allí traído mucho maíz tostado y cocido, con el cual, siendo asentados en el suelo estos quillaycingas todos juntos en rueda, en presencia de los cañares todos, comieron a sus tres señores.²

1. Canibalismo: una discusión abierta

Existe un largo debate en la literatura antropológica sobre la existencia de prácticas antropófagas que eran relatadas en las relaciones de descubrimiento, conquista o viaje desde el siglo XVI hasta el siglo XX. William Arens inició la discusión en su libro de 1979, en que aduce que los relatos sobre actos de antropofagia no son muy confiables y no es posible comprobarlos. La discusión continuó en los años siguientes con

1 Agradezco mucho a Carla Jaimes Betancourt por su corrección del español de este texto.

2 Betanzos (2004: libro 2, cap. 5: 255-256). Véase también Ziolkowski (1996: 242). Los quillaycingas eran una etnia de la región frontera entre el Ecuador y Colombia actual (Hernández de Alba 1946).

ejemplos que vinieron de la prehistoria, etnohistoria y antropología, y hasta ahora esta discusión está vigente.

Como Shirley Lindenbaum (2004: 476) apunta, el intento moderno de negar la existencia de la antropofagia, así como la acostumbrada acusación del canibalismo en las situaciones coloniales, podría ser evidencia del etnocentrismo europeo.

La realidad del canibalismo es polifacética. Hay canibalismo en situaciones de emergencia y como resultado de enfermedades mentales. Unas culturas practicaban canibalismo de una u otra forma, en varias intensidades y frecuencias.³ Evidencia para prácticas antropófagas existen para África, América y Melanesia, aunque muchos de los supuestos casos arqueológicos e históricos probablemente son fruto de prejuicios contra otras culturas o resultado de malentendidos, como por ejemplo, de rituales funerarios o prácticas para la consecución de trofeos.⁴

Estas interpretaciones malintencionadas, por su vez, se explican por la difusión casi universal de una asociación entre el canibalismo y un estado no humano o medio humano de sus practicantes.

Canibalismo está asociado con tiempos primordiales o míticos, con seres sobrenaturales, con pueblos ajenos y hostiles. Canibalismo es una práctica de los otros (Arens 1979: 139-162; Goldman 1999: 1-8; Peter-Röcher 1998: 68-86, 114, 126, 127). No sorprende que los españoles y otros descubridores europeos encontraran rumores sobre prácticas antropófagas durante sus primeros contactos con los habitantes del continente americano. Poco después, se observaban los primeros rasgos de prácticas que fueron interpretados como canibalismo, en el compartimiento de las etnias contactadas, e incluso se hallaron restos de comidas caníbales (Arens 1979:22-31; Pagden 1982: 81-82; Menninger 1995).

Estas primeras noticias del canibalismo se transformaban en un hecho irrefutable, cuando se instauró el sistema colonial español, ya que la supuesta existencia de tales prácticas sirvieron para una legitimación de la conquista y colonización de los países americanos. En un conjunto de prácticas como el sacrificio humano o la sodomía, el canibalismo era considerado como un acto contra la ley natural y servía como justificación de la conquista española.⁵

3 Sobre las varias formas, véase especialmente Lindenbaum (2004: 477-479). Mencionan también el consumo de carne humana para fines medicinales que era tradicional en Europa desde la Antüedad hasta el siglo XIX: Bernschneider-Reif (2007), Cummins (2002: 118-121) y Peter-Röcher (1998: 65-66).

4 Véase Arens (1979); Goldman (1999); Lindenbaum (2004: 491-492); Menninger (1995); Peter-Röcher (1998). Sobre la centralidad del libro de Arens: Goldman (1999: 13-14).

5 Cummins (2002: 118); Menninger (1995: 113-117); Pagden (1982). Cuando el virrey Francisco de Toledo intentó probar la ilegitimidad del dominio incaico, entre otras cosas ordenó que se investigue si los Incas habían practicado el canibalismo. Principales y curacas en el valle de Yucay fueron preguntados "Si saben y es verdad que comían carne humana y en qué provincias la comían" (Información comenzada 1940: 125).

2. Vidas y cuerpos extinguidos

Este fue el bagaje cultural con que los españoles llegaron a los Andes. Pero no ocurrió lo que se esperaba, es decir, no se encontraron más antropófagos, sodomitas o sacrificadores de seres humanos. Más bien todo lo contrario, la mayoría de los autores que escribían sobre los Andes centrales y especialmente sobre el imperio de los incas concurrían que casi no había tales prácticas entre sus habitantes.⁶ Por eso, la descripción de Betanzos sobre el castigo de los cañares es excepcional. ¿Cómo se debe evaluar esta narración sobre el acto de canibalismo de los jefes cañares? Una posibilidad sería que Betanzos reproduce una denuncia sobre los hechos de Atagualpa por los partidarios de Guascar, pero él es considerado como representante de una versión pro Atagualpa de la guerra de sucesión.⁷ Esto conlleva a plantearse una pregunta simple: ¿Tuvo lugar este banquete canibal o no? Y si tuvo lugar, ¿porqué?⁸

Los jefes cañares no eran los únicos enemigos de Atagualpa que pagaron por sus errores políticos con la vida y con la destrucción hasta incluso de sus cuerpos. Lo mismo pasó a los líderes de los pastos, un grupo étnico del norte de Ecuador, que en estos años fueron objeto de un intento de conquista por Atagualpa. Después de una batalla, narra Betanzos, “a los señores, que la noche antes habían sido muertos en el encuentro, mandó [Atagualpa] que fuesen comidos por los quillaycingas delante de los suyos” (Betanzos 2004: libro 2, cap. 6: 258).

Además, Atagualpa no era el único soberano inca que se vengaba de sus enemigos de tal manera. Unos años después, Manco Inca, medio hermano de Atagualpa y su sucesor gracias a la intervención española, inició una guerra de reconquista contra los españoles. Durante las campañas de esta guerra se halló a su lado un intérprete llamado Antonico. Como lo narra Titu Cussi Yupanguí, en la relación sobre la vida de su padre Manco Inca, Antonico había servido a los españoles, pero después avisó

6 No es extraño que entre los negadores se encuentra Bartolomé de las Casas, el defensor de los pueblos americanos, que anotaba sobre los Incas y sus súbditos: “Toda la tierra que decimos ser comprendida en lo que llaman el Perú, nunca se supo qué fuese comer carne humana” (Las Casas 1948, cap. 13: 65). Cieza de León nota que al contrario de las afirmaciones de unos, no todos los habitantes del América del Sur practicaban la homosexualidad o el canibalismo, y que especialmente los Incas no conocían e incluso prohibían tales prácticas (Cieza de León 1984, cap. 117: 389; 1985, cap. 25: 93-95).

7 Una interpretación que se basa en el hecho que la esposa de Betanzos provino del grupo de descendencia (*panaca*) de Pachacutec que había apoyado a Atagualpa. Por ejemplo, Betanzos explicó que este protagonista nunca mandó la matanza de un grupo de niños cañares que le saludaron cuando entró en Tomebamba, la capital inca en la región de los cañares (Betanzos 2004: libro 2, cap. 9: 267). El relato se encuentra en los libros de Cieza de León (1984, cap. 34: 208-209; 1985: cap. 73: 204).

8 Chantal Caillavet (2000: 188, 192) acepta la autenticidad de la práctica sin discusión y nota que la descripción de Betanzos es la “más detallada” encontrada en las fuentes.

a Manco Inca de sus intenciones contra el Inca y se afilió a la causa incaica (Titu Cussi Yupangui 1992: 41, 46). Martín de Murúa reproduce una versión diferente en su historia de los incas, según la cual Antonico –o Antonillo, como le llama Murúa– fue enviado por Hernando Pizarro para acompañar al soberano incaico.⁹ Sea como fuera, se relata que meses atrás Antonico huyó del campo inca en compañía de unos prisioneros españoles. Capturados de nuevo, los prisioneros fueron entregados a “unos yndios Moyo Moyos Andes, para que despedaçados los comiesen”.¹⁰ Según Titu Cussi Yupangui, este castigo fue la consecuencia de la ingratitud de Antonico y de los españoles que no habían apreciado el buen trato que ellos recibieron. Como en el caso de los cañares, sus actos fueron vistos como traición, algo que merecía un castigo especialmente severo.

El tercer caso, en que los incas usaron o amenazaron con actos de canibalismo, también provino del período posterior a la conquista española, en las décadas cuando todavía existía en Vilcabamba un pequeño estado incaico independiente. Durante los años 1560, un embajador español, Diego Rodríguez de Figueroa, visitó al soberano inca Titu Cussi Yupangui en Vilcabamba. Dejó una relación de sus experiencias en que narra primeramente que indios viviendo cerca de la frontera con Vilcabamba le habían prevenido no penetrar al territorio de los incas “porque me matarían e me darían á comer á los yndios Andes”.¹¹ A pesar de esos avisos, la recepción de Rodríguez de Figueroa entre los incas de Vilcabamba fue amable. Durante las negociaciones, Rodríguez de Figueroa indujo a Titu Cussi Yupangui a admitir un hecho no favorable para la posición del inca, es decir, la problemática legitimidad de su propia sucesión. Obviamente, Titu Cussi Yupangui consideró el comportamiento de su huésped como traición. Al día siguiente, Titu Cussi Yupangui llamó a Rodríguez de Figueroa y le presentó a unos guerreros Andes, quienes amenazaron que ellos podrían comer al embajador español. “[V]inieron todos aquellos Andes á ofrecerse al ynga, e que si quería, que luego me comería[n] allí crudo”, escribe Rodríguez de Figueroa y concluye su relato: “E yo á todo esto me reía, e por otra parte me encomendaua á dios”.¹²

9 Murúa (1987: libro 1, cap. 66: 233). Según Murúa, Antonico/Antonillo había sido “un indio Huancavilca”, de la costa sur del Ecuador actual.

10 Titu Cussi Yupangui (1992: 49). Según Presta (1995: 70-75), los “moyos” o “moyo moyos” habitaban la región alrededor de la ciudad de Tarija en Bolivia.

11 Rodríguez de Figueroa (1910: 91). La designación “Andes” en el siglo XVI refiere a una región al norte, este y sureste del Cuzco, en las faldas orientales de la cordillera hoy llamada andina, y a sus habitantes.

12 Rodríguez de Figueroa (1910: 111). Véase también Ziolkowski (1996: 241). Sobre las relaciones diplomáticas-políticas entre el gobierno español y los incas de Vilcabamba, véase Nowack (2006: 57-91).

Para los incas, ser comido era un destino reservado a sus enemigos más obstinados, grupos o personas considerados como traidores e ingratos. Preguntados si había canibalismo entre los incas, los principales del valle de Yucay en el año 1571 respondieron que no había tales practicas entre ellos, pero:

[Q]ue los indios de los Andes comían carne humana y asimesmo oyeron decir que los chiriguanaes y chunchos, y cuando había alguno culpado, los Ingas los echaban a los indios que dicho tienen para que los comiesen.¹³

Guaman Poma también nota esta forma de castigo:

A los desnudos [los Andes] ..., seruiendo sólo para que lo comiese a los yndios rreueldes. Y acá comió esta gente a muchos prencipales.¹⁴

La relación entre el castigo antropófago con traiciones o alzamientos se encuentra también en un episodio que ocurrió dos generaciones antes de la invasión europea, durante el gobierno de Tupa Inca Yupangui, abuelo de Atagualpa, Guascar y Manco Inca. Una vez más, es Betanzos quien conserva una descripción de los sucesos. La región de los Andes fue conquistada por primera vez por Pachacutec, padre de Tupa Inca Yupangui. Años después, los habitantes de la región se aprovecharon de la muerte de Pachacutec para rebelarse contra el dominio de los incas, forzando de esta manera a Tupa Inca Yupangui, ayudado por dos de sus hermanos, a someterlos de nuevo.

Como lo relata Betanzos, antes de la primera conquista, los incas se habían informado sobre las costumbres y el modo de vivir de la población de los Andes. De estos informes, los incas sabían que los habitantes tenían la costumbre de comer carne humana, pero solamente durante la represión de la rebelión posterior, la antropofagia jugó un rol central (Betanzos 2004: libro 1, cap. 28: 172). En esta campaña, un hermano de Tupa Inca Yupangui, Ynga Achache, mató un jaguar y comió un pedazo crudo de la carne del animal. En la batalla siguiente contra los habitantes de los Andes, tomó un pedazo de la carne felina en la boca, aparentemente en un intento de fortalecerse simbólicamente con el poder del animal muerto. Anunciando además que intentaría comer la carne de los señores de los Andes y así lo ejecutó con su primer prisionero, “le hizo pedazos, de cuya carne luego allí en así comenzó a comer” (Betanzos 2004: libro 1, cap. 33: 190, 191).

13 Información (1940: 140, 158). “Chuncho” correspondía a los habitantes al oeste del lago Titicaca (Saignes 1985: 34). Chiriguanaos “[f]ue usado para designar a cualquier grupo de origen tupi-guaraní o procedente del área brasileña o paraguaya” (Saignes 1985: 55).

14 Guaman Poma de Aiala, Phelipe (1987, I: 168 [170]). También sobre los modos de castigar: “Castigo de los señores grandes y prencipales deste rreyno, como dicho es, y de los auquiconas yngas rreueldes... El castigo fue la cárcel de sancay y se les parese enformación, les dan bibo para que coma los yndios Chunchos y se [e]xe[c]luta ésta” (312 [314]). Sobre la cárcel véase Nowack (2007).

3. Imaginario incaico sobre las tierras bajas

Estos acontecimientos se podrían interpretar que Ynga Achache por su contacto con un animal típico de la selva había absorbido algo de la naturaleza de sus habitantes, la ferocidad y el gusto por ciertos tipos de carne, como la carne cruda e incluso carne humana.¹⁵ Este episodio confirma una asociación que ya se puede descubrir en los relatos anteriores: la relación estrecha entre el canibalismo y los habitantes de la región selvática. Las etnias usadas y denunciadas como caníbales eran habitantes en el oriente de la cordillera andina, en la parte del imperio inca llamada Antisuyo. Para los habitantes de la sierra, el canibalismo era un fenómeno encontrado en las tierras bajas, entre la población selvática que era considerada como muy distinta a las gentes más “civilizadas” de las tierras altas. Esta no era sólo la opinión de los incas mismos, como una ideología de la clase dirigente del imperio, sino probablemente también de muchos de sus súbditos.¹⁶ De acuerdo al estereotipo, los habitantes de las tierras bajas eran caracterizados como “gente muy viciosa y de muy poco trabajo” (Betanzos 2004: libro 1, cap. 28: 172). Entre sus rasgos típicos se menciona el modo de subsistencia de caza y recolección, sin agricultura, poblaciones pequeñas y dispersas, vida casi nómada, organización social y política simple, ausencia de líderes políticos poderosos, belicoidad, arcos y flechas como armas preferidas, vestidos limitados o desnudez (Betanzos 2004: libro 1, cap. 28: 172).

Esta lista proviene de una fuente escrita por un español –el autor es una vez más Betanzos– y los estereotipos andinos y europeos sobre los habitantes de las tierras bajas coinciden tan bien que es muy difícil distinguir entre ellos. Ya en 1534 Pedro Sancho de la Hoz escribe sobre los habitantes de los Andes que

“son como salvajes que no tienen casas, ni maíz sino poco; tienen grandísimas montañas y casi se mantienen de la fruta de los árboles: no tienen domicilio ni asiento conocido” (Sancho de la Hoz 1962: cap. 16: 85).

Tal vez Sancho de la Hoz atribuye a las poblaciones de los Andes –que en este tiempo ningún español había pisado– cualidades que los españoles estaban acostumbrados a asociar con los habitantes de las regiones selváticas, pero es también posible que la descripción contenga informaciones incaicas. Así, ideas preconcebidas de los incas se

15 El compartimiento de Ynga Achache evoca como Mama Guaco, una de las fundadoras míticas de la dinastía Inca, actuó durante la conquista del Cuzco, véase abajo. Sobre ambos episodios también Ziolkowski (1996: 239-241).

16 Por ejemplo, véase Bouysse-Cassagne (1986) sobre el espacio andino y su construcción simbólica y también Renard-Casevitz, Saignes & Taylor (1988). Sobre tales conceptos en el periodo colonial, véase Dean (2001).

unían con prejuicios españoles creando una imagen negativa de las poblaciones de las tierras bajas.¹⁷

Descripciones como la siguiente de Pedro de Cieza de León sobre los Andes en el sentido estricto –alrededor del Cuzco– reproducían estos estereotipos:

Bien adentro destas montañas y espesuras afirman que hay gente tan rústica que ni tienen casa ni ropa, antes andan como animales, matando con flechas aves y bestias las que pueden para comer, y que no tienen señores ni capitanes (Cieza 1984: cap. 95: 344).

La dificultad radica en distinguir entre ambos conjuntos de ideas, la de los incas y la de los españoles, no sólo en sus opiniones sobre las poblaciones de las tierras bajas en general, sino también en el caso de sus supuestas prácticas caníbales.

En la versión europea, los caníbales comían la carne de sus enemigos y sus motivos eran la venganza, el hambre, el gusto por la carne y en general un carácter feroz de los actores (Pagden 1982: 83, 84). Huellas de este imaginario europeo se encuentran también en las fuentes sobre el imperio inca. Betanzos, por ejemplo, menciona un elemento típico de los relatos europeos, narrando que los habitantes del Antisuyo comían la carne de sus enemigos y tomaban a las mujeres capturadas en la guerra para tener hijos con ellas y después comer a las madres.¹⁸

Sin embargo, hay indicios de un pensamiento propiamente andino sobre el canibalismo. Como parece, para los incas y otros pobladores de la sierra, la costumbre de la antropofagia, en cualquier forma, también señalaba un estado de cultura menos civilizado. Por ejemplo, miembros de la elite inca contaron a Cieza de León, que en tiempos antiguos, antes de las conquistas de los incas y su trabajo civilizador, los pueblos serranos habían vivido miserablemente:

Por las relaciones que los indios del Cuzco nos dan se colige que había antiguamente gran desorden en todas las provincias deste reino que nosotros llamamos Perú, ... porque dicen que eran muy bestiales y que muchos comían carne humana, y otros tomaban a sus hijas y madres por mujeres (Cieza 1984: cap. 38: 181).

Como en otras culturas, los incas asociaban los caníbales con tiempos primordiales o míticos. Tales conceptos probablemente eran compartidos por otras etnias serranas. Un ejemplo bien conocido es una divinidad mencionada en el manuscrito de Huarochirí (la colección de mitos y descripciones rituales de la provincia de Huarochirí al este de Lima). Este dios se llama Huallallo Caruincho. Era un dios creador viviendo en

17 La gente de los Andes correspondía a la tercera clase de bárbaros de José de Acosta quienes faltaban un gobierno, poblaciones fijas, casas verdaderas y que eran beliciosos y caníbales (Acosta 1984: 67, 69; 1987: libro 6, cap. 19: 418, 419). Sobre la actitud española ante de estas culturas, véase también Pagden (1982: 158-171).

18 Betanzos (2004: libro 1, cap. 28: 172). Véase también Menninger (1995: 139, 252, 253, 259).

un tiempo primordial, que demandaba un sacrificio de los seres humanos que había creado: todos los seres humanos procreaban dos hijos, y uno de ellos debía ser ofrecido a Huallallo Carhuincho para ser comido. Después, en el mito otro ser sobrenatural apareció y venció a Huallallo Carhuincho. Huallallo Carhuincho se retiró a la región de los Andes, lo cual indica nuevamente la estrecha asociación entre el canibalismo y la selva.¹⁹

La aparición de prácticas casi antropófagas también se puede reconocer en una versión del mito de origen incaico conservada por Betanzos y Pedro Sarmiento de Gamboa. Una de las fundadoras míticas de la dinastía inca, Mama Guaco, echó una pequeña etnia, los gualla, de la región del Cuzco matando primeramente a un miembro de esta etnia. Después usó sus entrañas para un sacrificio, o según la versión de Sarmiento, las puso en su boca antes de atacar de nuevo a los gualla, los cuales huyeron espantados (Betanzos 2004: libro 1, cap. 4: 60; Sarmiento de Gamboa 1906, cap. 13: 39, 40).

Para los habitantes de la sierra, en tiempos primordiales habían vivido seres que eran capaces de tratar a humanos como animales. Por eso, cuando Atagualpa recibió las primeras noticias sobre la llegada de los españoles en la costa norte del Perú de hoy, se preguntó si estos forasteros eran hombres o seres sobrenaturales. Un criterio fueron las costumbres culinarias:

[A sus espías] preguntóles el Ynga: “*Esa carne cómo la cruda o guisada?*”. Los indios le dijeron que la cocían en sus ollas y que la comían muy cocida y que parte della asaban y que ansimismo, bien asada, la comían. Preguntóles el Ynga si comían carne humana; dijeron que no les habían visto sino comer ovejas y corderos y patos y palomas y venados (Betanzos 2004: libro 2, cap. 17: 292, 293).

Aunque de manera ambigua, los españoles cayeron en la categoría de seres humanos. Las preguntas planteadas por Atagualpa confirman la asociación entre el canibalismo y el mundo sobrenatural, primordial o mítico en el pensamiento de las poblaciones serranas.

4. Canibalismo funerario en las tierras bajas

Pero existía una segunda fuente de las convicciones antropófagas entre la población serrana, es decir, las costumbres funerarias de los pueblos selváticos. Guaman Poma cuenta sobre las costumbres de enterramiento entre los habitantes del Antisuyo:

19 Avila (1987: cap. 1: 45-49; cap. 6: 121; cap. 8: 145-149; cap. 9: 161; cap. 16: 259-265). Véase también la versión del mito de Diego Davila Brizeño en su descripción de la provincia de Huarochiri (Davila Brizeño 1965).

Y acá apenas dexa el defunto que luego comienzan a comello que no le dexa carne, cino todo güeso. ... le desnudan y le lauan y comienza a hazer carnesería e[n] ellos. Toman el güeso y lo lleuan los yndios y no llora las mugeres ni los hombres y lo mete en un árbol que llama uitica [?], adonde los gusanos lo tenía hecho agujero. Allí lo meten y lo tapean muy bien y dallí nunca más lo uen en toda su uida ni se acuerda de ello ni saue ninguna serimonia como los yndios de la cierra (Guaman Poma 1987: f. 292 [294]).

Betanzos confirma las noticias de Guaman Poma sobre las prácticas funerarias entre los habitantes de las tierras bajas:

[N]o tenían sepulturas que, cuando así alguno se moría de ellos, que se juntaban todos sus parientes y que no le lloraban sino que mostraban estar así tristes todos juntos, y que hacían cierta manera de su sentimiento sin echar lágrima, y esto hecho, que hacían piezas del tal muerto y le repartían entre sí mismos y se lo comían, y que los huesos destos, después de los haber muy bien roidos, que los juntaban todos juntos y que los colgaban en lo alto de la pared de la casa donde había vivido (Betanzos 2004: libro 1, cap. 28: 172, 173).

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua relata sobre los conquistados del soberano Pachacutec: “y para por cima de Cassamarca en donde halló una provincia que comía sus difuntos” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993: f. 20v: 222). Para los pueblos serranos, una especie de endocanibalismo era inimaginable, porque entre ellos se veneraba a los antepasados y sus cuerpos conservados eran objetos sagrados (Salomon 1995: 315-353). González Holguín ofrece en su vocabulario la siguiente definición que indica el horror que tales actos producían:

Mirccuni. Comer a su padre o madre, que por ser peccado estupendo le dieron vocablo proprio, y en el cielo fingieron vna estrella contraria a este peccado y que influye contra los que lo hazen, que llaman, Maman mirccuc cuyllur, que dize, Estrella de los que comen a su padre o madre (González Holguín 1993: libro 1: 242).

González Holguín no da ninguna información sobre el origen geográfico de esta noticia. En otros casos, cuando se encuentran referencias a tales prácticas, se asocian firmemente con las tierras bajas, el Antisuyo. Durante sus negociaciones con el gobierno colonial español, el soberano inca de Vilcabamba, Titu Cussi Yupangui, escribió una carta al prior de un monasterio cuzqueño. Hizo relación sobre una visita de una delegación de los “pellcosuni”, una etnia al oriente de Vilcabamba, que, como afirmó Titu Cussi Yupangui, quisiera convertirse a la fe cristiana.²⁰ Esta carta contiene un detalle más sobre el canibalismo de esas etnias:

20 Los pellcosuni o pilcozuni probablemente eran una de las etnias resumidas bajo la designación “Andes” (Matienzo 1967: parte 2, cap. 18: 294). John Hemming los localiza al noroeste de Vilcabamba (Hemming 1993: map 5).

[N]o hacen Idolos, Guacas, ni otras niñerías... solo una tacha tienen, y es, que comen carne humana, y en muriéndose un aule [¿?], hacen chicha para comer la carne del muerto, y los huesos los queman, y mui molidos, los beben en la chicha.²¹

Esta forma de canibalismo, el consumo de huesos molidos en un brebaje alcohólico, es la única forma cuya existencia está confirmada por un estudio de Erwin Frank sobre las tierras bajas del Perú.²² Es posible que hubiera y haya otras formas de canibalismo entre otras etnias, pero en general tales prácticas eran y son raras.²³ Probablemente los incas sabían que las poblaciones del Antisuyo no se alimentaban habitualmente de carne humana, como los seres sobrenaturales o míticos. Pero también se dieron cuenta que esta costumbre podría servir a los fines de su estado, para intimidar a sus enemigos. Los soberanos incas reclutaron miembros de grupos como los quillascingas y andes, y ejecutaron con ellos un castigo aterrador a sus enemigos.

5. Conclusión

Para los habitantes del Antisuyo, el consumo de la carne de personas con quienes no tenían ninguna relación fue probablemente tan repugnante como para los horrorizados espectadores serranos. Este uso casi cínico de una práctica sobre cuya realidad los incas eran informados, permite hoy diferenciar entre el pensamiento español e incaico sobre el canibalismo.

Ambos grupos tenían semejantes conceptos sobre la asociación de caníbales y pueblos considerados como menos civilizados, pero para sus intereses estatales, el canibalismo tenía funciones diferentes. Entre los españoles, la antropofagia sirvió como justificación para conquistar y esclavizar a los pueblos tan difamados. Entre los incas el canibalismo también jugó roles políticos. Miembros de los pueblos supuestamente caníbales fueron utilizados para poner en escena un teatro de intimidación contra los enemigos de los incas, contra personas y grupos a quien según el punto de vista incaico les faltaba la lealtad debida. Como apunta Mariusz Ziólkowski, ser comido era un castigo horrible en sociedades cuyas prácticas religiosas giraban en torno a la veneración de las momias de los antepasados (Ziólkowski 1996: 243). Además, como el canibalismo era asociado a tiempos míticos y al mundo sobrenatural, cuando los incas ejecutaron este castigo, se elevaron en la posición de seres casi sobrenaturales.

21 “Carta de don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, Pampacona 24 de noviembre de 1568”, en Urteaga (1916: 121, 122).

22 Frank (1987: 15, 31, 76-79, 117, 128, 178-182) (ejemplos de los siglos XVI hasta XX).

23 Conklin (2001: 3-15) describe una pequeña etnia en Brasil, cerca de la frontera extremo noreste de Bolivia, que ha practicado hace unas décadas el endocanibalismo y también el exocanibalismo. La autora arguye que puede comprobar la existencia de prácticas caníbales, contradiciendo las aservaciones de Arens, pero también nota que tales casos en las tierras bajas del América del Sur son muy raros. Véase también Lindenbaum (2004) y Gareis (2002).

Queda una pregunta: ¿Tuvo lugar este banquete caníbal sobre los cuerpos de los jefes cañares como lo describe Betanzos? ¿Fue consumido Antonico, el infortunado interprete de Manco Inca? ¿Hubo, en otras palabras, un contingente de guerreros de las tierras bajas al lado del soberano inca, sus canibales, listos para comer cualquier enemigo que provocaba la furia del Inca? Como notan los escépticos sobre los relatos de canibalismo, raras veces hubo testigos oculares que describan directamente sus observaciones y experiencias (Arens 1979: 21, 22, 35, 36; Peter-Röcher 1998: 119-153). Ningún miembro de una etnia del Antisuyo confesó participar en estos actos. Ningún funcionario inca describió ejecutar un mandamiento semejante. Sin embargo, es muy posible que algún ritual similar a la descripción de las fuentes tuviera lugar, ya sea el despedazamiento de los cuerpos de los enemigos o la comida de alguno de sus órganos. El objetivo principal habría sido la destrucción del cuerpo, para que ningún objeto permanezca para ser venerado, y en segundo lugar, que el mensaje de un destino similar se difunda a manera de advertencia.

Referencias bibliográficas

Acosta, José de

[1588] 1984 *De Procuranda Indorum Salute*. Corpus Hispanorum de Pace, 24. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

[1590] 1987 *Historia natural y moral de las Indias*. Crónicas de América, 34. Ed. de José Alcina Franch. Madrid: Historia 16.

Arens, William

1979 *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*. New York: Oxford University Press.

Avila, Francisco de

[1608] 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo xvii*. Ed. de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Bernschneider-Reif, Sabine

2007 'Mumia vera Aegyptiaca'. Heilmittel in den Apotheken des Abendlandes. En: Wiczorek, Alfred, Michael Tellenbach & Wilfried Rosendahl (eds.): *Mumien. Der Traum vom ewigen Leben*. Mannheim/Mainz: Philipp von Zabern, 201-210.

Betanzos, Juan de

[1551-57] 2004 *Suma y narración de los Incas*. Ed. de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

1986 Urco and uma: Aymara concepts of space. En: Murra, John V., Nathan Wachtel & Jacques Revel (eds.): *Anthropological history of Andean polities*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press, 201-227.

Caillavet, Chantal

2000 Antropofagia y frontera: el caso de los Andes septentrionales. En: Caillavet, Chantal: *Etnias del norte. Etnohistoria e historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 175-211.

- Cieza de León, Pedro de
 [1553] 1984 *La crónica del Perú*. Ed. de Manuel Ballesteros. Crónicas de América, 4. Madrid: Historia 16.
 [1548-54] 1985 *El señorío de los Incas*. Ed. de Manuel Ballesteros. Crónicas de América, 5. Madrid: Historia 16.
- Conklin, Beth A.
 2001 *Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- Cummins, Thomas B. F.
 2002 To serve man. Pre-Columbian art, western discourses of idolatry, and cannibalism. *Res* 42: 109-130.
- Davila Brizeño, Diego
 [1586] 1965 Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, anan Yauyos y lorin Yauyos. En: Jiménez de la Espada, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias – Perú*, tomo I. Biblioteca de Autores Españoles, 183. Madrid: Espasa-Calpe, 155-165.
- Dean, Carolyn
 2001 Andean androgyny and the making of men. En: Klein, Cecelia F. (ed.): *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 143-182.
- Frank, Erwin
 1987 "... y se lo comen". *Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ost-Perus und Brasiliens*. Mundus Reihe Ethnologie, 1. Bonn: Mundus.
- Gareis, Iris
 2002 Cannibals, bons sauvages, and tasty white men: Models of alterity in the encounter of South American Tupi and Europeans. *The Medieval History Journal* 5(2): 247-266.
- Goldman, Laurence R.
 1999 From pot to polemic: Uses and abuses of cannibalism. En: Goldman, Laurence R. (ed.): *The anthropology of cannibalism*. Westport/London: Bergin & Garvey, 1-26.
- González Holguín, Diego
 [1608] 1993 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua qqichua, o del Inca*. Quito: Proyecto Educación Bilingüe Intercultural/Corporación Editora Nacional.
- Guaman Poma de Aiala, Felipe
 [1615] 1987 *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Ed. de John Murra V., Rolena Adorno & Jorge L. Urioste. Crónicas de América, 29a-c. Madrid: Historia 16.
- Hemming, John
²1993 *The conquest of the Incas*. London: Papermac.
- Hernández de Alba, Gregorio
 1946 The highland tribes of southern Colombia. En: Steward, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, 2. Bureau of American Ethnology, 143. Washington, D.C.: Government Printing Office, 915-936.

Información comenzada en el Valle de Yucay

- [1571] 1940 En: Levillier, Roberto (ed.): *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582), 2. Sus informaciones sobre los Incas (1570-1572)*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 122-177.

Las Casas, Bartolomé de

- [1555-59] 1948 *De las antiguas gentes del Perú. Capítulos de la 'Apologética Historia Sumaria'*. Los pequeños grandes libros de historia americana, serie 1, xvi. Ed. de Francisco A. Loayza. Lima: Imprenta D. Miranda.

Lindenbaum, Shirley

- 2004 Thinking about cannibalism. *Annual Review of Anthropology* 33: 475-498.

Matienco, Juan de

- [1567] 1967 *Gobierno del Perú*. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 11. Ed. de Guillermo Lohman Villena. Paris/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Menninger, Annerose

- 1995 *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos 1492-1600*. Stuttgart: Steiner.

Murúa, Martín de

- [1616] 1987 *Historia general del Perú*. Ed. de Manuel Ballesteros. Crónicas de América, 35. Madrid: Historia 16.

Nowack, Kerstin

- 2006 Las mercedes que pedía para su salida: The Vilcabamba Inca and the Spanish State, 1539-1572. En: Cahill, David & Blanca Tovías (eds.): *New World, First Nations: Native peoples of Mesoamerica and the Andes under colonial rule*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, 57-91.
- 2007 *Sangaguasi, Sanca Cancha. The Incas' prison at Cuzco*. Manuscrito inédito, Bonn.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santacruz

- [1613] 1993 *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*. Ed. de Pierre Duviols & César Itier. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 74/Archivos de Historia Andina, 17. Cusco: Institut Français d'Études Andines (IFEA)/Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de Las Casas'.

Pagden, Anthony

- 1982 *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. New York: Cambridge University Press.

Peter-Röcher, Heidi

- 1998 *Mythos Menschenfresser. Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen*. München: C.H. Beck.

Presta, Ana María

- 1995 La población de los valles de Tarija, siglo XVI. Aportes para la solución de un enigma ethnohistórico en una frontera incaica. *Escarmenar. Revista boliviana de estudios culturales* 1(1): 70-75.

Renard-Casevitz, France Marie, Thierry Saignes & Alan Carey Taylor

- 1988 *Al Este de los Andes. Relaciones entre sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Tomo 1. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 31. Lima/Quito: Institut Français d'Études Andines (IFEA)/Abya-Yala.

Rodríguez de Figueroa, Diego

- [1565] 1910 Relación del camino e viaje que Diego Rodrigues hizo desde la ciudad del Cuzco a la tierra de guerra. Ed. de Richard Pietschmann, con el título "Bericht des Diego Rodriguez de Figueroa über seine Verhandlungen mit dem Inka Titu Cusi Yupanqui in den Anden von Villcapampa". *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse, 2. Göttingen: Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 70-122.

Saignes, Thierry

- 1985 *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Travaux de l'Institut Français de Études Andines, 39/Serie Estudios Históricos, 2. Cochabamba: Institut Français d'Études Andines (IFEA)/Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).

Salomon, Frank

- 1995 'The beautiful grandparents': Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records. En: Dillehay, Tom D. (ed.): *Tombs for the living. Andean mortuary practices*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 315-353.

Sancho de la Hoz, Pedro

- [1534] 1962 *Relación de la conquista del Perú*. Traducido por Joaquin Garcia Icazbalceta. Libros españoles e hispanoamericanos, 2. Madrid: Bibliotheca Tenanitla.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

- [1572] 1906 Segunda parte de la Historia general llamada Indica. Ed. de Richard Pietschmann bajo el título "Geschichte des Inkareiches". *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philosophisch-Historische Klasse, N.F. 6(4). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Titu Cussi Yupangui, Diego de Castro

- [1570] 1992 *Ynstruccion del ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre señor el liçençiado Lope Garcia de Castro*. Ed. de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Urteaga, Horacio H. (ed.)

- 1916 *Titu Cusi Yupangui: Relacion de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 2. Lima: Imprenta Sanmarti.

Ziólkowski, Mariusz

- 1996 *La guerra de los Wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite Inka, siglos XV-XVI*. Quito: Abya-Yala.

Margarita Huayhua

Everyday discrimination in the Southern Andes¹

1. Introduction

This article comes from an investigation of inequality and social exclusion in daily interactions in the Southern Andes of Peru. I ask, how are processes of discrimination or social hierarchy internalized, evaded, subverted or transformed in face-to-face interactions among individuals whose maternal language is Quechua or Spanish?

Before examining how discrimination plays out in daily interactions, I would like to briefly introduce the ways in which Quechua-speaking people have been discussed in social science literature. Scholars in the Andes have described how categorical labels such as Indian, *mestizo*, *criollo*, *cholo* work within interethnic relationships. These studies claim that individuals labeled “Indian” move from one category to another: from Indian to *cholo*, *cholo* to *mestizo*, and finally from *mestizo* to *criollo*. That is, ethnicity is framed as a gradient phenomenon that is always “in progress”. Indians become gradually modern by their assimilation to the Euro-westernized life of *mestizo* or *criollo*, their abandonment of certain practices, and their migration to the cities. “Migration” for many scholars (see Cannessa 1999) implies a radical change of Indian ethnic status. In other words, an Indian going to the city becomes a *cholo* (an urbanized Indian), and in the long run a *mestizo* (Cannessa 1999: 72).

This gradualism in interethnic relationships – a concept shared by many Andean scholars – was pointed out by Mason more than 40 years ago (1966). Mason asserted that bureaucratic employees, intellectuals, and other elites share the idea that Indians need to evolve from their traditional to a modern culture. The implication is that Indians need to disappear in order to achieve progress because they are “alien to modernity”, as the literary critic Jean Franco points out (2006). Those who speak a language other than Spanish have been and are still being stigmatized, blamed for the unsuccessful or partial modernization of the nation. This ideology, according to Franco, “derive[s] from a discursive formation that homogenizes and simplifies indigenous identity without regard to the historical sedimentation of discrimination” (Franco 2006: 176).

1 This article is offered as posthumous homage to Dr. Erwin Frank for his teachings while I was his student at the Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Quito (Ecuador).

The idea that Indians become modern if they become *mestizo* or *criollo* implies that progress can be achieved only by acculturation or assimilation, i.e., *mestizaje*. *Mestizaje* implies *blanqueamiento*, or “whitening” as Safa translated the word (2005: 311) in which the highest model is assumed to be *mestizo* or *criollo*. *Mestizaje* was and still is, in some Latin American countries, a way to “forge a unified and homogenous national image ... and reassert the supremacy of western civilization” (2005: 307).

As MacCormack (2006) points out, *mestizaje* understood as a merging of cultures, “races”, and languages cannot be the model on which a country becomes a nation, because “different groups ... have their own ways of creating and interpreting meaning, ways that remain distinct” (MacCormack 2006: 23). That is, in daily cross-cultural interactions in both less or more formal settings, homes, schools, or health clinics – different meanings emerge for different participants. Indigenous people may interpret differently relationships they have with other people, as well as with material things, such as land, art, and books (MacCormack 2006: 27).

Below I examine how processes of discrimination or social hierarchy are displayed in daily interactions in a village’s health facility. These processes are then linked to images of highlanders circulated by coastal congress persons.

2. A general background

2.1 *The village*

Occopata (Uqhupata in Quechua) lies on the border between Paruru and Cuzco province, and belongs to the municipality of Santiago, seated in Cuzco. It is under the charge of the municipality which bigger concerns seem to be that any countryside Quechua-speaking village like Uqhupata must be developed and lead toward “modernity”. In this light the mayor of Santiago and his subordinates concentrate their efforts on modernizing and urbanizing the village.

Agents from the municipality, for example, urge women to organize their households according to particular ways. They check the organization of household utensils, and kitchen and bathroom hygiene in their weekly visits. Some villagers like to joke about agents visits while having breakfast or a break from farming. One they like to tell is the following:

*Asuki prisirintiq wasinman risqa. Mana pipas kasqachu. Hawapi ch'uñu manka chuqarayashasqa. Asuqiqa mankata h'aytaspa k'uchumanraq aparqaripusqa.*²

Asuki went to the village president’s home. No one was there. A pot with cooked dry potatoes sat outside the patio. Asuki kicked the pot until it ended up in the corner of the patio (Fieldnotes 2009).

2 Quechua and Spanish are in italic font; both languages were translated into English by the author.



Department of Cusco, District of Santiago

(after <[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/ec/Peru_Cuzco_Department_\(locator_map\).svg/250px-Peru_-_Cuzco_Department_\(locator_map\).svg.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/ec/Peru_Cuzco_Department_(locator_map).svg/250px-Peru_-_Cuzco_Department_(locator_map).svg.png)> and <http://www.map-peru.com/mapa/Cusco/271_cusco-santiago.png> (05.02.2012).

All participants usually laugh, but sometimes women get annoyed and make comments such as

Maypi mankatari hayt'anman, mankari imanashantaqri.

How dare she kick the pot; the pot is not doing anything to her, is it? (Fieldnotes 2009).

3. The villagers

Uqhupata villagers refuse to be categorized under any racial label (e.g., peasant or *runa* – a finding that runs counter to orthodox positions on social identity in the Andes). Villagers emphasize that the *runa* label refers to a human being without any essential, ethnic overtone. It demands that they be recognized not only as human beings, but also on their own term, as persons capable of being accountable and legitimate interlocutors like any non-villager. They want to understand others and to be understood by others, as was pointed out by a villager:

Runama riki kashayku, manama alquchu.

We are humans. We are not dogs (Interview #4, 2009).

4. The health facility

The village health facility stands between the two Uqhupata main streets. It was built during the 1970s as a community health center. The Ministry of Health gave the funds for building materials and the villagers contributed with their labor force and adobe bricks. It is a one story building with a backyard and a patio.

Of the building's five rooms, there are three examining rooms. One stores medicines, and another patient records, a sterilization chamber, a computer with a printer, and office supplies. These rooms are distributed around a waiting room (also used as hallway to access the other rooms).

The majority of patients are women and children, some elderly people, and high school students. Few men seek health care; sometimes they bring their child or come with their wife to register their newborn. Patients arrive early in the morning for unscheduled treatment or an appointment. When the waiting room gets crowded, patients wait and converse on the patio, or play with their child.

Within examining rooms several types of interaction happen between patients and government representatives. One example is prenatal care in the biggest examining room. From the door one can see the representative's desk, two chairs, and a metallic shelf with medical records, pregnancy cards, and notebooks. On the desk are the prescription drug forms, infant records cards, and patient medical records. The representative fills out the general database with the previous patient's data. A patient (P) enters with her baby wrapped up in an *unkhuña* (woven cloth) and sits facing the representative. The representative (R), after few minutes asks,

R: *Niway este imawan kuydakunki qan (.) ah?*

P: *Mana siñurita kuyrakuymanchu*

R: *¡Por qué? Otro wawa kanqa*

P: *Umayman siñurita atakawan*

R: Tell me this- what contraceptive method will you control with (.) ah?

P: Miss, I won't use any method ((facing the representative))

R: Why? You will have another baby ((reviewing a sheet of the medical record))

P: It gives me terrible headaches.³

Confronted with the patient's refusal to use a contraceptive method, the representative asserts that the patient does not want to take care of herself. The patient becomes

3 I recorded natural conversations in the village clinic during fieldwork time (2008-2010). They have been transcribed following the system of transcription of Sacks, Schegloff & Jefferson (1974). For example, a dot (.) indicates a micro pause; words included within double parenthesis (()) indicate the transcriber's comment. The transcription was translated into English by the author.

silent and begins to swing her feet. Ignoring the patient's headaches and insisting on the necessity of using a contraceptive method, mixing Spanish and Quechua, the representative adds:

R: ... *y después ashkha wawa kanqa y imaynalla kanqa (.) imaynata qan uywakunki (.) mana wawata aqna animalhinachu kanan (.) solo waka (.) oveja chunka (.) tawa (.) pisqa comunlla (.) qan humano kanki igual nuqa hina (.) no cierto?*

R: ... and after [that] there will be a lot of babies and what would be (.) how will you take care of (.) babies cannot come into being like an animal (.) only cows, sheep (have), four, five, ten offspring without any care (.) you are human like me (.) right?

The patient does not utter anything; she hands over her health insurance form and keeps silent, holding her baby on her lap while the representative fills out the attendance form. The representative – despite her best intentions and assumptions that she is complying with her job requirements – reveals a stereotype about Quechua-speaking women: Women who deliver more than three children are like animals, which is conveyed by animal *hinachu*, a judgment that is even more severe in Quechua than it would be in Spanish or English. Those who have more than three children resemble cows or sheep: *solo waka oveja tawa, pisqa, chunka comunlla*. They are not human beings.

The categorization of those who refuse to use a contraceptive method as animal in contrast to humans undermines those with a Quechua background (e.g., villagers), as well as puts in question their status as human beings capable of decisions about their health, well-being, and any other aspect that concerns them. If women have more than three children, they are aligned with those who do not know how to control or care their body.

Such racialization appears in other, national level practices as well, such as those of congress persons and ministers. I examine below the way a coastal congress person categorizes people from the highlands not only as animals who lack understanding or reasoning capabilities.

5. Being llama or vicuña

At the beginning of a 2006 interview with a prominent coastal politician, a journalist found himself immediately at an impasse. Arturo Escobar, the journalist⁴ was at the Peruvian Parliament building with congressman⁵ Antero Flores to interview him about the *Tratado de Libre Comercio* (Free Trade Treaty – FTT) with the United States. The discussion regarded the congressional vote on a proposal for a referendum about whether or not the FTT was worth pursuing as part of a neoliberal government approach. The journalist (J) asks the congressman (Cm):

J: ¿Y usted cree, congresista, que debe aprobarse el referéndum sobre el tratado de libre comercio?
Cm: Noooo, ¿le vas a preguntar a las llamas y vicuñas sobre el tratado de libre comercio?

J: And do you believe, Congressman, that the referendum on the FTT issue should be approved by a referendum?

Cm: Nooo, are you going to ask *llamas* and *vicuñas*⁶ about the FTT?

Flores categorically rejects the idea of consulting Peruvians about the FTT. He argues that one cannot ask *llamas* and *vicuñas* who are closer to nature than to culture (see Cadena 2008: 27).⁷ Llamas and vicuñas do not belong to the cultured milieu of coastal elite dwellers. They belong to the highland, their quintessential geographical space. It is the place for those who are less human and stagnated in relation to coastal dwellers.⁸ Thus, people living in the highland – including Quechua and Spanish speakers – are *llamas* and *vicuñas*, merely animals who do not have the brain power to understand the FTT.

The congressman's response also sounds like it presupposes that the interviewer shares his point of view. First, he addresses the journalist with the second person, as if

4 Escobar's whole interview can be listened at <http://www.ideeleradio.org.pe/look/portal/33_lbp_columnista.tpl?IdLanguage=13&IdPublication=7&NrSection=60&tpid=75ALStart=27> (18.12.2009).

5 Antero Flores was a member of the *Partido Popular Cristiano* (Popular Christian Party – PPC), a right wing Peruvian party. He was a congressman during Toledo's administration. By the end of 2006, he became the official representative on behalf of Peru in the Organization of American States (OAS) under the current government. In December 2007 he was appointed as Minister of Defense by the former president Garcia.

6 In Quechua *wik'uña*, it is a wild South American camelid of the Andes.

7 A sound analysis of racializing people in Latin America through discourse about their relationship to the natural environment can be found in Graham (1990) and Stepan (1991).

8 According to this line of thinking those who move from the highlands to the coast are "migrants" by virtue of displacing themselves from their "natural" environment. Highlanders may remain in the midst of their own incapability to change their "stupid" behavior. Therefore, they could be *cholos* by changing their external appearances, but not their inner lack of intelligence.

they are on familiar terms, and second, the congressman ostensibly consults with the journalist about his own behavior, suggesting that he too, if put in the same position, would act in the same way.

The phrase *le vas a preguntar* also implies that if someone is willing to ask highlanders after a matter as delicate as the FTT, he has to be out of his mind. The congressman, confronted with resistance to his point of view, reasserts his position.

Cm: *Bueno, es tu opinión, si no te gusta, me voy. Esa es mi opinión. Un tema técnico no les puedes preguntar. Es una barbaridad. No les puedes preguntar a toda la ciudadanía. Al que no sabe leer y escribir, no le vas a preguntar eso.*

Cm: Well, it is your opinion; if you do not like it, I will leave. That is my opinion. A technical/professional topic you cannot ask (them). It makes no sense. You cannot ask all citizens (about it). You cannot ask those who cannot read and write about that.

He argues that *llamas* and *vicuñas* – in reference to people – were not de facto offensive terms, that was just the journalist's opinion. The congressman shows that he is ready to end the interview if his interlocutor is not pleased with his equation of animals to highlanders. He tries to align the journalist with his line of thinking by including him in his utterances through the familiar second person in the phrases *no les puedes* (twice) and *no les vas*. The interviewee implicitly says that he regards the interviewer as a member of his peer group, who understands the FTT and any other topic that involves an intellectual skill or reasoning process.

The congressman claims that he could not consult on something as technical as the FTT with regular citizens, let alone those who cannot read and write the national language (Spanish). In the last segment of his utterance, he clarifies that he refers to those highlanders who lack literacy in Spanish, excluding those who are literate in it. This rewording to repair and align the journalist to the congressman's line of thought is rejected.⁹

The congressman's categorization of highlanders, particularly those who are illiterate as animals seems to reflect the government representative's categorization of Quechua-speaking women. Both the congressman and other government representatives attribute lack of understanding and reasoning skills to highlanders to consider issues of the Free Trade or controlling pregnancies. Animals (*llamas*, *vicuñas*, cows, or

9 It is worth noting that other Peruvians, depending on their circumstances, may accept their inclusion within the elite's group. Sometimes provincial intellectuals are trapped in this racialized discourse and produce sophisticated scholarly work to be recognized as coastal dwellers peers. Those called *llamas* or *vicuñas* are those who have a Quechua rather than Spanish background – regardless if they live in the highlands. The most outstanding example is Anibal Quijano's treatise over *cholos*. For details see Quijano (1980).

sheep) cannot understand anything. Paradoxically the congressman in his utterance included all highlanders, that is, not only those with Quechua background, but also those with Spanish background. Whereas the government representative labeled as animal the woman who refused to use any contraceptive method.

Although the congressman tries to clarify that he is referring to those who are illiterate, there is no doubt that he implies all highlanders. However, the opposition distinguishing literate from non-literate Spanish highlanders can lead us to discuss another social hierarchy, highlanders who dwell in the city and command Spanish as a first language replicate the racism that coastal people direct at them. Spanish-literate highlanders attempt to disassociate themselves from those having a Quechua background, associating them with a lack of reasoning capabilities or intelligence.

The racialization of highlanders as animals informs the face-to-face interactions of congress people among themselves as well. An event occurred in the Parliament chamber, in which a bill under discussion was racistly dismissed. The bill, proposed by Quechua-speaking congresswomen Sumire (Cw1) and Supa (Cw2), called for the diffusion and preservation of aboriginal languages.¹⁰ Their peer, congresswoman Hildebrandt (Cw3), considered the bill useless: “*No sirve para nada*” (“it is worthless”). When Cw1 and Cw2 interrupted her vehement argument, she pointed out:

Cw3: *Miren los modales de estas niñas quechuahablantes* ((turning her head and pointing with her index finger at Cw1 and Cw 2)) *no me dejan hablar*.¹¹

Cw3: Look at the manners of these Quechua-speaking girls ((turning her head and pointing with her index finger at Cw1 and Cw 2)) they do not let me talk.

Cw1 and Cw2 then contest the argument that Quechua is worthless, i.e., that speakers of the language are worthless people. Cw3¹² intends to continue with her allocution by calling attention to the supposedly bad behavior of the Quechua-speaking congresswomen. The phrase *miren los modales* refers to a person who does not know how to behave properly in an official and public setting such as the Parliament chamber. The phrase *estas niñas quechuahablantes* refers to Cw1 and Cw2 as Quechua-speaking children. It is implied that even though these Quechua-speaking individuals have been elected as representatives, they are *estas*, a bunch of undesirable, childlike things (objects), below the social standing of the Cw3.

10 See details at “Proyecto de Ley para La Preservación, Uso y Difusión de las Lenguas Aborígenes del Perú (<<http://servindi.org/pdf/PyLenguasOriginarias.pdf>>; 12.12.2009).

11 See the full video clip at <<http://www.youtube.com/watch?v=XE0BRpreisE&feature=related>>; 17.04.2008). The comments happened on 06.09.2007.

12 Hildebrandt has been a congresswoman since the 1990s as a member of Fujimori’s political party.

According to this view, “childish ideas” such as the aboriginal language bill are worthless; its proponents’ utterances or point of view are also worthless. The implication is that all those who speak Quechua cannot succeed in gaining total adulthood; they will always remain children despite being able to speak Spanish¹³ and dealing with bills and other topics related to legislation within the Parliament.

Cw3 also claims a superordinate position by arguing that she is treated unfairly by their interrupting her, which she signals by *no me dejan hablar*. If Quechua-speaking individuals are regarded as children, they are supposed to offer deference by conceding the floor to Cw3 and allowing her to speak as long as she wants.

6. We are like you ...

The congresswoman’s contempt toward those who live in the highlands or have a Quechua background is not peculiar to her. It is shared by congressmen, ministers and broadcasters. What is more interesting, is that Cw3’s contempt and disgust is fractally played out by dwellers in the highland. While highlanders are regarded as animals lacking reason by coastal political elites, some city-dwelling, Spanish-speaking highlanders claim a superordinate position over those who dwell in rural areas and whose first language is Quechua.

As it has been shown in daily face-to-face interactions, racialization happens constantly and persistently, in which the main highlighted difference is the lack of reasoning or capacity to understand, and whose main recipients are usually highlanders with a Quechua language background. At a national level, coastal elites also include highlanders with a Spanish language background in their racist stereotypes.

13 A Peruvian business-man pictured northern farmers, “*ellos son como niños no saben lo que quieren*” (“they are like children they do not know what they want”). See the whole article at <http://ideeleradio.org.pe/look/portal/33_lbp_columnista.tpl?IdLanguage=13&IdPublication=7&NrSection=60&tpid=75&ALStart=27> (30.12.2009).

Bibliographical references

- Cadena, Marisol de la (ed.)
2008 *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación y América Latina*. Lima: Envion.
- Canessa, Andrew
1999 Marking person, marking difference: Procreation beliefs in Highland Bolivia. In: Loizos, Peter & Patrick Heady (eds.): *Conceiving persons: Ethnographies of procreation, fertility and growth*. London/New Brunswick: Athlone Press, 69-87.
- Franco, Jean
2006 Alien to modernity: The rationalization of discrimination. *Journal of Latin American Cultural Studies* 15(2): 171-181.
- Graham, Richard (ed.)
1990 *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- MacCormack, Sabine
2006 *On the winds of time*. Princeton: University of Princeton Press.
- Mason, Philip
1966 Gradualism in Peru: Some impressions on the future of ethnic groups relations. *Race* 3(1): 43-61.
- Quijano, Anibal
1980 *Dominación y Cultura: Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Peru*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff & Gail Jefferson
1974 A simplest systematics for the organisation of turn-taking for conversation. *Language* 50: 696-735.
- Safa, Helen
2005 Challenging *mestizaje*: A gender perspective on Indigenous and Afrodescendant movements in Latin America. *Critique of Anthropology* 25(3): 307-330.
- Stepan, Nancy
1991 *The hours of eugenics: Race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

Sondra Wentzel

From “invisible natives” to an “irruption of indigenous identity”?

Two decades of change among the Tacana in the northern Bolivian Amazon

“Al final nos dimos cuenta todos que éramos tacanas”
(Tacana leader 2001, quoted in Herrera 2009: 1).

1. Introduction: The Tacana

In the mid 1980s, a time of redemocratization and structural adjustment policies in Bolivia, consultations about a region suitable for field research on the situation of indigenous peoples in the context of “Amazonian development” led me to the Province of Iturrealde in the lowland north of the Department of La Paz (Figure 1). The culture of its indigenous inhabitants, the Tacana,¹ had been documented by German researchers in the early 1950s (Hissink & Hahn 1961; 1984). Also, under the motto *La Marcha al Norte*, the region was the focus of large infrastructure and agroindustrial projects which had already stimulated spontaneous colonization, but local people had little information about these activities nor support to defend their rights and interests. Between 1985 and 1988, I conducted about a year of village level field research in the region, mainly in Tumupasa, an ex-Franciscan mission among the Tacana founded in 1713 and transferred to its current location around 1770, Santa Ana, a mixed community founded in 1971, and 25 de Mayo, a highland colonist cooperative whose members had settled between Tumupasa and Santa Ana from 1979

1 Tacana branch of the Pano-Tacanan language family, whose other current members are the Araona, Cavineño, Ese Ejja, and Reyesano (Maropa). Despite several special “expeditions” in recent years, so far, there is no proof for the continued existence of the Toromona, supposedly the last isolated indigenous group of the Bolivian lowlands. Recently, the official spelling has been changed to Takana. Since most publications, including those by CIPTA, still use the spelling “Tacana”, it will be maintained in this article as well.

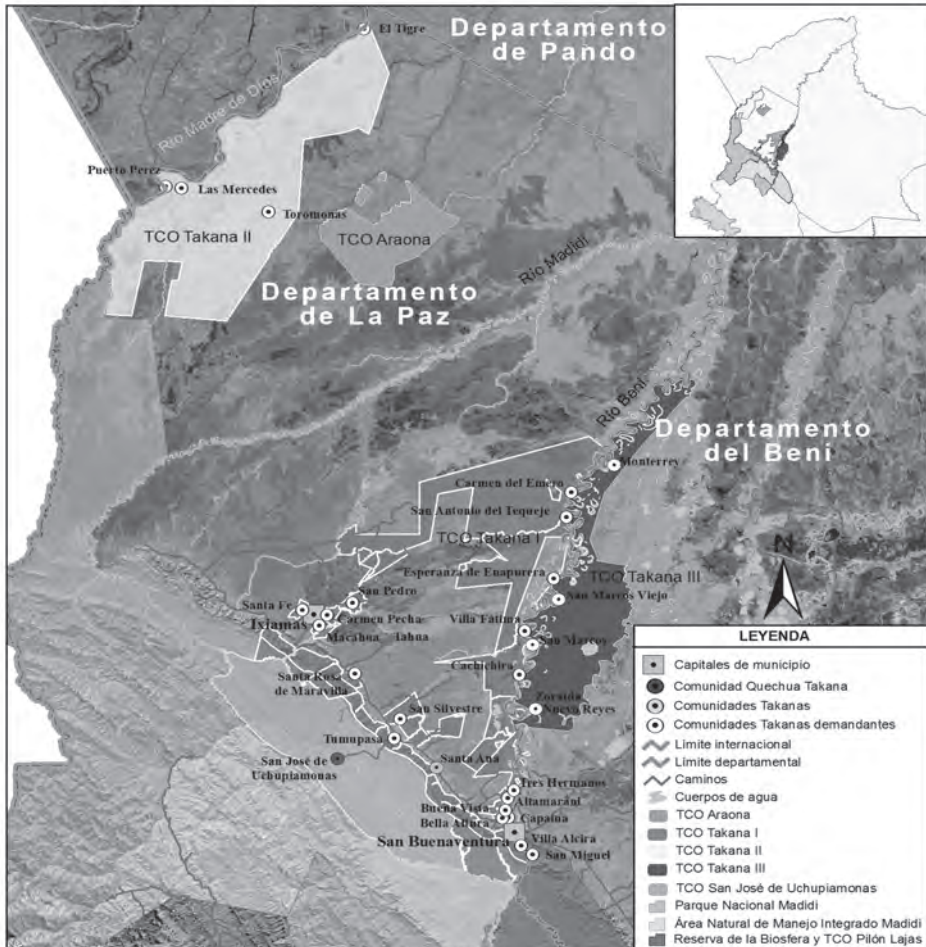


Figure 1. Province of Iturrealde, Department of La Paz, Bolivia with Tacana Communities and Territories (TCOs)
(Produced for this article by Wildlife Conservation Society, La Paz, Bolivia, May 2009).

onwards.² The study was a comparative assessment of indigenous and colonist land use, living conditions and organizational strategies in the context of broader changes in the region (Wentzel 1989b). At the time, situations like the one in Iturralde were increasingly being addressed with “political ecology” approaches striving to systematically articulate local, regional, national and international events and processes (Schmink & Wood 1987; 1992).

For a presentation at the first *Reunión Anual de Etnología* in La Paz in August 1987, I borrowed from Anthony Stocks’ book on the Cocamilla in Peru (Stocks 1981) the title “Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú”, because I had witnessed that even a Bolivian World Bank anthropologist classified them as “campesinos orientales mestizos”, implying that they needed no special attention in the context of regional development (Kraljevic & Carpio 1986). I argued that “the Tacana” (as I continued to call them, like many anthropologists using a cover term hardly ever heard in the villages), like other indigenous peasants in the departments of Santa Cruz and Beni, were a product of imposed ethno-genesis in the three main missions of Tumupasa, San José de Uchupiamonas (1716), and Ixiamas (1721), all part of the Franciscan *Misiones de Apolobamba*. People of Tacana and mixed descent maintained – also in more recently founded smaller communities, but to quite different degrees (strongest in Tumupasa) – their language, social and political organization,³ both Catholicism and shamanism including an elaborate cycle

2 Graduate studies at the University of Florida and field research were funded by the Fulbright Commission, the Amazon Research and Training Program (ARTP) – later the Tropical Conservation and Development (TCD) Program – at the University of Florida, the Tinker Foundation, the Inter-American Foundation and the Dickinson Award in Tropical Agriculture. Since finishing graduate school, I have worked in the context of international development cooperation, both in Germany and in Indonesia and Brazil which gave me additional insights into the situation of indigenous peoples in tropical forest regions and recent changes both in terms of indigenous mobilization and major policy reforms (Wentzel 2006). Nevertheless, over the years, I have accompanied the situation in Bolivia through the internet and personal contacts, and I returned twice to Tumupasa and surroundings in November 1998 and November/December 2008 (to other areas of Bolivia also briefly in 2003, 2004, 2005 and 2007), gathering secondary information (e.g. from local records like the Libros de Acta/LdA), conducting informal interviews and observing meetings etc. This article was written in early 2009 while I was based at CIFOR (Center for International Research), Indonesia as a visiting scholar, after additional internet and library research. Peter Cronkleton, Heike Knothe, Esther Lopez, Pablo Pacheco, Klaus Rummenhöller and Robert Wallace provided comments and suggestions on the first draft of this article; Robert Wallace’s colleagues at Wildlife Conservation Society (La Paz) produced the map according to my indications.

3 Including a system of local authorities (*corregidor*, *cacique*, *policía* and up to nine *huarajes* or *guarajis*) and remnants of a communal justice system (see also Céspedes Zardan 2003; Gutiérrez Pérez 2003).

of *fiestas*⁴ (Figures 2 and 3), and a land use system based on extensive knowledge about the local environment (Wentzel 1987; Figure 4).



Figure 2. Good Friday Procession, Tumupasa, April 1987 (S. Wentzel).

Once the Tacana had recovered from the demographic decline of the early mission period, their history has been one of remarkable cultural continuity. The most striking expression of this is the persistence of shamanism and its rituals. In this hidden realm, until today the Tacana can most fully live out their stigmatized ethnic identity. This continuity – underneath outward acculturation which minimizes social friction – is a testimony to Tacana resistance against assimilative pressures, noticeable especially in Tumupasa. The Franciscans, the major “frontier institution” influential among the Tacana for over two centuries, were by no means interested in preserving the “non-Catholic” aspects of their culture. [...] Nevertheless, by instituting such cohesive devices as the system of political and religious authorities and the *fiesta* cycle which gave the Tacana a community-level identity as Christian Indians, they contributed to

4 Like almost all lowland indigenous peoples, the Tacana also had their experiences with protestant missionaries who, however, for different reasons never had much success. Even the bilingual education materials the missionaries developed were never accepted, apparently due to a mixture of resistance against their religious connotations and a growing rejection by the Tacana of their own language and culture. The Catholic Church since the 1942 creation of the *Vicariato Apostólico de Reyes* (which includes Iturralde) has been in the hands of mainly Swiss and German Redemptorists. By the 1980s, especially the priest of Tumupasa – active until today – was quite involved in community development activities (education, consumer cooperative etc.). The Redemptorists also supported participation in the *Encuentros Interculturales de la Conferencia Episcopal*, another contributing factor to “Tacana mobilization”.

their ethnic persistence. The most basic condition for this persistence, however, was that the Tacana maintained control over their land and forests. Despite extractive booms and busts and incipient pastoral and agricultural fronts, until the 1970s their resource base was never seriously threatened (Wentzel 1989b: 62).



Figure 3. Tacana shaman (*yanacona*), San José de Uchupiamonas, August 1987 (S. Wentzel).



Figure 4. Field preparation still with axes, Tumupasa, December 1986 (S. Wentzel).

The result of these processes was a nested hierarchy of identities: in Tumupasa, for example, these ranged from the most immediate communal identity as *Tumupaseño* (vs. *Ixiameño* or *Josesano*) to a clear distinction as Christians (*cristianucua*) vis-à-vis “savages” like the Ese Ejja (members of the same language family but without a similar mission history and ridiculed in the *Chama* dance during local festivals, Figure 5), a latent class identity as “poor” and “exploited” (vis-à-vis patrons, traders etc.), a regional identity as lowland *Camba* vs. highland *Kolla*, and finally a growing national identity as Bolivians, the roots of which could be traced back to the participation of about 100 men from the region in the Chaco war in the 1930s. Because of the discrimination indigenous peoples suffered in Iturrealde (as all over the Bolivian lowlands), it had not been advantageous to publicly stress being Tacana or *indígena*, and parents had actively discouraged their children from using their language to avoid problems at school and beyond (Wentzel 1987).



Figure 5. *Tumupaseños* dressed up as *Chamas*, Fiesta de la Santísima Trinidad, Tumupasa, May 1988 (S. Wentzel).

At the end of my dissertation I made the following observations about “prospects for the future of the Tacana”:

Even if the outlined policy recommendations were implemented and the indigenous peasants had their land and forests protected and were receiving appropriate technical and social assistance, this would not necessarily guarantee the persistence of the Tacana as an ethnic group. Economic improvements are despite possible precautions likely to increase the internal differences in the indigenous communities. This could speed up the process of ethnic disintegration and acculturation, especially in the younger generation. The Tacana themselves should decide how to optimize between the economic, social, and environmental costs and benefits of their own development. However, to be able to do this, they not only need information about the likely consequences of currently available options, but also support in changing the conditions that constrain their choice. [...]

In view of the little esteem that even some of the most traditional Tacana exhibited for their own language and other aspects of their culture, attitudes which were pervasive in the younger generation, during my research I continuously stressed my interest in and appreciation of Tacana culture. I also tried to contribute to the Tacana’s realization that recent developments in Bolivia for the first time in the history of that country made it advantageous to appeal to their legitimate rights as indigenous inhabitants of the region. One attempt to strengthen the Tacana as ethnic group was to make them aware of and bring them together with the Lowland Indian Federation CIDOB⁵ which was founded in Santa Cruz in 1982 and with which [...] I had been in contact since 1984. [...]⁶

At the beginning of fieldwork in late 1986, I had brought documents and oral reports about CIDOB into village meetings in Tumupasa and Santa Ana which generated most interest among the more outward-oriented *vecinos*⁷ of Tumupasa who, however, objected to the in their view derogatory term *indígena* used by the organization (which has reclaimed it with a positive meaning). [...] The same concern came up when [...] Tumupasa received the CIDOB invitation to participate in its fall 1987 meeting, but after some deliberations the authorities decided to send two Tacana-speaking delegates [Figure 7]. [...] On the delegates’ return, there was no immediate reaction to their report which was presented in a village meeting [...].

5 Founded as *Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano*, in 1989 it redefined itself as a confederation and since 1994 has been structured in regional organizations, among them one in the Department of La Paz (<www.cidob-bo.org>; CIDOB 2008; see Riester 1985; Smith 1985 and Wentzel 1989a for early descriptions; Yashar 2005 for a recent analysis).

6 Since at the time “the best way to organize” was an open question, the same effort was made with regard to the national peasant federation CSUTCB (*Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*) founded in 1979, with whose representatives in the province I had been in contact since 1985. Two delegates from Tumupasa participated in its July 1987 congress in Cochabamba (Figure 6).

7 See Chapter 2.

However, by my return to Tumupasa in June of 1988, there were some signs for change. [T]he local authorities had requested [...] the reversal of the 100,000 hectare lumber concession superimposed over their territory “en favor de la Comunidad de TACANAS de Tumupasa”, probably their first petition stressing the village’s ethnic heritage. [...] Recently, upon pressure by a CIDOB member organization, the regional indigenous federation of the Beni department [...], the Bolivian government issued a Supreme Resolution in which it declared indigenous territories in the lowlands a “national and social necessity”. [T]he Tacana were mentioned as potential recipients [...]. In this context, Iturralde may well see a process of “indigenous mobilization”. I hope that this will benefit those who can most legitimately claim Tacana rights but are so far least vociferous in the regional and national context (Wentzel 1989b: 437-442).



Figure 6. David and Victor Cartagena representing Tumupasa at the III CSUTCB Congress in Cochabamba, July 1987 (S.Wentzel).

During the last two decades, there have been both rather dynamic changes and what seems to be an underlying continuity in the north of La Paz. The most important of the changes were the foundation of the Tacana organization CIPTA (*Consejo Indígena del Pueblo Tacana*) in the early 1990s, the recognition of two large Tacana territories, the *Tierra Comunitaria de Origen* or TCO Tacana I in 2003 (title over so far almost 388,500 ha) and TCO Tacana II in 2006 (official admission of almost 350,000 ha, title still pending), and the implementation of an impressive range of natural resource management and community development activities in these TCOs, based on regional sustainable development strategies. Parallel to this, from the neighboring Departments of Beni and Pando, where many Tacana (and members of other lowland indigenous peoples) went or were taken during the Amazonian rubber boom from the late 19th

century on, there have been reports on an “irrupción de la identidad indígena Tacana” (Herrera Sarmiento 1998) or on processes of “reconfiguring identities” and “Tacana retribalization” (Bathurst 2005).



Figure 7. Humberto Beyuma and Leonardo Marupa representing Tumupasa at the VI CIDOB Congress in Santa Cruz, November 1987 (S. Wentzel).



Figure 8. CIPTA Workshop in Tumupasa, November 1998 (S. Wentzel).

In this article, I want to document these changes, focusing on Iturrealde, but with some notes also on the situation in Beni and Pando. I will place the “Tacana mobilization” in the context of the ongoing processes of governance reform in Bolivia, but also of the striking continuity of “development models” for the region. The article does not have theoretical ambitions, although at the end I will discuss some relevant studies. My position is similar to that of Tania Li who (working in the even more complex Indonesian context) states that “self-identification as tribal or indigenous people is not natural or inevitable, but neither is it simply invented, adopted, or imposed” (Li 2000: 2). Although I did not conduct systematic research during my revisits, at the end I will try to address the concern raised twenty years ago, “Who benefits?”, and a question an anthropologist asked me after my return: “Would the same results have been possible without an *ethnic* mobilization?”.

2. The regional context until 1989

What is today the north of the Department of La Paz (since 1938 Province of Iturrealde, see Figure 1) has been a transitional region between the highlands and lowlands since pre-Inca times. After conquest, as already mentioned, the Franciscan missions served as typical “frontier institutions”, concentrating and merging various ethnic groups in Tumupasa, San José de Uchupiamonas and Ixiamas (since 1963 the provincial capital). During the 19th century,

[...] the quinine and rubber booms, typical cases of early “extractive fronts”, through their labor demand syphoned off a large part of the Tacana population which had been conveniently concentrated and “domesticated” by the Franciscans. Parallel to this and continuing after the decline of the extractive economy, the intrusion of outsiders now also dedicated to ranching and agricultural activities not only continued to draw on native labor, but also started a slow but gradual process of territorial reduction (Wentzel 1989b: 54).

During and after these booms, the twin towns of Rurrenabaque (1840s) and San Buenaventura (1860s) on the Beni river as well as ranches and sugar estates were established by a growing regional elite with Tacana laborers. From the Agrarian Reform in 1953 onwards, many of these never very productive estates became independent communities, the oldest of which are Tahua and San Pedro in the Ixiamas area, and Buena Vista and Altamarani on the Beni river.

During this period, the Tacana who had remained in the ex-missions or were living in the newly independent communities continued to combine mainly subsistence agriculture with occasional wage labor in whatever opportunity arose. Wage labor involvement usually required long-term absences from the villages. In Tumupasa, in comparison to the turn of the century, social differentiation (expressed in racial and economic terms in local records)

had actually declined.⁸ Local estates and stores had been given up, and the descendents of the old patrons or traders who stayed in the village, especially those with Tacana mothers, after one or two generations lived in economic conditions not much different from those of the Tacana. However, until today they are called *vecinos* (“neighbors”) or *gente buena* (“the good people”) and often maintain a feeling of cultural superiority. This attitude was even more typical for the elite in the other two villages (Wentzel 1989b: 59-60).

Connected to La Paz through airstrips in Rurrenabaque and Ixiamas since the mid 1940s, the region since that time has become a focus of the regionalist *Paceñista* movement, which in its competition with the booming Department of Santa Cruz started promoting a growth pole approach with large infrastructure and agroindustrial development projects based on sugarcane. The first oil exploration started in 1956; two years later the first project for a large hydroelectric dam on the Beni river at the Bala mountain range was developed but never implemented. Road construction beyond the subtropical Alto Beni region towards the lowlands began in 1969.

In 1971 the new regional development corporation CORDEPAZ was put in charge of *La Marcha al Norte* (from La Paz via Ixiamas to Cobija in the Department of Pando) which included these projects as well as – sometimes – proposals for large-scale colonist settlement. During the military regimes of Presidents Banzer (1971-1978) and García Meza (1980-1981), a Brazilian consulting firm was hired twice and produced voluminous studies (Hidroservice-IPA 1978-1980), but besides some 2,700 ha of mechanized deforestation in one of CORDEPAZ’ two 50,000 ha concessions, the agroindustrial project did not take off. Parallel to this, in 1976 CORDEPAZ started building a gravel road from San Buenaventura to Ixiamas (less than 120 km) which advanced only slowly but, together with the propaganda about the region, immediately started to attract highland colonists (about 200 families by 1986). Despite a ban on land titling in Iturralde in 1975, especially the military regimes granted large tracts of land to often absentee owners interested primarily in collaterals for bank loans and/or speculation. After redemocratization in 1982, these projects and processes came under scrutiny, and several studies e.g. cautioned that the region’s soils were inadequate for intensive sugarcane production and that the benefit/cost ratios of many of the proposed projects were unsatisfactory. However, electoral (party) and other politics played a role in maintaining one or the other of these projects on the agenda.

One major change that happened virtually unannounced was the arrival of the first three logging companies in Ixiamas in 1987, after the entire road connection to

8 The books of the *Registro Civil* in Tumupasa, which have been kept since 1940, obliging the registrar to note race, profession, and literacy, distinguish between *indigenas* [...] and *blancos*, in later years also *mestizos* [...]. The “whites” listed were actually all of mixed descent but belonged to the local “elite” (*vecinos*).

La Paz (approx. 570 km) had become operational, at least during the dry season. Many local people only now realized that between 1979 and 1987, 16 companies, mainly from Santa Cruz,⁹ had obtained concessions over almost 2.9 million ha in one of the last major mahogany reserves in the Bolivian lowlands (CDF 1988). Initial protests by local and regional authorities soon gave way to attempts to capture at least some benefits, e.g. through informal arrangements with the companies.¹⁰

In 1989, my conclusion on the regional situation was that

[...] recent “development” policies for the area of San Buenaventura [...] never started from the regional – much less the indigenous – population’s problems, needs and aspirations. Be their designers military or civilians, right or left-wing, projects were consistently aimed at extracting valuable natural resources and at establishing a large agroindustry, both for mainly nonregional benefit. Some projects were also geared at solving or at least diverting attention from serious problems elsewhere in the country, e.g. those brought about by the mining crisis. Under these circumstances, the region was promoted as escape valve for “surplus population”, although the overall policy did not favor smallholder immigration. Not unfrequently, a hidden agenda of the projects was access to national and international funds or to political power (Wentzel 1989b: 89).

3. Indigenous mobilization and policy changes in Bolivia since 1990

During the last twenty years, Bolivia in general and the lowlands in particular have undergone profound changes, as a result of interdependent processes of increasing indigenous and peasant mobilization, and major national policy reforms, both of which received considerable international attention and support. These processes can only briefly be sketched here, focusing on issues relevant for the situation in Iturrealde and for the Tacana.

A key event in August-September 1990 which serves as a reference until today was the *Marcha por el Territorio y la Dignidad* of about 1,000 lowland Indians from Trinidad to La Paz. In reaction to increasing problems with timber companies in the Beni Department, they demanded and obtained the recognition of the first indigenous territories in Bolivia, a new and evolving legal category accommodating rights to forest

9 In this case, regional rivalry did not seem to matter, since CORDEPAZ was to receive 11% of the royalties.

10 In the Tumupasa area, since 1981 covered by the 100,000 ha concession already mentioned and accessible by road already in the mid 1980s, it was actually CORDEPAZ that constructed a road to and beyond the community Napashi (San Silvestre) and started to exploit *cedro*, another valuable timber species. In reaction to this, the provincial subprefect in 1984 initiated the *Cooperativa Maderera Iturrealde Ltda.*, with 60 institutional and individual members from San Buenaventura and Tumupasa. Production started in 1985 but came to a standstill in mid 1988 because the industrialist partner had withdrawn his sawmill.

areas and their resources. In 1991, CIDOB resubmitted its longstanding proposal for the *Ley de los Pueblos Indígenas del Oriente, el Chaco y la Amazonía* to parliament which, however, was considered unconstitutional at the time. Also in 1991 Bolivia ratified ILO (International Labor Organization) Convention 169 on indigenous rights.

Since 1992 (year of the Rio UN Conference on Environment and Development), the *Ley General del Medio Ambiente* (1333/1992) and since 1993, the *Sistema Nacional de Áreas Protegidas* (SNAP) have provided a framework for environmental concerns. Since 1998, SERNAP (*Servicio Nacional de Áreas Protegidas*) has been in charge of Bolivia's by now 22 national-level protected areas. These cover more than 170,000 km² or 15.5% of the country and overlap with or border on 44 indigenous territories, which has led to the development of joint management schemes (SERNAP 2007).

During the first government of President Sánchez de Lozada in which Aymara intellectual and activist Víctor Hugo Cárdenas served as vice-president, in 1994, the Bolivian Constitution was reformed, declaring the country – similar to other Latin American countries at the time – *multiétnico y pluricultural* (Art. 1) and recognizing indigenous territories with the new term *Tierras Comunitarias de Origen* (TCO, Art. 171). The new *Subsecretaría de Asuntos Étnicos* (SAE) in the *Ministerio de Desarrollo Humano* (MDH) was put in charge of indigenous peoples and started to receive international support. One of SAE's first activities in 1994 was a *Censo Indígena* in the rural lowlands in seven departments (SAE/INE/Secretaría Nacional 1996).

Major “second generation” reforms – complementing the structural adjustment policies of the mid 1980s (Albó 2008) – included the decentralization of government responsibilities and of 20% of all central government funds to the nascent municipalities, creating for the first time full-fledged local governments (*Ley de Participación Popular* 1551/1994 and *Ley de Descentralización Administrativa* 1654/ 1995, which also abolished the regional development corporations). Local people's existing organizations were to be involved and formally recognized as *Organizaciones Territoriales de Base* (OTBs).¹¹ Also still in 1994, Law 1565 reformed the national education system which was to become universal, democratic, intercultural and bilingual. In mid 1996, the new *Ley Forestal* (1700/1996)¹² both reformed the concession system and for the first time created various mechanisms for indigenous and other local people to utilize forest resources. Nevertheless, the approach has been characterized as a “timber-market

11 CIDOB proposals to create *Municipios Indígenas* were not accommodated in the 1999 *Ley de Municipalidades*. Until the 2009 Constitution, the only options for limited indigenous self-government were *Distritos Municipales Indígenas* within a municipality, and their associations (*mancomunidades*).

12 In discussion since 1991, since 1992 with support from the USAID-financed BOLFOR (Bolivia Sustainable Forest Management Project, see Putz et al. 2004) which until early 2009 also supported its implementation (total funds US\$ 42 million; Los Tiempos 15.02.09).

oriented” and overly regulated model of community forestry (Pacheco 2007). When the new agrarian reform law, which after an initiative by the World Bank had also been negotiated for four years, did not progress, in August-September 1996 CIDOB organized a second indigenous *Marcha por Tierra, Derechos Políticos y Desarrollo* from Samaipata to La Paz, initially together with the peasant and colonist federations. As a result, the so-called *Ley INR* (1715/1996) was finally passed and introduced procedures and targets for the regularization (*saneamiento* or “cleansing”) of all land rights, including those to TCOs, stressing the need to demonstrate the *Función Económica Social* (FES) of demanded land.¹³ Taken together, the state reforms of the mid 1990s led to important “changes in incentive and opportunity structures” (Lucero 2006: 46) for indigenous mobilization.

The following government by ex-dictator Banzer (1997-2001), while paying lip service to indigenous and donor interests by creating a *Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios* (VAIPO),¹⁴ did little to advance the still incipient implementation of the reforms. In 1999 it even issued a decree (DS 25532 *Decreto de las Barracas*) which would have permitted large private rubber estates in the north covering approx. 3.5 million ha to be converted first into concessions, later into property (Ruiz 2005: 68). This decree had to be withdrawn after a third *Marcha Indígena y Campesina por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales* in June-July 2000 which this time started in Pando and also propelled DS 25848 which, in recognition of the mainly extractive regional economy, stipulated a minimum size of 500 ha for peasant land holdings in northern Bolivia.

From late 2000 on, Bolivia entered into a period of nation-wide mobilizations around natural resource issues (water, gas), but also increasing demands for a Constitutional Assembly to “refound the country”,¹⁵ which led to the resignation of President Sánchez de Lozada in October 2003. His vice-president Mesa became president and created a *Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios* (MAIPO). He organized a referendum on gas as well as municipal elections, based on a new law ending the monopoly of political parties and allowing indigenous and citizen groups to present candidates, but resigned after increasing protests in mid 2005.

13 Sixteen new demands were to be titled within 10 months; the previous eight territories were converted into TCOs. Until mid 2005, the implementation of *Ley INRA* was supported by a US\$ 23.7 million World Bank loan for the National Land Administration Project (Griffith 2000; World Bank 2006).

14 In 2000, VAIPO was transformed into the *Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios* (MACPIO), and Quechua, Aymara and Tupi-Guarani were recognised, along with Spanish, as official languages (*Ley de los Idiomas Oficiales*).

15 This mobilization included a fourth *Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales* in May 2002 (see Romero Bonifaz 2005).

The December 2005 elections brought a landslide victory (54%) for Bolivia’s first indigenous president Evo Morales, whose political career began as leader of the Chapare coca farmers in the 1980s. He formed the current *Gobierno de la Revolución Democrática y Cultural*,¹⁶ restructured ministries (MAIPO was seen as anachronistic and abolished) and in May 2006 nationalized the gas industry. In July 2006, the four lowland departments, whose regionalistic movements had started to collaborate in early 2003, voted in favor of increased autonomy in regional referendums.¹⁷ After the fifth indigenous and peasant march,¹⁸ the Agrarian Reform Law was modified in November 2006, mainly to simplify procedures and speed up the process. By the end of 2008, almost 18.4 million ha were reported as titled since 2006, in comparison to 9.3 million ha between 1996 and 2005.¹⁹ The titled TCO area increased by 6,856,408 ha, reaching a total of 12,618,466 ha (Viceministerio 2008).

The *Asamblea Constituyente* from August 2006 on, in a complicated and controversial process,²⁰ came up with a proposal for a new constitution in December 2007, containing far-reaching changes in the country’s division in now autonomous departments, provinces/regions, municipalities and *territorios indígenas originarios campesinos*. Including last changes in October 2008 after increasingly violent mobilizations in the lowland departments, the constitution was passed in a referendum in January 2009. Its implementation is creating new challenges for both the Bolivian government and the indigenous movement. Discussions and drafting of legislation have started on the considerable adjustments that will become necessary in Bolivia’s territorial administration, including boundary changes of administrative units (Albó & Romero 2009; Colque 2009; Ministerio de Autonomía 2009). However, the July 2009 *Decreto Supremo para las Autonomías Indígenas*, while speeding up the process of conversion of municipalities into *Autonomías Indígenas* before the December 2009 national elections, fixes municipal boundaries and recognizes property rights which will create problems for TCOs that are located in several municipalities and covered by competing land and natural resource claims, as is the case in Iturralde with the Tacana TCOs.

16 The government’s vision of “refounding Bolivia” is expressed in the National Development Plan “*Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien*” (Decreto Supremo 29.272, September 2007; see Casabona 2008).

17 Santa Cruz, Beni, Pando and Tarija, jointly called the *Media Luna* (see Assies 2006).

18 *Marcha Indígena y Campesina por la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria y la Modificación de la Ley INRA*.

19 Actually, these figures include the identification of 7.7 million ha (vs. previously only about 110,000 ha) of public lands (*tierras fiscales*) for future distribution, i.e. still untitled lands.

20 Including a sixth indigenous march to the capital Sucre, organized by CIDOB in July 2007.

4. Changes in the regional context since 1990

Before reconstructing the process and impacts of Tacana mobilization, the major changes resulting from the new national policies at the regional and local levels will be outlined as context, focusing on environmental issues (protected areas and forestry), decentralization and social policies, and large development schemes. The impacts of *Ley INRA* are directly related to the process of Tacana mobilization around the TCO demands and will be addressed in the next chapter.

The population of Iturralde is still rather low (about 15,000 people in 2007), with an overall density of 0.35/km², concentrated in the south of the province (see Table 1). Nevertheless, its average growth rate of 3.7% (1991-2007) is far above the national average (Ibarguen 2008: 13). Transportation services have improved since the 1980s, with at least weekly bus services all the way from Ixiamas to La Paz (since 1996) and transport between San Buenaventura and Ixiamas several times a day. However, local transport is still comparatively expensive, and the main users of the road continue to be timber trucks (Ibarguen 2008: 21-22). Central government funds and local revenues for the two municipalities have increased with decentralization, but their infrastructure and services are still quite limited. Ixiamas was a founding member of the *Mancomunidad de Municipios del Norte Paceño Tropical* in 2001 (San Buenaventura joined only in 2006 but withdrew again in 2009), an attempt by up to nine municipalities to join forces in regional development, with so far limited success (Bueno Saavreda 2009).

Administrative area	Area km ²	Population		Budget (Bs.)		Basic services at household level (2001)	
		1992	2007	1996	2008	Electricity	Water
San Buenaventura	2,781	4,608	7,512	489,147	4,014,116	41%	80%
Ixiamas	40,034	3,618	7,456	1,503,378	3,433,900	24%	40%
Province of Iturralde	42,815	8,226	14,968	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.

Table 1. The Province of Iturralde and its Municipalities.

Sources: Data in Gobierno (2008); Evaluación Ambiental (2004, Cuadro 1, p. 158); Ibarguen (2008: 11, Cuadro 1, p. 12).

4.1 Protected areas and tourism

A major change in the region since the 1980s has been the creation of protected areas, which, according to Bolivian legislation, can accommodate overlaps with indigenous territories and strive for active involvement of the local population in their preparation and management. In 1990, a “Rapid Biological Assessment Alto Madidi” by Conservation International (CI) started the process of structured data gathering and local consultations to support the creation of the Madidi National Park which culminated in September 1995 (see Figure 1).²¹ The park covers an area of almost 1.9 million ha and a range of ecosystems from the Andean highlands and intermontane valleys to lowland forests and savannas. Its *Area Natural de Manejo Integrado* (ANMI) includes 25 highland communities in the area of Apolo (total population about 2,900) and San José de Uchupiamonas (population about 600). Other villages are located in the surroundings of the park.

Initially, there was resistance among local people against the persecution of illegal logging, which was rampant along the Tuichi river until at least 1997. Opposition to the park continues in the area of Apolo until today which has delayed the development and approval of the park’s management plan in its heterogeneous *Comité de Gestión*. In 1997, the park opened its office in San Buenaventura and has since doubled the number of guards to about 30 (annual government budget of about US\$ 400,000). Since 1998, SERNAP has been in charge of the management of the Madidi Park. The NGOs involved in its creation and/or management include, besides CI, the Bolivian NGO Eco Bolivia (founded in 1991), CARE (since 1994) and Wildlife Conservation Society (WCS). WCS had been involved since 1991, but since 1999 has been operating through large mainly USAID-financed programs with a broad landscape and trans-boundary approach.²² These NGOs have become important actors in the region.

The region of Rurrenabaque and San Buenaventura, due its scenic location at the transition from the last chains of the Andes to the Amazon plains, has for a long time attracted tourists and even in the 1980s had a few simple hotels. Since the creation of the protected areas, tourism has increased dramatically. By the late 1990s, there were

21 The Madidi National Park was promoted on France 3 in the documentary “The Forest of the Tacana” the same year. In March 2000, it was featured in National Geographic (Kemper 2000), and in 2008 in the first Spanish language issue of the National Geographic Traveler.

22 In the context of the “Greater Madidi Landscape Conservation Area” (95,000 km², see Wildlife Conservation Society 2007a; 2007b; Painter et al. 2008), the Madidi National Park articulates with the neighboring Bahuaja-Sonene National Park in Peru (created in 1990, see MacQuarrie 2001), the highland protected area Apolobamba (before Ulla Ulla) and the Pílon Lajas Biosphere Reserve and Indigenous Territory in the Beni Department (created in 1992 as a result of the 1990 march, almost 400,000 ha titled as TCO in 1997; Riverstone 2004 and Table 3).

a number of travel agencies catering to backpackers (estimate: about 3,000 tourists in 1997), without much coordination nor benefits for local people or the protected areas. By 2005, the agencies had multiplied and diversified, and the annual number of tourists were said to have increased to up to 38,000, mainly foreigners (*La Razón*, 14.7.2005; figures for 2008 were around 25,000), generating about US\$ 5 million per year.²³ The Municipality of Rurrenabaque created an information center and elaborated standards for responsible tourism, with support from the German development worker service *Deutscher Entwicklungsdienst* (DED) which had been active in the region since the 1990s.

While the major attraction of these “jungle tours” continues to be wildlife, and about 70-75% of the tourists actually go to the Beni savannas to see caimans and birds, the remainder visits the forests of the Pilon Lajas and Madidi protected areas. Also, some companies explicitly cater to tourists interested in “cultural experiences”, like Shayna Tours (a Tacana word) in Rurrenabaque which in 2004 offered cultural tours to Tumupasa, including “authentic Tacana language listening directly from mouth of native ones”.²⁴ This “market niche” since the early 1990s has been increasingly tapped also by indigenous community-operated ecotourism enterprises, the pioneer being San José de Uchupiamonas (see chapter 5.1).

4.2 Decentralization, participation, education and culture

The impact of the 1994 Popular Participation Law was immediate in the region, even at community level, despite the often rather strained relationships between the two municipal governments and CIPTA because of the TCO demands. In July 1994, the first OTB was installed in Tumupasa, where the four, later five neighborhoods were converted into OTBs – instead of the entire system of traditional local authorities which would have been an option to strengthen its functioning. However, the OTB concept seems to have been little understood and useful. There are several entries in local records that the OTBs did not function, and they seemed to serve mainly to mobilize labor for communal projects (as the neighborhoods did before) or, in 2003 and again in 2008, as an innovative way to organize the dance groups for Tumupasa’s patron’s festival for which individual sponsors were increasingly difficult to find.

The possibility for *distritación indígena*, i.e. the recognition of indigenous self-managing subdivisions within a municipality, has been discussed since 1996. Although there was an early decision to strive for recognition as indigenous peoples in Tumu-

23 Between 1999 and 2004, the annual average was US\$ 1.38 million (Fleck et al. 2006a: 13).

24 <<http://www.shaynatours.com/tacana.php>> (21.01.2009).

pasa, San José and Tahua (the three *cantones* in San Buenaventura),²⁵ and proposals were developed for both San Buenaventura and Ixiamas after 2003 with the idea to join two *Distritos Municipales Indígenas* in a *Mancomunidad* to overcome the current separation by municipal boundaries (CIPTA 2008a; Knothe 2004: 93), they were never implemented. Nevertheless, at least since 1996 there were annual visits to Tumupasa by the *Alcalde* and/or the *Comité de Vigilancia* of San Buenaventura to discuss annual municipal work plans and budgets (POA) and their implementation. Both the committees in San Buenaventura and Ixiamas have Tacana members which has led to the inclusion of community proposals into the POAs (CIPTA 2007). The decentralization of central government funds continues to work: in early 2006, there were immediate discussions in Tumupasa about what to finance with the increases in the annual budget resulting from the new mineral tax IDH (*Impuesto Directo a los Hidrocarburos*). As a result, there are some improvements in local infrastructure.

Tacana representatives also participated in the still rather sporadic activities with regard to bilingual-intercultural education in the lowlands, e.g. an August 1996 workshop on alphabets for Amazonian indigenous languages or scholarships for bilingual teacher training courses. From 1997 on, these activities were supported by CEAM (*Consejo Educativo Amazónico Multiétnico*), one of the indigenous councils created to ensure popular participation in the educational reform process, based in CIDOB, and later PEIB-TB (*Programa de Educación Intercultural Bilingüe para Tierras Bajas*) which started as a program of international cooperation but became a government policy in the early 2000s. In October 2004, eight Tacana participated in a workshop on the Tacana alphabet in La Paz. However, at the same time, local teachers trained in Trinidad or Rurrenabaque who could have implemented bilingual education for various reasons could not get positions at Tumupasa's schools.²⁶ After yet another hiatus due to the changes in government in 2005, resulting in the abolition of the *Dirección de Educación Intercultural Bilingüe* in the Ministry of Education and the discussion about a new Law of Education (Zavala 2007), in September 2007 PEIB-TB organized a workshop in Tumupasa to finalize the Tacana alphabet (Suárez 2007)²⁷ and another one on popular participation in (not yet existing) bilingual-intercultural education in November 2008.

25 “Consenso de hacernos reconocer como pueblo indígena” (LdA Corregimiento Tumupasa, 12/1996).

26 The reasons given to me in 2008 ranged from bureaucratic problems (lack of recognition of teachers' diplomas received in the Department of Beni in the Department of La Paz) to the highly formalized selection process and interventions of the teachers' unions favoring highland candidates to still existing rejection of or at least lack of interest in bilingual-intercultural education in Tumupasa. As a result, at each of the two large schools, there was only one local teacher.

27 In the process, it was e.g. decided to use “k” instead of “c”, i.e. “Takana”.

Tacana culture in general has received more government and public recognition during the last 20 years. In December 1997, for example, La Paz hosted a *Semana de la Diversidad Étnica y Cultural Amazónica del Norte de La Paz* where a delegation from Tumupasa demonstrated music, dances, crafts and house construction. In 2004, with support from PRAIA, a regional program for indigenous peoples in the Amazon, musicians from Tumupasa produced a CD which was launched in La Paz. Nevertheless, and despite CIPTA's various initiatives to be discussed in the next part, according to my observations both in 1998 and 2008, in daily life, the Tacana language, but also other aspects of "traditional" Tacana culture, continue to be of rather limited and probably even declining importance.

4.3 Forestry

The 1990 *Pausa Ecológica Histórica* (DS 22407) and the indigenous march led to the withdrawal of six logging concessions totaling almost 937,000 ha in Iturralde and the creation of the *Reserva Forestal de Inmovilización Abel Iturralde* in December 1991 (DS 23022). However, the other companies continued operating in the area, one even receiving permission to install a sawmill in Tumupasa. The communities were interested in avoiding negative impacts in their forest areas, but also in jobs and/or capturing at least some *regalias* from timber extraction which were used e.g. for the construction of the *colegio* and other public buildings in Tumupasa and Napashi. Until the new Forestry Law in 1996, which was anticipated with some concern in the province, there was a boom of illegal logging by groups of chainsaw operators (*cuartereros*) which despite many complaints about outsiders (mainly colonists) also involved indigenous people who in the process increasingly acquired chainsaws.²⁸ In August 1994, an association of chainsaw operators was founded in Tumupasa and got involved in logging along the Tuichi river.

As soon as the new Forestry Law was passed, these associations tried to convert themselves into the prescribed ASLs (*Agrupaciones Sociales del Lugar*) to get legal access (concessions) to the to-be-created *Áreas de Reserva Forestal Municipal*, at least 20% of the public lands in a municipality. In the meantime, there was constant pressure on local and regional authorities to continue what was declared an indispensable local income-generating activity. In San Buenaventura, the newly created municipal forestry unit with support from BOLFOR in August 1998 attempted to create forest areas for the ASLs but realized that they overlapped with the TCO Tacana demand and thus had to be negotiated with CIPTA. Even so, the municipal income from forestry increased

28 Since the early 1990s, the LdA have registered an increasing number of timber-related problems (debts, theft etc.), both among local people, between locals and outsiders, and between outsiders.

considerably. In November 2002, an agreement was reached on a 7,900 ha municipal forest area, but by 2008 the two non-indigenous ASLs in this area had stopped operation. In Tumupasa, two ASLs (APIAT and AGROFORT) were founded in 1996 and 1997, respectively, but only approved by San Buenaventura in November 1998. However, as ASLs they could not operate within a TCO. After extended negotiations and trips to La Paz, in June 2001, APIAT and AGROFORT were recognized as indigenous forest user groups within their co-owned indigenous territory (still without title at the time). The same applied for the Tacana ASLs in Ixiamas where a municipal forest reserve of over 115,000 ha had been approved by the ministry in 2001 and by 2008, seven non-Tacana ASLs were active, outside the TCO. The experiences of some of the indigenous forest user groups will be discussed in the next part.

Parallel to these developments, the authorities of Tumupasa signed contracts with two sawmill owners who in 1998 installed their equipment just below the village center, supposedly for wood from *chaqueo* (land clearing for fields). When I visited Tumupasa in 2008, these two sawmills had been withdrawn, but three new and even larger sawmills were in operation, all owned and operated by outsiders.²⁹ Forestry had become an important income source also for the local administration (*Agencia Cantonal*).

On the other hand, by the end of the “voluntary conversion” period prescribed by the new Forestry Law, in July 1997 nine concessions totaling almost 400,000 ha remained in Iturralde, five of them overlapping by more than 200,000 ha with the Tacana land claim. By 2008, six concessions covering 248,307 ha remained (Ibarguen 2008: 20 and Cuadro 7, p. 47). In November 2008, the head of CIDOB voiced optimism that the TCO Tacana could be enlarged by including two reverted timber concessions, but later that month rumors from La Paz had it that the government was more interested in designating these areas for its clientele, highland colonists, in the context of the revitalization of the agroindustrial complex idea (see chapter 4.4). This unresolved situation led to a clash between colonists and the Tacana in the area of Tumupasa in September 2009 (*La Razón*, 11.09.09).

4.4 *Business as usual?*

The reform processes described above, despite considerable confusion at community and municipal levels about new roles and responsibilities, definitely brought

29 This is in line with a general trend: “Over the last few years, the number of installed sawmills increased considerably in all traditional timber exploitation areas. [...] None of these locally installed sawmills have forest concessions. They all buy timber from indigenous and farmers’ communities, private landowners, including small farmers, and ASLs” (Benneker 2008: 101). In Iturralde, by 2008, there were a total of 22 sawmills, without counting the mobile ones (Ibarguen 2008: 21).

“government closer to the people” and opened possibilities for local, and especially indigenous, participation in decision-making and benefits. However, at the same time, the top-down designed large-scale development projects continued to receive support by different governments, also the current government of President Morales (Ribera Arismendi 2008).

Road construction and improvement has continued to be a permanent priority, both of the national government and the *Prefectura del Departamento de La Paz*, since in 1990 the connection San Buenaventura-Cobija via Ixiamas had been evaluated as economically viable. In 1995, the *Brigada Paceña* organized a *Caravana* to Puerto Heath in the north of the province, but a study by the Conservation Strategy Fund (CSF) documented that this road would lead to a large financial loss (Fleck et al. 2006b; Reid 1999). In 2000, Bolivia joined IIRSA, the 12-country *Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana*, promoted by the Inter-American Development Bank (IADB). Since what is now called *Corredor Norte* (La Paz-Yucumo-Riberalta-Cobija-Rio Branco,³⁰ with a Western branch via Ixiamas) became part of IIRSA, studies, consultations and financial resources have increased. In late 2004, after a strategic environmental assessment (IADB n.d.), IADB announced a US\$ 33 million loan. A second round of public consultations took place in mid 2005, also involving indigenous organizations. In 2007, an independent evaluation of the proposal to pave the *Corredor Norte*, especially the part from Ixiamas to El Chivé, came to the conclusion that these would not be economically sound investments, even without considering impacts on TCOs and protected areas (Fleck, Painter & Amend 2007). Nevertheless, in July 2008, the Presidents of Bolivia, Brazil and Venezuela met in Riberalta and signed an agreement to pave the eastern branch of the *Corredor Norte* (which does not affect Iturrealde) with Venezuelan and Brazilian loans totalling US\$ 530 million (www.iirsa.org, 03.02.2009).

Roads also continue to be a direct threat for the Madidi Park, especially the connection between Apolo and Ixiamas which has been promoted since the mid 1990s, the main hidden agenda being access to timber resources (Fleck et al. 2006b; Ribera Arismendi 2008; Salinas 2007). In this context, in 1996, Tumupasa agreed to road construction to and demanded by San José (supported by the *Prefectura*), although it cut across the park, did not have the necessary environmental impact assessment and ended up affecting local water and energy supplies.

Oil exploration continued in 1991 (Petrosur/Shell) and 1995 (Total) in the Yariapu area (where Tumupasa was founded), but did not yield economically interesting

30 Cobija can now be reached by bus in 48 hours from La Paz via Rurrenabaque and El Chorro during the dry season.

results (Silva et al. 2002: 86). In 1996, there was oil exploration by CGG and Texaco in the Beu region, and in 2000 by Repsol in the Tuichi river valley, i.e. inside the Madidi Park, where Petrobras got a concession at Río Hondo in 2004 as well. In the framework of Bolivian-Venezuelan cooperation in the energy sector since early 2006, in July 2008, Law 3911 authorized a contract for oil exploration and exploitation in the north of La Paz, including the *area reservada* Madidi.³¹ In recent years, gold mining along the Tequeje river has become an additional environmental threat.

Not only spontaneous, but also directed colonization continued in the region. In 1999, INRA settled 127 families from Potosí in the northwest of Ixiamas who suffered from lack of infrastructure (Silva et al. 2002: 92). In November 2006, after lobbying by the *Prefectura* of La Paz, Law 3546 declared what is now called the *Complejo Agro-industrial de San Buenaventura* (CAISB) a national priority – with an explicit return to the *Marcha al Norte* slogan. Besides sugar production, the proposal now includes biofuel (ethanol) and alcohol production as well as oil and biodiesel from oil palms, all promoted as “fuentes de energía renovable y compatible dentro del marco de la producción ecológicamente sostenible” (Art. 1). Plantations shall be on *tierras fiscales*, and local institutions and organizations, including those of indigenous peoples and colonists, are to be involved in the management. In March 2008, an ex-prefect of La Paz was nominated CAISB manager, but until the end of the year not much was happening on the ground, mainly due to lack of funds (Ribera Arismendi 2008).

Finally, the Bala dam project had been revitalized as “national priority” through a highly controversial law during the Banzer government (*Ley* 1887/1998). Its economic viability was also evaluated negatively by CSF in 1999 (Reid 1999), and the project seemed to be permanently shelved. Nevertheless, in July 2007, arguing that the country was facing a “situation of energetic uncertainty”, Decree 29191 once again declared the “aprovechamiento” of the Beni river basin for the hydroelectric project “El Bala” to be of “interés y prioridad nacional”.

After in some cases half a century of propaganda and projects but no implementation, it is hard to believe that any of these initiatives will really take off. However, it is striking that all of them were reconfirmed, even through laws, during the first years of the Morales government which presents itself and is seen by CIDOB as an ally of the lowland indigenous peoples. Also, at least in the case of road construction and oil exploration, funds seem to be available already, and in late 2008 leaders from San José de Uchupiamonas voiced their serious concerns with regard to the latter’s

31 Contract between the Bolivian oil company YPFB and Petroandina, a “mixed” company formed by YPFB (60%) and *Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima* (PDVSA, 40%). This collaboration had been prepared since January 2006 for oil exploration in the North of La Paz.

implications for the park and their tourism enterprise (see also Finer et al. 2008). However, until recently, not much criticism has been heard from the regional and national level lowland indigenous organizations, apparently because their international NGO supporters wanted to avoid conflicts with the government (Esther Lopez, pers. comm. June 2009).

5. The processes and impacts of Tacana mobilization

Indigenous mobilization is related to demography (i.e. the “constituency” which can be mobilized), although obviously the numbers depend on the criteria used and can thus change rather rapidly. In the 1980s, when no ethnically differentiated census data were available, the Summer Institute of Linguistic (SIL)’s estimate ranged between 3,000 and 5,000 (Ottaviano & Ottaviano 1980). According to my 1987 census, Tumupasa (including the nascent community of Napashi or San Silvestre), accepted in the region as the contemporary center of Tacana culture, had only 7% newly arrived “outsiders” in its population of 800. Taking language as the most immediate identifier, Tumupasa also had the highest concentration of Tacana speakers in the region.³² Their numbers were lower in Ixiamas and San José,³³ but Tacana speakers were also present in Tahua and other smaller communities in the area of Ixiamas and the Beni river. However, considering the broader criterion of (often mixed) Tacana descent (still noticeable in typical last names like Amutari, Marupa or Queteguari) and including the areas in northern Bolivia where Tacana had ended up during the rubber boom, the Tacana population at the time could easily reach the SIL estimate (Wentzel 1991).

The lowland indigenous census in 1994 resulted in a total count of 5,058 Tacana (3,109 in La Paz, 1,469 in Beni and 480 in Pando), at a time when some communities even in Iturralde were hesitant to self-identify as Tacana (SAE/INE/Secretaria Nacional 1996: 21).³⁴ Correcting for this, in 1996, Chiovolini estimated a total of 6,050 (Chiovolini 1996: 12). The 2001 National Census for the first time eliminated the category of *mestizo*, leaving only the options of *blanco* and *indígena*. The results, disaggregated at the level of ethnic group only for persons aged 15 or more years who identified themselves with a certain *pueblo originario*, counted 3,452 adult

32 The local, not exactly flattering label for Tacana speakers was *Tacanistas*.

33 San José de Uchupiamonas, which was still monolingual Tacana in the early 1800s, had almost disappeared in the late 19th century and persisted only because of its logistical importance and due to the stability provided by the permanence of the same Franciscan friar there for over 50 years. He congregated a mixed population of lowland, intermontane, and even highland origin and introduced Quechua as the lingua franca. The origin of the few families of Tacana descent remaining in San José can be traced to Tumupasa.

34 The question asked was direct: “A qué pueblo indígena pertenece?” (Herrera Sarmiento 2003: 53).

Tacana, 2,475 rural and 977 urban (Molina Barrios 2005: 40). The highest most recent extrapolation is 9,461 (Romero Bonifaz 2005: 51) which can still not be considered an “explosion” in the number of Tacana.³⁵

5.1 Province of Iturralde, Department of La Paz

5.1.1 Foundation and consolidation of CIPTA, the Consejo Indígena del Pueblo Tacana

A recent CIPTA-publication describes the beginning of the organization as follows:³⁶

A partir de 1990, algunos jóvenes tacanas vimos la necesidad de organizar mejor a las comunidades, de revalorizar las tradiciones culturales y de defender el territorio que históricamente habíamos ocupado [...] Varios de nosotros participamos en la Marcha Indígena (CIPTA 2007: 8).

After the 1990 march, there was no immediate follow-up, however, and the decrees created indigenous territories only in the Beni Department. Nevertheless, in 1990 an ILO-supported project of the Ministry of Agriculture focusing on land tenure issues in several Tacana communities may have contributed to their mobilization (Romero Bedregal 1990). According to local records, in November 1991, there was a first meeting of *comunidades Tacana* (San José de Uchupiamonas, Tahua, its off-spring Santa Rosa de Maravillas, Santa Ana and possibly some of the communities located on the Beni river) in Tumupasa (see Figure 1 and Table 2).³⁷ However, CIPTA seems to have been officially founded only at a second meeting of eight communities in December 1992, again in Tumupasa,³⁸ brought together with support from CPIB (*Confederación de Pueblos Indígenas del Beni*), the Beni Department’s regional indigenous organization affiliated with CIDOB. The first President was Robert Cartagena from Tumupasa. In May 1993, a third CIPTA meeting in Tumupasa involved CIDOB, CIRABO

35 Herrera e.g. stresses “el hecho que los tacana - inexistentes hace 15 años – se hayan convertido en la actualidad, en el grupo étnico más numeroso del norte amazónico” (Herrera 2009:12).

36 The focus will be on Tumupasa and on the early years which were vital for the survival of the movement but are not well documented, so that reconstruction had to be based on a variety of sources, starting from the available LdA for this time period both of the *Corregimiento in Tumupasa* and of CIPTA which I reviewed both in 1998 and 2008 and which will not be cited for each event to save space. During these visits, unfortunately, due to their absence, I was unable to conduct interviews with the first leaders of CIPTA on the process. Some inconsistencies remain, especially with regard to the process of expansion of CIPTA member communities.

37 Previous attempts that year by colonists to (re-)organize a peasant union (*central*) in Tumupasa had been rejected, apparently because of the political implications: the “ethnic” way of organizing started to seem more appropriate and useful (Yolanda Málaga, Tumupasa, letter 6/1991). Stocks (n.d.) describes strikingly similar processes among the Cocamilla.

38 Tumupasa and neighboring Napashi, San José de Uchupiamonas, three of the four communities in the area of Ixiamas, and Buena Vista and Altamarani on the Beni river.

(*Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia*), the northern Bolivian regional indigenous organization (see 5.2) and a support organization from La Paz. In November 1993 CIPTA received its legal personality from the Ministry of Agriculture.³⁹ Nevertheless, a report by the directorate at the next larger meeting in March 1995 (*Primera Asamblea del Pueblo Tacana*) states that for lack of infrastructure and funds, “no se hizo nada como organización”. Now, the one to five representatives from nine communities (of 14 said to be members), brought together with support from SAE and CPIB, decided to “renovate” CIPTA, elected a new directorate (President Hermán Chuqui from Maravillas, Vice-President Celín Quenevo from Napashi).⁴⁰ However, although all meetings had so far taken place in Tumupasa, there was little personal involvement from the “center of Tacana culture” in CIPTA, and the organization still had to counter “personas que siguen murmurando de que ser indígena es un retroceso” (LdA CIPTA 04.09.1995).

During 1995, CIPTA received support from Eco Bolivia which had been active in local consultations on the creation of the Madidi Park but soon made itself increasingly unpopular due to lack of delivery and transparency.⁴¹ Also, SAE created a

39 *The Resolución Ministerial MACA 0118/93* refers to CIPTA as the *Consejo Indígena de los Pueblos Tacanas*. Three of the participants of the first meeting in 1991, San José de Uchupiamonas, Tahua and Santa Ana, seem to have left CIPTA already at this moment: San José, since 1992, was busy developing its ecotourism enterprise. Also, it now (realistically) self-identifies as Quechua-Tacana community. After its land titling process as *comunidad campesina* (23,034 ha) was almost completed, in July 2002, San José demanded and in May 2004 received title to its own TCO (210,000 ha) which completely – but due to the small population of 630 persons and considerable revenues from tourism so far rather harmoniously – overlaps with the Madidi Park’s management zone (see Figure 1). In December 2007, San José joined CPILAP (*Central de Pueblos Indígenas de La Paz*), but by November 2008 did not seem to be very satisfied with the performance of this regional organization. The community rather seems to go its own “indigenous” way. Tahua was at the beginning actually included in the TCO demand but not interested. Later (June 2002), it protested against the TCO Tacana which allegedly was violating its rights as “originarios e indígenas del territorio de Ixiamas”. Like Santa Ana, which most Tacana had left after the community was “taken over” in 1990 by colonists from Caranavi (whom in 1986 they had invited as a strategy to get land titles), Tahua was registered and titled as *comunidad campesina* outside of the TCO Tacana.

40 After this meeting, CIPTA started its own *Libro de Actas* (LdA) which better allows to reconstruct its activities.

41 Ana María Ruiz, the founder of Eco Bolivia, presents her view of things as follows, claiming an important role in the creation of CIPTA: “The consultation I carried out in 1992 with almost all the communities in the area resulted in 100% community support for the creation of the Madidi National Park” (Ruiz 2003: 11). “The Tacana population had remained semi-nomadic until the arrival of the lumber companies in the 1980s. [...] Eco Bolivia implemented an intense process of empowerment [...] that resulted in the first congress of [...] CIPTA. The organization was introduced to potential funders, and the leaders were trained in the preparation and implementation of projects, which are important steps towards the goal of self-management” (Ruiz 2003: 12-13).

permanent representation in the region. Both institutions were involved in pilot land titling activities in five communities. With support from DED, since September 1995 a more frequent exchange was established with Tacana communities in the area of Rurrenabaque. The next meeting in April 1996 in Tumupasa, supported by both SAE and CIDOB, brought together almost 40 participants from 11 communities and was

Date	Place	Type of meeting	Number of participants		President
			Communities	Persons	
11/1991	Tumupasa	Meeting	5 (+?)	?	?
12/1992	Tumupasa	Meeting	8	?	Robert Cartagena
5/1993	Tumupasa	Meeting	?	?	Robert Cartagena
3/1995	Tumupasa	1. Asamblea	9 (of 14?)	?	Hermán Chuqui
4/1996	Tumupasa	Meeting	11	< 40	Hermán Chuqui
4/1997	Tumupasa	2. Congreso	12 + 6 candidates (14 members)	ca. 50	Celín Quenevo
6/1998	Tumupasa	(3.?) Magna Asamblea	13	?	Celín Quenevo
4/1999	Ixiamas	4. Gran Asamblea	? (28 members)	?	Celín Quenevo
6/2001	Buena Vista	5. Asamblea	? (+ 4 TCO II)	?	Celín Quenevo
7/2002	Carmen del Emero	Asamblea Consultativa	?	?	(no election)
9/2003	San Miguel de Bala	6. Gran Asamblea	?	?	Celín Quenevo
12/2005	Villa Fátima	Asamblea Consultativa	?	?	(no election)
12/2006	Santa Rosa de Maravilla	Asamblea Consultativa	?	?	(no election)
4/2008	Macahua	7. Gran Asamblea	22	ca. 160	Jesús Leal

Table 2. Major CIPTA Meetings between 1991 and 2008.

Sources: *Libros de Actas Corregimiento Tumupasa* and CIPTA; CIPTA (2007; 2008a).

For 2008, Tacana participants only are counted since there were many guests from different institutions.

followed by a *Diagnóstico Participativo* on natural resource management in ten communities (Chiovoloni 1996). From 1996 on, a GEF (Global Environmental Facility) funded project contributed the construction of CIPTA's office in Tumupasa and four sets of equipment for radiocommunication with member communities, but seems to have been difficult to manage. CIPTA leaders also started to actively visit member communities in the area of Ixiamas and along the Beni river, and it was decided that all would apply for a change in status from *comunidad campesina* to *comunidad indígena* to be eligible for a TCO under the new Ley INRA, a process which turned out to be rather complicated. They also established first contacts with communities in Pando. For unknown reasons, CIPTA did not participate in the second indigenous march in September 1996, and the Tacana territorial demands in Iturralde were not included in the resulting government commitments.

In February 1997, during another SAE-sponsored workshop on popular participation with all by now twelve CIPTA member communities, CIMTA (*Consejo Indígena de Mujeres Tacana*) was founded as an umbrella organization for Tacana women (first president: Neide Cartagena). For a long time, it had difficulties becoming active, despite some external support. Carmen del Emero and Esperanza del Enapurera, the first two communities located further north in the province, were integrated into CIPTA and CIMTA.⁴² However, at the same time, local records note that the *corregidor* of Tumupasa “desconoce y no está de acuerdo” with its classification as *comunidad indígena*, and in a village meeting in April 1997 CIPTA was criticized and Tumupasa's continued participation made dependent on tangible benefits (*desarrollo, progreso*). Nevertheless, in June 1997, all authorities in Tumupasa agreed to be part of the TCO demand, and in November 1998 they proudly invited the public as *El Pueblo Tacana de Tumupasa* for the inauguration of their micro-hydropower plant, printing a song with reference to the *cristianocuana* on the invitation.

In April 1997, during what was called the *Segundo Congreso Indígena de los Pueblos Tacana* (about 50 participants from the member communities plus six new communities in the north),⁴³ the main topic was the TCO demand which was officially presented to INRA in July that year. Celín Quenevo was elected as president, and the new directorate consisted of one representative from each of the now 14 accepted member communities, which turned out to be rather unpractical. Later in 1997, it was decided that CIPTA could raise one *Boliviano*/month from each member family, and OCOR (*Organización de Comunidades Originarias de Rurrenabaque*) applied for affiliation.

42 According to the last version of CIPTA's *Estatuto Orgánico* (September 2003), additions to the founding member communities depend on unanimous decision by the *Asamblea Consultiva* or the *Gran Asamblea*.

43 Cachichira, Colombia, Santa Anita del Madidi, Barracón, Esperanza del Madidi, Osaqui.

In September 1997, Tumupasa hosted the founding meeting of CPILAP (*Central de Pueblos Indígenas de La Paz*), the department-level federation of lowland indigenous organizations which at the time included the Mosekene (OPIM, founded in 1994) and Leco of Apolo (CIPLA, founded in 1997), joined the next year by the Leco of Larecaja (PILCOL).⁴⁴ The first president was, again, Robert Cartagena, who in 1998 moved on to CIDOB and was replaced by a Leco. After some initial leadership problems, the organization developed its first 2002-2006 Institutional Strategic Plan. During its fourth Grand Assembly in December 2007, it included self-organized San José de Uchupiamos, the Mosekene and Tsimane of the Pilón Lajas Biosphere Reserve and Indigenous Territory and the only Ese Ejja community in La Paz, approved a new 2008-2012 strategic plan and reelected the incumbent 2005-2007 president from CIPLA.

In 1998 CIPTA asked for the placement of a German DED development worker who, however, only arrived in mid 2000. During the appraisal, it was noted that CIPTA – with now 18 member communities and two in the process of joining – lacked core funding since the communities did not pay their contributions and project support was sporadic. Also, few members of the directorate besides the president were active, and with the exception of the partnership with CARE, the experiences with support NGOs and donor-funded projects had been difficult (Giesel, Coaquira & Terhorst 1998). This improved in 1999 with the start of more intensive WCS involvement in and around the Madidi Park. With regard to CIPTA, WCS support since 2000 has explicitly focused on “strengthening the organizational capabilities in natural resource management and conservation” (project title). The *IV Gran Asamblea de los Pueblos Tacana*⁴⁵ was held in Ixiamas in April 1999 (for the first time outside of Tumupasa), updated the internal regulations, discussed projects and reelected Celín Quenevo.⁴⁶ During 1999, a Danish prince visited Tumupasa as protector of CARE-Denmark, and two new communities joined CIPTA (Puerto Guzmán and Copacabana).

In May 2000, CIPTA opened its *Centro Cultural Tacana* (CCT) with exhibits and crafts sale in San Buenaventura, strategically located next to the mayor’s office on the *plaza* and managed mainly by CIMTA. Also in 2000, CIPTA with funds from CARE was able to contract its first advisors, a sociologist, an agronomist, and a forester. This

44 “Por la gran distancia del Norte de La Paz y los problemas de comunicación, los tacanas, lecos y mosekenes estábamos un tanto desligados de CIDOB y fundamos nuestras propias Centrales Indígenas recién en los años 90” (<www.cidob-bo.org/regionales/cpilap/historia.htm>; 23.01.2009).

45 Probably a scarcely documented *Magna Asamblea* in June 1998 with 13 communities had been counted as third.

46 From this assembly on, six participants each from by now 28 member communities were invited.

team, together with the WCS staff and a German DED development worker⁴⁷ greatly increased CIPTA's capacity to deal with the increasingly complex TCO titling procedure and the challenges of natural resource management. From June 2000 on, WCS under the coordination of Zulema Lehm, an experienced Bolivian anthropologist, supported the participatory development and after its approval in August 2001 the implementation of the *Estrategia de Desarrollo Sostenible de la TCO Tacana* (CIPTA & WCS 2002).

The next major *Asamblea* was held in Buena Vista in June 2001. Besides activity reports by CIPTA coordinators and partner institutions, the inclusion of the four Madre de Dios communities for whom CIPTA was demanding TCO Tacana II (Mercedes, Puerto Perez, El Tigre, Tres Hermanos) was formally announced, as well as the separation from OCOR. The *directorío* was reconfirmed and only complemented where members had left, and the regulations (*Estatuto Orgánico*) were specified to ensure equal participation of men and women among the six participants per village, a criterion largely fulfilled from here on.⁴⁸ In November 2001, the *Ayuda Obrera Suiza* (AOS, *Schweizerisches Arbeiterhilfswerk*) became a new CIPTA partner focusing on capacity development, also with regard to municipal issues. In November 2001, the second meeting of Tacana women reconfirmed CIMTA's importance, and the organization received its own legal personality. CIPTA during this time mainly focussed on the two TCO processes.⁴⁹ In August 2003, with AOS support, *Radio Tacana* started to broadcast from Tumupasa, however mainly in Spanish. At the time, about 20 agencies were supporting CIPTA, conducting trainings and workshops almost every week (Berth & Stender 2004; see Figure 8). At the following *Gran Asamblea* in San Miguel in September 2003, Celín Quenevo was reelected and the regulations were updated again, distinguishing between *Gran Asambleas* (for election purposes, every four years) and annual more informative *Asambleas Consultivas*. Also, a *Consejo de Corregidores* from all communities was created as supervisory body for the *directorío* which now consisted of nine members (only five of whom stayed on until the next grand assembly in 2008).

In July 2006, Adolfo Chávez Beyuma from Tumupasa was elected President of CIDOB, and two other Tacana from the north became secretaries of health and communication, increasing the visibility of the Tacana at the national level – and their

47 Heike Knothe was based in Tumupasa between June 2000 and July 2003 and worked with CIPTA and CIMTA (and initially OCOR) mainly on organizational development and gender issues (Knothe 2003; 2004).

48 Heike Knothe, pers. comm., May 2009.

49 In 2004, ACA (Amazon Conservation Association) started supporting work in and around the TCO Tacana II, contributing to its titling process e.g. by supporting CIPTA in mapping Brazil nut stands claimed and used by local people.

connection to the Morales government (CIDOB 2008).⁵⁰ In the meantime, CIPTA had also become an actor at the international level. After a preparatory visit in November 2005, organized by a Canadian volunteer, nine CIPTA members visited two First Nations in Quebec in November 2007, covering a variety of topics from community forestry to education, gender and crafts. This rather ambitious exchange supported by CIDA (Canadian International Development Agency)’s Indigenous Peoples Partnership Project (IPPP) also included a visit by a Canadian delegation in Tumupasa but, as least so far, has not led to the envisaged joint follow-up activities (Conseil des Atikamekw et al. 2008). CIPTA representatives have also attended events in several Latin American countries.

In December 2006, CIPTA resumed its assembly tradition in Santa Rosa de Maravilla with many *informes* from leaders and partners. At the beginning of 2007, after the creation of a technical department in mid 2006, CIPTA and WCS started a new working relationship, with funds being administered and personnel being contracted directly by CIPTA. Also, to improve communication, the *directorio* visited all communities to get an update about the local situation. At the Seventh Grand Assembly in April 2008 in Macahua (area of Ixiamas), there were almost 140 participants from 22 communities, 22 members of CIPTA, CPILAP and CIDOB, and about 30 other “institutional representatives” both from government and NGOs (CIPTA 2008a). Jesús Leal from Buena Vista, previously vice-president, became the new CIPTA president. By November 2008 several of the other elected members of the *directorio* had already become inactive, and the “tour to the communities” had yet to take place, but CIPTA continued with a very busy agenda of workshops in the region, national-level lobbying for the TCO Tacana II, and international events.

This rather detailed reconstruction of CIPTA’s beginning and slow but steady growth and consolidation (summarized in Table 2) has shown that, at least in Iturralde, Tacana mobilization was certainly no sudden “irruption of indigenous identity”. During the first years, external support both from more experienced indigenous organizations and the national government via SAE was crucial. Even so, for different reasons, San José, Tahua, Santa Ana, later Caigene and probably a few other communities decided not to continue as CIPTA members. In Tumupasa, a larger and more heterogeneous village with a variety of local institutions and organizations, for many years there continued to be doubts about the usefulness of organizing as indigenous

50 This move was not appreciated by many *Tumupaseños* who have a tradition of voting for more conservative parties, although according to the LdAs it brought three government projects worth almost US\$ 250,000 to the village from 2007 on.

people.⁵¹ CIPTA membership increased slowly, starting from those communities with more regular contact among each other in the southern part of the province and reaching out to the north only from 1997 on, when the demands for the two TCOs became formalized. In later years, the consolidation process shows the importance of strong and continuous leadership⁵² and concrete benefits, the most important being land tenure security. Another important factor was certainly the continuity of WCS support focusing on capacity development and strategic issues related to land and natural resource management, but also providing a financial security to CIPTA which few indigenous organizations have. Despite various initiatives, CIPTA's own income sources are still limited, but the organization is in much better conditions to negotiate projects now than ten years ago.

5.2 *The titling processes of the indigenous territories: TCO Tacana I and II*

Since the 1950s, individual Tacana communities in Iturralde had made attempts to secure their land base by getting titles under the 1953 agrarian legislation (Tumupasa, the four communities in Ixiamas, Bella Altura and Capaina) or even purchasing the land from the estate owner (Buena Vista in 1954). In Tumupasa, the Catholic priest in the 1980s had supported the community in getting titles to almost 12,000 ha, subdivided into usually 50 ha individual plots that could not be sold to outsiders. However, this area considered only the current population and was much smaller than the hunting area which covered at least 65,000 ha (Wentzel 1989b: Chapter 5). The recognition of indigenous territories since the 1990 march and the creation of the legal figure of TCO⁵³ make it possible for indigenous peoples to go beyond this, if they fulfill a series of requirements and follow a sequence of steps. These include the formal submission of the territorial demand by one or more indigenous communities

51 Ixiamas, the third of the initial Tacana missions, apparently never even considered joining, but the four Tacana communities in its surroundings did so from early on.

52 In contrast to his two predecessors, Celin Quenevo (CIPTA vice-president in 1995, president from 1997-2008 and now head of CIPTA's technical unit), grandson of a respected elder from Napashi, is fluent in Tacana, an important asset in a situation where language is the most obvious marker of indigenous identity. In 2008, he was named "Conservation Heroe" by Disney Worldwide Conservation Fund for his achievements (<www.conservation.wdwpublicaffairs.com/Resources/pdf/ConservationHeroOverviewDraftOctober>; 23.03.2009).

53 *Ley INRA, Art. 41, VII*: "Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles".

or peoples, usually represented by a recently created formal organization (need for a *personería jurídica*); a government “certification of indigenoussness” (despite Bolivia’s 1991 ratification of ILO Convention 169 which stipulates self-identification); a study of *necesidades espaciales*; the usually complicated *saneamiento*⁵⁴ process (carried out by companies), and the final granting of the legal title. The overall process has been criticized not only for being bureaucratic and slow, but – despite political declarations to the contrary which stress the priority of indigenous rights – also for favoring “third parties”, i.e. facilitating the legal recognition of non-indigenous landholdings, and of timber concessions (Griffith 2000; Riverstone 2004; Vries 1998). This became quite obvious in the case of the Tacana TCOs.

After years of local discussions, supported first by the ILO project (which had recommended a Tacana territory of at least 300,000 ha in Iturralde) and since 1994 by SAE through workshops and studies (especially Chiovolini 1996), in July 1997 CIPTA filed the claim for the TCO Tacana with INRA in La Paz. The demand covered 769,891 ha in two parts, separated by the urban area of San Buenaventura, and initially included 18 (later up to 24) communities from the south of Iturralde to the Madidi river (approx. 660 families or 3,060 people; none from the Beni Department). This led to an *Estudio de Caracterización Preliminar* by SAE already in August 1997 and to the official admission of the claim by INRA in January 1998. However, only an area of 549,465 ha (still in two parts) was admitted due to the already mentioned large overlaps with logging concessions (more than 200,000 ha) and an ongoing *saneamiento* process (CAT-SAN) in the area of Ixiamas. After this initial confusion about *saneamiento* modalities, the entire area was treated as a TCO demand, and in August 1999 the existing land titles in Tacana communities were converted into the TCO legal category. However, the VAIPO study on *necesidades espaciales*, following 1999 guidelines which started from per-capita calculations, recommended an area of only 389,816 ha (VAIPO 2000); in the final May 2001 decision, this was raised to 405,665 ha. Also, the various public expositions about the *saneamiento* process made it clear that “third parties” would receive titles to over 200,000 ha,⁵⁵ which caused CIPTA to comment:

54 *Ley INRA, Art. 64*: “El saneamiento es el procedimiento técnico-jurídico transitorio destinado a regularizar y perfeccionar el derecho de propiedad agraria”, i.e. according to *Art. 66. I.1*, “La titulación de las tierras que se encuentran cumpliendo la función económico-social o función social definidas en el artículo 2 de esta ley, por lo menos dos (2) años antes de su publicación, aunque no cuenten com trámites agrarios que los respalden”. Three types of *saneamiento* are distinguished (*Art. 69*): *Saneamiento Simple* (SAN-SIM), *Saneamiento Integrado al Catastro Legal* (CAT-SAN) and *Saneamiento de TCO* (SAN-TCO).

55 In April 2008, INRA informed the CIPTA assembly that of the 695 (!) properties within the TCO, 629 had been titled (CIPTA 2007a).

“Entonces, lo que queda para las 20 comunidades demandantes de la TCO con 3.500 habitantes son las tierras marginales, inundables y menos accesibles de la región” (LdA CIPTA, Sept. 2000).

Nevertheless, parallel to its struggle with the government’s complicated and biased procedures, CIPTA negotiated rather skilfully with the various “third parties” affected by its land claim, from the management of the Madidi National Park to municipal governments and elites, timber companies, ASLs and colonists represented by the regional federation FESPAI (Lehm 2003). With regard to the park, the solution was the creation of a *zona histórico-cultural* in the Yariapu area where Tumupasa was founded. However, the same region in late 2001 was claimed by San José under its TCO demand (overlap of 80,000 ha). In the end, San José’s demand was only admitted by INRA in May 2003, after excluding this area and reducing the total claim to 225,832 ha. The zoning of the proposed TCO Tacana developed in the 2001 management strategy also served as instrument vis-à-vis other stakeholders.

From late 2000 on, in both *municipios* there were at times rather violent protests against the TCO process. In San Buenaventura, in November 2000 and May 2003, the *Centro Cultural Tacana* became the target of local anger about indigenous land rights. CIPTA agreed to an enlargement of San Buenaventura’s *radio urbano* in mid 2001 (including the community Caigene which was initially included in the TCO demand) and the creation of the municipal forest area in late 2002, and after the TCO title was issued, the situation calmed down.⁵⁶ Ixiamas in 2002 prohibited the circulation of CIPTA leaders and contested the first title at the *Tribunal Agraria Nacional* (TAN). The 2001 appearance of an alternative Tacana organization, the *Consejo Indígena de Comunidades Tacana de Ixiamas* (CICOTI) made CIPTA consolidate its presence in Ixiamas through the creation of a *Subcentral* in 2002. Its first coordinator Richard Collins in late 2007 was elected *alcalde* of Ixiamas, which greatly improved relationships. By early 2002, a first agreement had been reached with the colonists to join forces against both *municipios*, although negotiations with FESPAI continued about land for their younger generations, the colonists’ focus of interest now being areas reverted as *tierras fiscales* (which according to *Ley INRA* could still be added to the TCO).

The May 2002 INRA resolution for TCO Tacana I⁵⁷ covered only 325,327 ha, was divided in 44 separate areas and excluded not only agriculturally used properties, but also active timber concessions (see Figure 1 and Table 3). It took until March 2003 for the TAN to turn down all legal interventions against the TCO Tacana. In June

56 San Buenaventura in its 2008/2009 calendar even promoted the Tacana Cultural Center (*El Centro Cultural Tacana es el mayor atractivo de la capital*).

57 Resolución de Dotación y Titulación de Tierras Comunitarias de Origen TCO-DOT-TIT No. 004/2002.

2003, the Bolivian President signed the title which was handed over in Santa Cruz in July 2003. However, since the few official *mojones* (boundary markers) were considered insufficient protection, between 2004 and 2006, with WCS support, the TCO boundaries were physically demarcated, with signs posted every 100 m along over 150 km of the TCO boundary and in strategic places (Figure 9).⁵⁸ Also since late 2004, the TCO has been extended through two “compensations” of 46,606 ha and 16,558 ha, respectively, reaching a total of 388,491 ha. This is still 17,174 ha short of the Tacana’s “entitlement” according to the spatial needs study, and the area is a patchwork of plots or rather a “swiss cheese” with major gaps in its very center, quite a challenge for integrated territorial management. Nevertheless, by 2008, INRA reported that the internal physical delimitation had covered ten communities (188,618 ha; CIPTA 2007a), and CIPTA contributed to the consolidation of the previous distribution of 50 ha parcels agricultural land in Tumupasa. The TCO Tacana thus not only provides tenure security vis-a-vis outside encroachment (at least for the titled parts of the Tacana territory), but CIPTA and its member communities are also in a process of developing internal arrangements to accommodate community and individual rights and interests (see Fitzpatrick 2005).

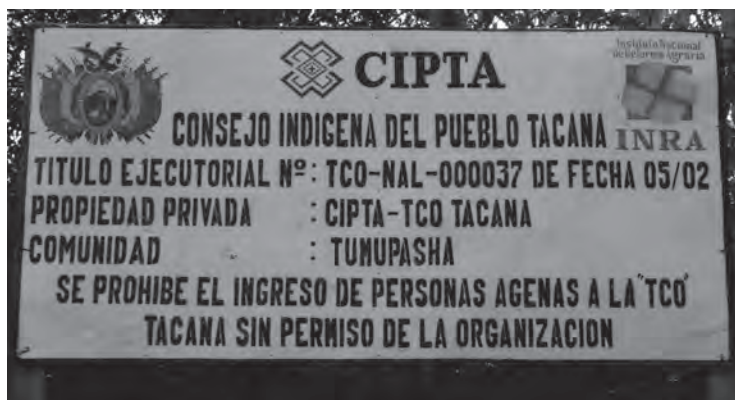


Figure 9. Border sign for the TCO Tacana I in Tumupasa, December 2008 (S. Wentzel).

The demand process for TCO Tacana II in the far north of the province (to the northwest of TCO Araona and just south of the Madre de Dios river and the Department

58 Even so, boundary problems and increased risk of wildfires due to land clearing by both colonists and larger landholders were reported e.g. from Santa Rosa de Maravillas in 2005 (Fernandez Suarez & Caballero 2008).

of Pando, see Figure 1), started in 2001, covering over 454,000 ha for the four communities Puerto Pérez, Las Mercedes, Toromonas and El Tigre (CIPTA 2007: 16). First admitted in 2003, in August 2006, an area of 349,789 ha was put under the SAN-TCO procedure, and in April 2007, INRA “immobilized” 342,931 ha as *área de saneamiento*. This less populated area faced somewhat less conflicts with “third parties” than TCO Tacana I,⁵⁹ and WCS supported the elaboration of a sustainable development strategy for the area as basis for the “spatial needs” study, improving the methodology. Nevertheless, in mid 2009 the process was still depending on decisions in the TAN due to overlap with forest management plans approved despite the *inmovilización*.

5.3 Experiences with territorial and natural resource management

CIPTA received strategic support from WCS and other allies not only for the titling and demarcation of its two TCOs, but also for their sustainable management. The *Estrategia de Desarrollo Sostenible de la TCO Tacana con Base en el Manejo de los Recursos Naturales 2001-2005* (CIPTA & WCS 2002) was developed and approved in a participatory process at a time when CIDOB was also only starting to discuss concepts and strategies for what it now calls *Gestión Territorial Indígena* (GTI) and which is evolving towards an approach for *Autonomías Indígenas* under the new constitution. The five broad and complementary objectives of the strategy, slightly rephrased in 2004, were as follows:

- “Consolidar la TCO Tacana a favor de las comunidades demandantes.
- Fortalecer nuestra participación en la planificación y control de los servicios de salud, educación, infraestructura y equipamiento en los municipios. Para ello, promovemos la creación de distritos municipales indígenas.
- Fortalecer la organización del CIPTA y de sus comunidades, buscando la equidad entre hombres y mujeres.
- Ejecutar proyectos estratégicos de manejo de los recursos naturales en la TCO y apoyar proyectos para el mejoramiento de la economía de sus familias.
- Contribuir a la revalorización de nuestra cultura a través del Centro Cultural Tacana” (CIPTA & WCS 2002: 293; CIPTA 2004: 6).

59 In August 2006, at the first international meeting of Ese Ejja in Cobija (supported by the indigenous federation of Pando CIPOAP and its Peruvian Madre de Dios counterpart FENAMAD), parts of the TCO Tacana II were claimed as their ancestral homeland along the Rio Heath at the border with Peru, although it was currently not inhabited by Ese Ejja (Informe-Resumen 2006/ 2007). A follow-up visit to the CIPTA office in April 2007 led to plans for a joint visit to proposed TCO, to discuss the Ese Ejja plans to reoccupy the area, but this does not seem to have led to a formal inclusion of the Ese Ejja into this TCO demand.

TCO (ethnic composition)	Department/s (Province/s: some Municipality/ies)	Area originally demanded (ha)	Area titled (ha and date)	Observations
Tacana I (only Tacana, approx. 20 communities) ⁶⁰	La Paz (Iturralde: San Buenaventura and Ixiamas)	almost 770,000	325,327 (5/2003) 46,606 (6/2005) 16,558 (no title yet?) => 388,491	still 17,174 ha to be compensated
Tacana II (only Tacana communities: Puerto Pérez, Las Mercedes, Toromonas, El Tigre)	La Paz (Iturralde: Ixiamas)	approx. 454,000	–	342,931 ha under <i>saneamiento</i>
Tacana III (communities?)	Beni (Ballivián: Reyes)	?	146,267 (12/2007)	(no further information)
Pilón Lajas (12 communities, Tsiman, Mosenen & Tacana)	La Paz (Sud Yungas, Larecaja, Franz Tamayo) & Beni (Ballivián: Reyes)	396,264	346,127 (7/2008)	(titled already in 1997)
San José de Uchupiamonas (one Quechua-Tacana community)	La Paz (Iturralde & Franz Tamayo)	approx. 300,000	165,41244,644 (both 4/2005) => 210,056	
Tacana-Cavineño (communities?)	Beni (Yacuma)	557,366	261,829 (3/2007)	(no further information)
Multiétnico II (30 communities, 24 Tacana, 6 Cavineño & Ese Ejja)	Pando (Manuripi, Madre de Dios) & Beni (Vaca Diez, Ballivián)	441,471	289,471 (2/2001) 118,114 (8/2005) => 407,585	(no information on circumstances of second title)
TOTAL			1,760,355	(without TCO Tacana II)

Table 3. TCOs exclusively or partially owned by Tacana, 2008.

Sources: Franco (2004), INRA (4/2008; for titled area), Terceros (2004), Vries (1998).

60 The TCO title was received by CIPTA for Tumupasa, San Silvestre (Napashi), Macahua, San Pedro, Carmen Pecha, Santa Fe, Santa Rosa de Maravilla, Buena Vista, Altamarani, Capaina, Bella Altura, Puerto Guzmán, Tres Hermanos, San Miguel, Villa Alcira, Carmen del Emero, Esperanza del Enapurera, San Antonio de Tequeje, and Cachichira.

First activities under the strategy included the participatory elaboration of a *Reglamento de Acceso, Uso y Aprovechamiento de los Recursos Naturales Renovables* which could only be finalized in 2008 (CIPTA 2008b) and the implementation of which is supported by an *automonitoreo de cacería y pesca* in several communities; a small projects fund for a variety of community activities (currently up to US\$ 5,000/project), radio programs and, importantly, from the beginning a strong emphasis on strengthening CIPTA's financial and administrative management capacities. The estimated necessary investment was US\$ 2 million, not counting the considerable pre-investment of almost US\$ 1 million spent up to this point (CIPTA & WCS 2002). By the end of 2008, the strategy still served as major reference and was being updated and complemented by plans for specific areas like wildlife management. Since it is impossible to document and discuss the large amount of projects implemented by CIPTA or its member communities under the strategy (see CIPTA 2007), only two rather different areas of activity will be briefly presented as examples.

5.3.1 Indigenous Timber Extraction

As mentioned before, local people since the mid 1980s had been involved in commercial timber extraction, experimenting with different organizational strategies and various arrangements with timber companies and sawmill owners. Once the TCO process advanced, CIPTA⁶¹ managed to convince and support these local initiatives to convert themselves into *Asociaciones Forestales de la TCO Tacana*, which in some cases meant several additional years of preparation and paperwork to have their first *Plan General de Manejo Forestal* (PGMF) for a 25-year-cycle approved. By 2006, there were 14 initiatives with management plans covering 70,802 ha of forest, including 5,000 ha by CIPTA itself as income-generating strategy for the organization.⁶²

For example, AGROFORT in Tumupasa was founded in 1997 as ASL by 21 persons (the legal minimum being 20, this included some outsiders); the leaders had been involved in the first timber cooperative in the late 1980s. It became an indigenous association with less and only local, often related members in 2000 and started harvesting the 7,700 ha area in 2001. Extraction and commercialization of logs were the next bottleneck, solved by 2005 by buying a used sawmill to produce sawn timber sold with added value (Benneker 2005). By 2008, they were producing about 5,000 m³ per

61 With considerable support from WCS and BOLFOR (the municipal forest management units did not feel in charge of technical assistance in the TCOs).

62 In this case, 40% of the income is for the organization, 40% used to cover expenditures, 20% to build capital. For the indigenous forest user groups, the proposed division was initially 40% for the members, 40% for community projects, 10% to build capital, and 10% for CIPTA.

year, which resulted in about Bs. 40,000 profit (field notes Nov. 2008). The largest Tacana association is San Pedro in the Ixiamas area (24 members), founded in 2001 and producing since 2002 (Lehm & Escovar 2004). The association manages over 21,400 ha of forest and has the highest level of production among all, but there are also internal conflicts in the community due to ongoing illegal logging (CIPTA 2008a). All together, the *Organizaciones Forestales Comunitarias y Sociales* (OFCSs) in the Ixiamas area, between 2005 and 2008, signed timber sales contracts reaching almost Bs. 2.6 million (El Diario, 15.12.2008).

By 2004, the indigenous associations accounted for 37% of the timber production in the province (60,000 ha of forest in TCOs), vis-à-vis about 20% by ASLs (80,000 ha of municipal forest areas) and only 10% by private concessionaires which still controlled 345,000 ha of public forest but preferred to buy timber on local markets rather than extract it themselves. Over 20% came from legalized but obviously unsustainable forest conversion into agricultural land, the remainder from small-scale management plans (Benneker 2005: 15). In July 2005, a meeting of all (at the time eight) forest management groups within the TCO Tacana in Tumupasa led to the foundation of ORFITI (*Organización Regional Forestal Indígena Tacana de Iturralde*) which a month later became a member of the new national organization AFIN (*Asociación Forestal Indígena Nacional*). At the same time, however, *cuartoneo* continued within the TCO, and there was discussion about necessary sanctions.

For the members of ORFITI, after years of investment of time, effort and often private funds, once harvesting started, economic benefits finally became reality, though often below the level expected – or possible in illegal logging. Due to the high costs involved and uncertain benefits, the groups also did not perceive timber certification as a viable option for increasing revenue. These experiences are in line with results of a recent study of over 60 indigenous timber user groups in Bolivia (Pacheco 2007) and challenge the promotion of community forestry which was *en vogue* during the last decade.⁶³ For the TCO and its inhabitants, the only direct benefit from handing over considerable areas of valuable forest to relatively small groups of people, is the obligatory contribution of initially 10% of the total income (later 3% of the total

63 Revenues come from both regular payments for those working in the forest and a share in eventual profits. In July 2007, presenting their experiences at an international conference in Brazil, the AGROFORT representative stressed that they “had to modify the way we work just to break even” and to “lower our revenue expectations” (ITTO Tropical Forest Update 17(4) 2007: 18). Talking to people involved in AGROFORT and APIAT in Tumupasa in late 2008 certainly did not leave me with the impression that they were reaping huge profits. A 200% increase in family income is reported from the new forest user groups in Carmen Pecha and Macahua, but the importance of this increase depends on the previous level of monetary income which is not specified (CIPTA 2008a).

value calculated at the price of the cheapest wood) to CIPTA, which is not paid by all. Indirect benefits are contributions to the local economy, and in principle territorial defense through occupation and sustainable management, though in practice both APIAT and especially AGROFORT had to give up parts of their forest areas due to colonist invasions at the TCO margins during the *saneamiento* process. Overall, the benefit-cost ratio of community forestry in the TCO Tacana I still seems problematic, especially since the sustainability of the 25-year-cycle is open to question.

5.3.2 Indigenous Ecotourism

The best known case of indigenous ecotourism in the region is actually located outside of the TCO Tacana and operated by San José de Uchupiamonas at the Chalalán lagoon close to the Tuichi river in the Madidi National Park, three hours by boat downriver from the community and about five hours upriver from Rurrenabaque. This initiative of a group of community leaders who had previously participated in private sector tourism activities in their area involves about 75% of the 100 families (Limaco 2004; Mamani, Limaco & Limaco 2006). The *Albergue Ecológico Chalalán* was supported from 1995 to 2001 by a project implemented by CI which focused both on infrastructure and capacity development and ended with a full transfer of assets and management responsibilities to the community enterprise.⁶⁴ Since its opening in June 1998, the lodge (cabins for up to 24 tourists) caters to a segment of international tourists willing to pay about US\$ 100/day for a usually two to three-day package. The number of annual visitors rose from 200 in 1998 to 1160 in 2002 (Robertson & Wunder 2005: 72). The community enterprise has brought salaries and shared benefits to those involved (at a level estimated at about US\$ 40,000 in 2003; Robertson & Wunder 2005: 73), and to San José as a community the processing of the TCO title, improved services, local pride and to some degree also cultural revitalization.⁶⁵ Due to its isolated location, San José could hardly offer any services nor economic perspectives to its population, many of whom were leaving the village (40 families in the 1980s) and are now said to be returning. Among the lessons learned, the initiators stress the importance of offering quality services to tourists, without humiliation, and reinvesting some of the benefits in new tourist enterprises and the diversification of local economic activities, e.g. non-timber forest products and agroforestry systems (Mamani, Limaco & Limaco 2006).

64 A grant of almost US\$ 1.5 million from the Interamerican Development Bank, an investment evaluated as “both financially and economically efficient” (Malky Harb et al. 2007: 13) but certainly not replicable (see also discussion in Robertson & Wunder 2005: 67-78).

65 See Stronza (2008) on a similar experience in the Peruvian Amazon.

Since 2002, CIPTA has supported a more modest approach in its member community San Miguel del Bala on the Beni river (about one hour upriver from Rurrenabaque), a US\$ 150,000 project (UNDP, CARE & CI) with a significant community contribution: 180 work days from each of the 35 *socios*, valued at US\$ 35,000. The “Community Eco-Lodge” (seven cabins) started operation in October 2005, charging about US\$ 60 per day for its package which also includes transportation, accommodation, meals and guided tours through the forest and to the neighboring community, which does not seem to have changed its daily rhythm due to the visitors (about 700 in 2007, down to less than 100 in 2008). Based on San Miguel’s experience, CIPTA has developed a strategy for Tacana ecotourism with plans to expand to Tumupasa and Ixiamas (CIPTA 2007: 41). In view of the rather competitive environment of eco and ethnotourism in the region, in 2008, five indigenous community tourism enterprises (including the two described above) formed an alliance to improve their marketing, promote their approach focused on community benefits – and defend their comparatively high prices. Their major current problem seems to be a shortage of visitors (all operate below capacity), caused in part by the chronically volatile political situation in Bolivia.

Comparing the two strategies of forestry and tourism, both from an environmental and cultural perspective, indigenous ecotourism, despite the at least initially necessary considerable external support, seems to be the less problematic alternative, as long as it is controlled by the communities. However, it can only be an option for a limited number of communities and even there needs to be complemented by other income sources. Indigenous timber extraction, while requiring less initial external investment and in principle having the potential to benefit more communities, faces serious management challenges and environmental risks. Since these and all other community enterprises involving natural resource management in the region still face many challenges, in February 2005 and August 2006 WCS supported two meetings to exchange experiences with over 100 participants from communities all over the north of La Paz, which led to a declaration demanding improvements in national policy:

Consideramos que las normas establecidas en el Código Civil, Código de Comercio y Régimen Tributario no responden a la realidad de los emprendimientos comunitarios productivos (Tejada et al. 2007: 27).

Overall, given the Bolivian legal, political, institutional and economic context, CIPTA – with considerable constructive support from WCS⁶⁶ and other partners which are

66 WCS, an initially wildlife-oriented conservation organization, has certainly grown with and benefited from this collaboration. Its relationship to CIPTA is one of partnership that goes much beyond the immediate concern of protecting natural resources in the Madidi Park and surroundings.

slowly but steadily handing over – has achieved a lot in the last almost 20 years. A USAID official recently commented that CIPTA “has graduated from being an organization that has been under the tutelage of the Wildlife Conservation Society to an organization that is now managing its own program and funds from USAID”.⁶⁷ According to those who worked closely with CIPTA during the last decade, the organization is one of the few lowland indigenous organizations in Bolivia prepared to cope with its new role as “territorial manager”.⁶⁸ As Celín Quenevo said in his activity report to the last Grand Assembly:

El CIPTA ha contribuido en los modelos de gestión y administración propia de sus recursos naturales del territorio, para una autonomía Indígena en la propuesta de la nueva constitución. [...] un modelo de gestión territorial en proceso de desarrollo, [...] con el apoyo de sus líderes y sus comunidades, buscando consolidarse cada vez más en una actividad productiva de emprendimientos comunitarios empresariales (CIPTA 2008a: 14).

The main challenges for the future, however, are not so much natural resource management nor even economic issues but the institutional questions spelled out in the second objective of CIPTA’s strategy, which in my view have shown comparatively little progress. In the context of whatever *autonomía indígena* will exactly turn out to be in Bolivia under the 2009 constitution, the roles, responsibilities and interrelationships of the multitude of local and regional institutions will certainly have to be clarified and redefined. Indigenous organizations like CIPTA, created for the purpose of political representation in the struggle for land and natural resources, under *Ley INRA* have become land owners and project managers. They may now turn into indigenous local governments of TCOs as administrative units (taken out of and functioning parallel to non-indigenous municipalities) and take over a range of services funded by the national government. This process should be based on a critical evaluation of the experiences of the OTBs and *distritos municipales indígenas* in Bolivia, and of similar experiences in countries like Colombia and Panama.

5.4 *Departments of Beni and Pando*

As was mentioned, the processes of dispersal of Tacana from the old missions during the rubber boom and afterwards due to the creation of cattle ranches or sugar estates went from the area of San Buenaventura and Rurrenabaque somewhat up but mainly down the Beni river, reaching its northern tributaries in the Departments of Beni and Pando. There is still relatively little systematic research on these communities, so

67 Connie Campbell, Amazon Conservation Coordinator, USAID, interview Feb. 2009 (<www.ecoindex.org/new/record/2009/february.cfm>, 22.05.2009).

68 Zulema Lehm, Robert Wallace and Kantuta Lara, pers. comm. Nov.-Dec. 2008.

that the following reconstruction of Tacana mobilization beyond Iturrealde can only be sketchy. Similar to the case of CIPTA which ended up limiting its membership to the Province of Iturrealde, these processes also tended to follow administrative divisions, a political strategy the Bolivian lowland indigenous movement seems to have copied from the peasant movement.

5.4.1 Area of Rurrenabaque, Department of Beni

In the early 1990s, some communities close to Rurrenabaque under the leadership of Máximo Rada (from Carmen Soledad) first organized as a local branch of the national peasant federation CSUTCB. After at least two years of contact with CIPTA,⁶⁹ in September 1997, they applied for membership now as OCOR (*Organización de las Comunidades Originarias de Rurrenabaque*) which represented seven communities. In January 1998, they were accepted by CIPTA under the condition of leaving the CSUTCB, and OCOR participated in some CIPTA activities.

OCOR was initially hoping to attach its member communities' land claims to CIPTA's TCO demand, but this attempt failed for various reasons.⁷⁰ Due to what was reported as “manipulation” by Eco Bolivia, OCOR experienced an internal crisis in mid 2001, had to leave CIPTA and only slowly recovered during 2002 under a new leadership. Since its three member communities located near Rurrenabaque – Carmen Soledad, Puerto Yumani and Puerto Motor – in the meantime were experiencing increasing land conflicts with colonists, they formed a *Comisión de Tierras* and with legal support from the *Pastoral Indígena* submitted their land claims under the comparatively simple modality for *comunidades campesinas* to the INRA office in Trinidad. By 2004, two had received their land title; the third was delayed due to a more persistent conflict with a private land owner.

The case of the OCOR member communities located upriver from Rurrenabaque – Carmen Florida, Real Beni and San Antonio de Sani – was different, since their communal lands are located within the Pílon Lajas Biosphere Reserve and Indigenous Territory (see Table 3). Within Pílon Lajas, of the approximately 700 inhabitants (twelve communities) about a third are said to be Tacana, mainly located along the Beni river (Peredo-Videa 2008: 4; Riverstone 2004). By 2003, these three communities had joined the CRTM (*Consejo Regional Tsiman-Moseten*), the indigenous organization

69 This process was initiated and supported by DED which had the idea of uniting all Tacana organizations in the area (Giesel, Coaquira & Terhorst 1998: 5; Kiefer 1997). According to Giesel, Coaquira & Terhorst (1998), the Tacana population in the area of Rurrenabaque was about 1,000 at the time.

70 This part is based on a summary of events contributed by Heike Knothe (May 2009) who also worked with OCOR during her DED-assignment in the region between June 2000 and July 2003 (Knothe 2003, 2004) as well as additional information from her successor Esther Lopez (June 2009).

owning the TCO and involved in the management of the biosphere reserve, thus benefiting from its land tenure security and structural, technical and financial long-term government and NGO support. This decision was finally accepted by OCOR, and cooperation with CRTM developed especially at municipal level. Together they formed a *Distrito Municipal Indígena* in Rurrenabaque which entitled them to a direct representative in the *Comité de Vigilancia* in 2003 (a post shared between the two organizations), and they managed to have some communal projects included in the annual municipal development plan. In 2004, OCOR tried to re-establish relationships with CIPTA, without much success. From mid 2005 to mid 2006, OCOR (now four communities) implemented a project on organic production and agrotourism (GEF small grants program, US\$ 27,900). The document states that in these communities, 90% of the population is Tacana, the remainder “población migrante de origen occidental aceptados al interior de las comunidades”.⁷¹ Presently, OCOR again only represents the three communities close to Rurrenabaque.

In 2003, a new Tacana organization OCIT(B) (*Organización de Comunidades Indígenas Tacanas de la Provincia Ballivián*) was founded and claimed TCO Tacana III which was said to overlap in part with the northeastern portion of the Pilón Lajas area.⁷² According to 2008 INRA data, in December 2007 it received a title over 146,267 ha which are located further downriver, reaching from Nuevo Reyes to beyond Monterrey (see Table 3 and Figure 1). This location is just across from TCO Tacana I, and since communities on both sides of the river use natural resources on the other side as well, coordination of management strategies will be important.⁷³ For the time being, no further information is available on this new TCO nor its communities.

Overall, especially in contrast with the rather strong and clear Tsiman identity in the region, on the Beni Department side of the river, “Tacana” seems to serve mainly as an ethnic label for local, non-colonist communities of mixed and certainly also Tacana descent. The different organizational processes among the communities in the Province of Ballivián, Beni Department, deserve further study.

71 <www.sgp.undp.org/web/projects/8614/produccion_organica_y_agroturismo>(19.01.2009). According to Heike Knothe, these outsiders have to follow community rules, e.g. participation in communal projects (Knothe 2004: 13-14). A description of Tacana identity by an OCOR member is quoted as follows: “El Tacana viene de un origen de nuestros ancestrales, que hablaban el Tacana [...] de cual estamos orgullosos y que estamos tratando de recuperar. Somos orgullosos de ser Tacana” (Knothe 2004: 63).

72 <www.parkswatch.org/parkprofile.php?l=eng&country=bol&park=plbr&page=hum> (04.02.2009).

73 Robert Wallace (WCI), pers. comm., June 2009. The situation seems similar to that of San Miguel del Bala in Iturralde where I was told in late 2008 that some communities used to utilize land and resources on both sides of the river but are now increasingly confined by administrative boundaries.

5.4.2 North of the Department of Beni and Department of Pando

Further north, among the “Tacana diaspora”, the mobilization process has been much more dynamic and also somewhat better documented,⁷⁴ although the ongoing relationships between these Tacana and their region of origin are hardly mentioned. Among the population of Tumupasa, for example, according to my 1987 census, about 5% (41 persons) had been born “en el Beni”, as people would refer to the region of rubber estates from Cavinasa to the north.⁷⁵ Due to their kinship ties, they could return and reoccupy land in Tumupasa, but some – like the families who founded Santa Ana – were said to have difficulties to reintegrate into the labor-demanding village organization. Also, during my field research, in January 1987 I accompanied a group of people from Tumupasa and Santa Ana who had been recruited for seasonal work as Brazil nut gatherers in *barracas* downriver and was able to gather the following information:

One Riberalta-based firm of French and Swiss origin in particular, the *Casa Brailard*, later *Casa Seiler* and today *Casa Hecker*, preferred workers from Tumupasa, Ixiamas, and Reyes who were giving “excellent results” [...]. Until today a substantial portion of Hecker’s employees are of Tacana origin. Of the 927 employees on the November 1986 payroll of the company’s four major *barracas* [...], 28% had last names which clearly linked them to Ixiamas and Tumupasa, and many others may have been of Tacana origin but were no longer identifiable by this crude criterion alone (Wentzel 1989b: 49).

Similarly, a 1981 survey in northern Bolivia in 28 settlements (164 households) reported seven Tacana speaking settlements and 42 households with Tacana parents or grand-parents; overall, it found “forest languages represented by a surprisingly high proportion of survey respondents who claim Tacanan-speaking parents or grand-parents” (Romanoff 1992: 125).⁷⁶ However, in general, studies about the northern Bolivian extractive economy rarely focus on the ethnic origin of the rubber tappers and Brazil nut gatherers (Ruiz 2005; Stoian 2006), and anthropological studies have concentrated on the smaller, more isolated indigenous peoples.

74 Several rather repetitive articles by Herrera Sarmiento (1998; 2003; 2005; 2006; 2009), the author of the 1997-1998 SAE/VAIPO studies to support the TCO TIM II demand; reports by CEJIS (*Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social*), a legal aid NGO which in the mid 1990s started to work in the region (Céspedes Zardan 2003; Franco Semo 2004; Pueblos 2005), and a US anthropological dissertation (Bathurst 2005).

75 Places mentioned included individual *barracas* also on the Orthon and Ivon rivers, rivers or cities both in the Departments of Beni and Pando.

76 According to one of Bathurst’s elderly informants in Santa Rosa, whose father had been recruited in Tumupasa, in the *barraca* on the Ivon river where she grew up, they were all “*Tacanistas* (Tacana speakers)” (Bathurst 2005: 52).

Since the final decline of the rubber estates in the mid-1980s, there has been a trend to form independent *comunidades campesinas*, given the legal framework at the time and political and organizational support from peasant federations and the Catholic church – “un proceso de campesinización” (Franco Semo 2004: 25). Indigenous mobilization in the north did not start among the Tacana. In early 1989, about 20 Ese Ejja, Chácobo and Cavineño, despite their differences,⁷⁷ got together and founded CRENOB (*Comité Regional Étnico del Noroeste Boliviano*) in Riberalta. CRENOB – like CIPTA – received initial support from CPIB, but also from the Swiss Evangelical Mission which since the mid 1970s had worked among them, and from local professionals. By 1991, the organization had converted itself into CIRABO (*Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia*) and reached out to the other five northern indigenous peoples, accepting Santa Rosa as first and for several years only Tacana member community. Apparently, in the beginning there was both reluctance among communities with “latent Tacana identity” to “come out” as such,⁷⁸ and some resistance to involve them by the smaller northern indigenous peoples, whose ethnic identities were not questioned due to their more recent contact history. In 1994, CIRABO became independent of CPIB and affiliated itself, i.e. its now eight *subcentrales* and 80 communities, directly with CIDOB. After conducting the indigenous census in the region in 1994 together with CIRABO, which seems to have contributed to the increasing indigenous mobilization, in 1995, SAE opened a regional office with a lawyer in Riberalta to support the indigenous movement in their land claims (Herrera 2003: 53-54). At about the same time, the NGO CEJIS started to work in the region as well.

In July 1997, under the leadership of Teodoro Marupa from Santa Rosa, 13 self-identified Tacana communities created OITA (*Organización Indígena Tacana de la Amazonía*) and named him *guaraji* (a reference to the system of traditional authorities in the Franciscan missions), later *Capitán Grande* (a term used among the smaller ethnic groups in the region). Tacana from the north also participated in the second indigenous march that year. This process of Tacana mobilization was clearly linked to the claim for the TCO *Territorio Indígena Multiétnico II* (TIM II),⁷⁹ filed by these

77 A Cavineño leader recalls the experience as follows: “En el año 1989, con los ese ejjas y los chacobos, los cavineños decidieron fundar [...] CRENOB. Eso no fue fácil porque los cavineños y los ese ejjas éramos enemigos. Al principio, los ese ejjas nos tenían miedo y, cuando llegábamos en las reuniones, ellos se salían. De miedo, no querían quedarse en la misma sala y se escapaban. Pero todo se solucionó cuando firmamos, con ellos y los chacobos más, un acto de reconciliación interétnica” (Tabo Amapo 2008: 203).

78 The most “daring” were said to be those which had managed to maintain some independence from the rubber estates (Franco Semo 2004: 30).

79 The first interethnic territory in the south of the Department of Beni had been approved after the 1990 march.

and other communities in September 1996 (see Table 3).⁸⁰ The TCO TIM II demand covered an area of 441,470 ha and included five *municipios* in the Provinces of Madre de Dios and Manuripi (Pando) as well as Vaca Diez and Ballivián (Beni). Among its in the end 30 *comunidades indígenas* (most until recently *comunidades campesinas*), two were Cavineño, four Ese Ejja, all other Tacana with the result that of the total population of 3,905, almost 81% self-classified as Tacana (Franco Semo 2004: 10-11).⁸¹ According to CIRABO, at the time approx. 40 communities with about 4,000 members self-identified as Tacana in its area of influence (Céspedes Zardan 2003: 148). Apparently, the *barraqueros* (rubber and Brazilnut estate owners) did not realize the implications of the TCO demand at first and only reacted when the INRA brigades started working in the area in mid 1998. Then, especially the Hecker company mentioned above, lobbied strongly with the Beni INRA office and intervened at the *Tribunal Agrario Nacional* (TAN) (Villanueva I. 2004).

OITA reorganized in 1999 and elected Antenor Ruela Duri from Santuario in the Department of Beni as second *Capitán Grande*.⁸² At this time, in the Riberalta area,

[...] the case of the Tacana was particularly contentious, and claims that the Tacana of this region were assimilated and not indigenous any more were common – much more so, in fact, than claims to this effect referring to the Chacobo, Cavineño, or Esse Ejja (Bathurst 2005: 7).

Interestingly, what was questioned was the Tacana’s “authenticity” as indigenous peoples (which led to a process of stressing ethnic markers like their language and common history, Herrera 2005), not their right to a TCO in an area which was not their “original” homeland.⁸³

80 Herrera, an early observer, stressing immediate benefits (land rights and projects) but also some common “bagaje socio-cultural simbólico”, describes the process as follows: “Se produjo una incorporación masiva a CIRABO de las comunidades campesinas, que recurriendo a la filiación cultural de los ancestros de algunos de sus integrantes decidieron denominarse Tacana. Inclusive hubieron ciertas comunidades que sin tener ese tipo de ancestros, tomaron el mismo calificativo como, por ejemplo, la comunidad Loreto del Río Madre de Dios” (Herrera 1998: n.p.).

81 During a preliminary SAE study in 1997, only 17 communities were self-identified as Tacana (Herrera 2003: 69-70). Not all these Tacana communities, even if recognized as such first by OITA and in a second step by CIRABO, managed to obtain the legal status of *comunidad indígena*. The final 2000 spatial needs study maintained the number of 30 communities in TCO TIM II but reduced the population to 589 families or 3,595 persons (Villanueva I. 2004: 78).

82 He was ratified in 2003, but a second *Capitanía Tacana* only for Pando was created the same year. In 2005, an INRA publication cites him as follows: “Nosotros somos de Ixiamas, Tumupasa, Tawa, San Buenaventura, Rurrenabaque, Reyes, de todas esas partes y nos han traído a trabajar lo que llamaban el oro negro, la goma” (Canedo & Iturri Salmón 2005: 17).

83 As in the case of Iturralde, it is interesting to also understand “why [...] some forest-dwellers adamant-

In 2000, increased complaints both by CIRABO and the regional peasant movement about violations of *Ley INRA* and especially the *Decreto de las Barracas* led to the third march from Cobija via Santa Cruz and Montero, then on to La Paz. After complicated negotiations, the government withdrew the decree and signed the *resolución de dotación y titulación* for the TCO TIM II. Based on the spatial needs study, about two thirds of the demand were accepted since the area included peasant communities which were excluded and separately titled,⁸⁴ but 33 large estate owners intervened at the TAN. Not without further local pressure, like two major *bloqueos*, was a preliminary title over 289,471 ha issued in February 2001, with the perspective to get compensation later. In August 2005, 118,114 ha were added, so that TCO TIM II now covers 407,585 ha, close to the original demand (see Table 3).

The management structure for this TCO is complex since the title is held together by three indigenous organizations which created a *Comité de Gestión y Administración del Territorio* in early 2001, headed by a Tacana. However, this committee does not seem to have functioned very well and was disbanded, among other reasons because of political manipulation by the authorities in Pando (Franco 2004: 48-49).⁸⁵ Between September 2003 and March 2005, with CEJIS support, the communities started a new joint diagnostic and strategic planning process for TCO TIM II, but a parallel revitalization of the management team continued to be difficult (Pueblos 2005). In comparison to the Tacana in Iturrealde, after initial political and legal support for the titling process, the northern communities – faced with the additional challenges of interethnic, interprovincial and interdepartmental cooperation – have received little technical, managerial and financial assistance for the sustainable management of their territory.

As was already mentioned, indigenous and especially Tacana mobilization in northern Bolivia was and is considerably influenced by political rivalries between Riberalta (Beni) and Cobija (Pando) which so far have inhibited the development of a joint “Amazonian” identity (Molina Argandoña 2008). In 1996 already, the Department of Pando created a *Unidad de Etnias* in the prefect’s office, which started

ly refuse to self-designate as indigenous Tacana and/or affiliate with a Tacana community” (Bathurst 2005: 152). The author speculates that possible reasons are pride (avoidance of the ongoing stigma of indigenous identity), social networks (involvement in peasant politics), and private land ownership .

84 In 2001, ten *comunidades campesinas* received titles over 36,000 ha within or in the surroundings of the TCO TIM II claim (Ruiz 2005: 68). I could find no quantitative information on rubber estates or timber concessions in the TCO area.

85 “Los Ese Ejja y Cavineños tuvieron muy poca presencia y participación en la iniciativa” (Herrera 2005: n.p.). The author also mentions that even many of the Tacana communities and individuals had not quite understood the implications of the TCO legal category, expecting communal or even individual titles.

to support the creation of *Distritos Municipales Indígenas*,⁸⁶ parallel to its support for the TCO demands. In 1998, this process, which was also supported by VAIPO, led to the creation of CIPOAP (*Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando*) in Cobija, only among and for the indigenous peoples in Pando (Tacana, Cavineño, Ese Ejja, Yaminahua, Machineri), i.e. separate from and weakening CIRABO and at least initially seen as both politically and financially quite dependent on the *Prefectura* (Franco Semo 2004; Pueblos 2005). Nevertheless, in 2002 CIPOAP was accepted as regional federation in CIDOB.

In contrast to the Tacana of the Iturralde north of La Paz, the relationship of Beni and Pando Tacana to place tended to be a particularly strategic one, especially for those located in border regions. [...] [R]umors suggested more resources were available [in Pando, SW] from *políticos*, indigenous and otherwise, who were trying to expand their power base and increase their legitimacy and authority (Bathurst 2005: 66).

By 2008, the Tacana had become quite important for the Department of Pando. The *Unidad Departamental de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios*, as it is now called, lists twelve Tacana communities among its clientele of 26 communities (46%), with a population of 1,038 in a total of 2,920 (36%) – a list which CIPOAP uses as well. During the September 2008 violence in Pando which led to the removal of the opposition prefect, lowland indigenous identities were actually not highlighted e.g. in reports on the death of Bernardino Racua, according to INRA the “héroe del saneamiento de tierras del Norte Amazónico” and great-grandson of Bruno Racua, the Tacana hero of the Acre war (Figure 10). However, when I visited CIPOAP in December 2008, I was proudly given a recent book published by the *Universidad Amazónica de Pando* on “Arqueología y etnografía de la cultura tacana” (Saiquita Villanueva 2008). It is a rather romantic reconstruction of supposed Tacana culture (including staged photos) based on extrapolations from archaeological excavations (mainly at what is considered a “fortaleza militar inca-tacana” at Las Piedras, Municipio Gonzalo Moreno), ethnohistory and field visits to twelve among the supposedly 22 Tacana communities mainly in the province Nicolás Suárez in Pando and the north of Beni.⁸⁷

86 E.g. in the Provinces of Madre de Dios (Municipio Gonzalo Moreno) and Manuripi. As in other parts of the country, these DMIs are reported not to have functioned well, mainly because the municipality continued to control central government funding (Céspedes Zardan 2003: 174).

87 Statements like “Los Tacana son dueños territorialmente desde Pando hasta Rurrenabaque, pasando por las provincias del norte paceño” (Saiquita Villanueva 2008: 60) indicate a clear tendency to instrumentalize the Tacana for regionalist purposes. Unfortunately, I have no further information on local politics in Pando to further pursue this analysis.



Figure 10. Monument for Tacana hero Bruno Racua, Plaza of Ixiamas, November 2008 (S. Wentzel).

6. Final remarks

The different but related processes of “Tacana mobilization” in Iturralde, Beni and Pando – as part of the indigenous movement in Bolivia, the Amazon and beyond – are an example of the close interactions and mutual influences among actors and events at the local, regional, national and international levels, documented and analyzed in an increasing body of literature (e.g. Brysk 2000; Jackson & Warren 2005; Yashar 2005). Looking back at the changes over the last twenty years in lowland Bolivia, formally marginalized and virtually unknown people and peoples like the Tacana have emerged as self-confident political actors. In a context of increasing global recognition of individual and collective human, including indigenous rights and growing environmental concerns, and national level democratization and state reform, through a combination of strategies lowland indigenous peoples managed to (re-)gain control over considerable extensions of lands with their renewable natural resources. However, most TCOs are not (yet) the consolidated territories demanded by the indigenous movement.

Anthropologists (including myself) and others, while often themselves to different degrees involved in these processes, are still grappling with some of the emergent phenomena, like the political “resurgence” of ethnic groups long declared extinct or assimilated, and the impacts this trend has on “the remainder” of the rural population which does not – or cannot – self-define as indigenous. Two of the studies about

“Tacana mobilization” are examples of a tendency to criticize the way certain indigenous leaders, communities or peoples utilize (“manipulate”) their new options in their discourses and practice, including the image of the “noble savage” which anthropologists and environmentalists bestowed upon them during the last decades.⁸⁸ These authors thus explicitly or at least implicitly question their “authenticity” and “legitimacy” – as if other political actors did not use similar “strategic representations” (Lauridsen 2002a: 85) or “performances” (Jackson & Warren 2005: 554). In my view, the evaluation of these phenomena is not so much an academic question but depends on the observer’s political stance with regard to indigenous rights – and ultimately his or her models for states, economies and societies.⁸⁹ Other authors are more interested in understanding the ways indigenous identities are being (re-)constructed or created (“invented”), despite often strong and ongoing stigmatization in broader society, and the meanings that these identities have for the participants of these processes. They tend to sympathize with the fluidity and flexibility of indigenous identities and territories and warn that these risk to get unduly “fixed” by national legal and administrative systems which (at least to some degree need to) define right holders and demarcate boundaries.⁹⁰ These analyses can become important inputs for countries which are still in the phase of designing political and legal solutions for the complex issues of how to define the subjects and the substance of indigenous rights.

Going back to the two questions raised at the beginning of this article and starting with the second, i.e. if all the changes in Iturralde and beyond would have been possible without an *ethnic* mobilization, the answer is clearly no. The fact that so far, self-identified Tacana communities in seven TCOs have received legal titles to a total of 1.7 million ha (partly shared with Cavineño and Ese Ejja communities; see Table 3) would have been impossible without their mobilization as *pueblos indígenas*. Those

88 E.g. the only available study on aspects of Tacana mobilization in Tumupasa: “Many Tacanas interviewed during my fieldwork would represent themselves as the caretakers of the forest” but “The present day natural resources management of the Tacana does not in all respects fit the image of the ecological Indian” (Lauridsen 2002b: 12, 15). – On the processes in Beni and Pando, Herrera has similar views: “El proceso de construcción identitario tacana [...] es altamente dinámico e instrumentalista” (Herrera 2009: 12).

89 “Indigenous movements are posing a new postliberal challenge. They are challenging the homogenizing assumptions that suggest that individuals unambiguously constitute the primary political unit and that administrative boundaries and jurisdictions should be uniformly defined throughout a country. They call instead for more differentiated forms of citizenship and political boundaries, ones that grant individual rights as citizens but that also grant collective rights and political autonomy” (Yashar 2005: 298).

90 “The need to eliminate fluid conceptions of Tacana identity is created by the world system within which the Tacana reside” (Bathurst 2005: 167).

communities who, despite similar historical and/or current conditions, opted for not declaring themselves Tacana, were – if at all – titled as *comunidades campesinas* and received smaller areas, missing in a way an historical opportunity. In contrast, colonists in the area of Iturralde knew that they would receive plots of 50 ha/family, much more than what they had in their regions of origin. They also managed to negotiate boundary changes with CIPTA to accommodate their interests, so that I do not see an equity problem between the two peasant groups (postulated by Lauridsen 2002a). The main challenges now are the protection and management of the TCOs, which will have to include building and/or maintaining “good relations” with the neighboring colonist settlements, and a more critical joint analysis of and struggle against large scale “development” projects proposed for the region.

The first question, “who benefits?” from all this among the Tacana themselves has really not been addressed by any of the studies and reports reviewed (a gap which should be filled). For Tumupasa (I have no basis to comment on other situations), my impression is that “la gente de los chacos”, at the time of my research the most “traditional” families living far away from the village center and hardly participating in village politics, have not had much involvement in the processes described throughout this text. Tacana mobilization was mainly, as village politics before, led by *vecinos*, many of whom – with more or less emphasis on their Tacana heritage and identity – are now involved in CIPTA, CIMTA, APIAT, AGROFORT etc.⁹¹ However, everybody shares the benefits of – still far from perfect – land and natural resource tenure security in the TCO. Also, during my last visit, I was actually struck how little almost all original *Tumupaseño* houses and other indicators of material wealth had changed in two decades – especially in comparison to the growing number of recently arrived outsiders in the village who are the ones operating stores, bars, restaurants, hotels, transport services, sawmills etc. and who managed to install themselves on strategically located *lotes urbanos* sold to them in not very transparent procedures by the local authorities. Social differentiation among the Tacana themselves thus does not seem to have increased very much, despite commercial timber extraction and other market oriented activities. However, if the trend vis-à-vis the outsiders continues, the outcome may be similar to Ixiamas where the Tacana now live at the margins of their old mission, which would leave CIPTA’s headquarters in Tumupasa strangely out of place.

91 By my return 1998 already, there were only very few families left who lived close to their fields, most having established permanent residence in Tumupasa or Napashi to be closer to schools and other services.

Annex – List of Acronyms

(only those that appear more than once or without immediate explanation)

ACA	Amazon Conservation Association
AOS	Ayuda Obrera Suiza
APCOB	Ayuda para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano
ASL	Asociación Social del Lugar
BOLFOR	Bolivia Sustainable Forest Management Project, USAID
CAISB	Complejo Agroindustrial de San Buenaventura
CAT-SAN	Saneamiento Integrado al Catastro Legal
CDF	Centro de Desarrollo Forestal
CIDOB	Confederación de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano
CIMTA	Consejo Indígena de Mujeres Tacana
CIPLA	Consejo Indígena del Pueblo Leco de Apolo
CIPOAP	Consejo de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando
CIPTA	Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana
CIRABO	Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia
CORDEPAZ	Corporación Regional de Desarrollo de La Paz
CPIB	Confederación de Pueblos Indígenas del Beni
CPILAP	Central de Pueblos Indígenas de La Paz
CRENOB	Comité Regional Étnico del Noroeste Boliviano
CRTM	Consejo Regional Tsiman-Moseten
CSF	Conservation Strategy Fund
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DED	Deutscher Entwicklungsdienst
FESPAI	Federación Especial de Productores de Abel Iturralde
GEF	Global Environment Facility, World Bank
GTZ	Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit
ILO	International Labor Organization
ILV	Instituto Lingüístico de Verano (= SIL)
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
LdA	Libro de Actas
MAIPO	Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios
NGO	Non-Governmental Organization
OCOR	Organización de las Comunidades Originarias de Rurrenabaque
OPIM	Organización Indígena del Pueblo Mosetene
OTB	Organización Territorial de Base
PEIB-TB	Programa de Educación Intercultural Bilingüe para Tierras Bajas PILCOL Pueblo Indígena Leco y Comunidades Originarias de Larecaja
SAE	Secretaría de Asuntos Étnicos
SAN-SIM	Saneamiento Simple
SAN-TCO	Saneamiento de TCO

SERNAP	Servicio Nacional de Áreas Protegidas
SIL	Summer Institute of Linguistics
SIM	Swiss Indian Mission, Schweizer Indianermission
TAN	Tribunal Agrario Nacional
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
UN	United Nations
UNDP	United Nations Development Program
USAID	U.S. Agency for International Development
VAIPO	Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios
WCS	Wildlife Conservation Society.

Bibliographical references

Albó, Xavier

- 2008 25 años de democracia, participación campesino indígena y cambios reales en la sociedad. In: Vicepresidencia de la República: *Bolivia 25 años construyendo la democracia. Visiones sobre el proceso democrático en Bolivia 1982-2007*. La Paz: Mava, 39-58.

Albó, Xavier & Carlos Romero

- 2009 *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ)/ Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra La Pobreza (PADEP).

Assies, Willem

- 2006 La 'media luna' sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social. *América Latina Hoy* 43: 87-105.

Bathurst, Laura Ann

- 2005 *Reconfiguring identities: Tacana retribalization in the Bolivian Amazon*. Ph.D. dissertation. Berkeley: University of California.

Benneker, Charlotte

- 2005 *From policy to practice. The development of a community forest enterprise: A case study from Bolivia*. Washington, D.C.: Rights and Resources Initiative.
- 2008 *Dealing with the state, the market and NGOs. The impact of institutions on the constitution and performance of community forest enterprises (CFE) in the lowlands of Bolivia*. Ph.D. dissertation. Wageningen: Wageningen University.

Berth, Christiane & Daniel Stender

- 2004 *Tacana en onda. Ein Radioprojekt in Bolivien* (Bericht über ASA Projekt Bol 04/01 Radiokultur mit Indígenas, Tumupasa, 21.07.-21.10.04).

Brysk, Alison

- 2000 *From tribal village to global village. Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

- Bueno Saavedra, Ramiro
2009 *Sistematización de una experiencia ‘construyendo región’. Un proceso hacia la regionalización 2005-2009*. La Paz: Mancomunidad de Municipios del Norte Paceño Tropical.
- Canedo, María Elena & Jaime Iturri Salmón
2005 *Loma Santa está en nuestros territorios*. La Paz: Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA)/ Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Beni (PRODESIB).
- Cartagena, Roberto
2007 La Amazonía desde la mirada indígena. In: Ministerio de la Presidencia/Ministerio de la Planificación del Desarrollo (eds.): *Memoria. Primer Foro Amazónico. Identidad y Desarrollo Macrorregional*. Guayaramerín, 18-19 de junio de 2007. La Paz: Ministerio de la Presidencia/ Ministerio de la Planificación del Desarrollo, 29-32.
- Casabona, Daniela
2008 *Die Regierung Evo Morales und ihr Projekt des ‘Refundar Bolivia’*. M.A. thesis. Fachbereich III. Trier: Universität Trier.
- CDF (Centro de Desarrollo Forestal)
1988 *Situación actual de las empresas madereras con áreas de corte forestal en la provincia Iturralde del departamento de La Paz*. La Paz: Centro de Desarrollo Forestal (CDF). Unpublished manuscript.
- Céspedes Zardan, Marioly
2003 Tacana. In: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS) (ed.): *Sistema jurídico indígena. Diagnóstico en comunidades de los pueblos: chiquitano, mojeño-ignaciano y tacana*. Santa Cruz: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), 147-206.
- Chiovoloni, Moreno
1996 *Caracterización y evaluación de las estrategias de manejo de recursos naturales del pueblo Tacana*. Proyecto RLA/92/G33, Manejo de Recursos Naturales en Áreas Indígenas, Proyecto Piloto para el Desarrollo Sostenible del Pueblo Tacana de la Provincia Iturralde, Departamento de La Paz (Bolivia). La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)/ Secretaria de Asuntos Étnicos (SAE).
- CIDOB (Confederación de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano)
2008 *Plan estratégico 2007-2013*. Santa Cruz: Confederación de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB).
- CIPTA (Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana).
2004 *Estrategia de desarrollo sostenible TCO Tacana*. S.I.: Ayuda Obrera Suiza (AOS).
2007 *Pueblo indígena tacana. Consolidación y gestión territorial*. S.I.: Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana (CIPTA).
2008a *Memoria de la gran asamblea del pueblo takana. Comunidad Macahua, 25, 26, 27, 28, 29 de abril del año 2008*. Tumupasa: Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana (CIPTA).
2008b *Reglamento de acceso, uso y aprovechamiento de los recursos naturales renovables del Territorio Indígena Tacana*. La Paz: Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana (CIPTA).
- CIPTA (Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana) & WCS (Wildlife Conservation Society)
2002 *Estrategia de desarrollo sostenible de la TCO-Tacana con base en el manejo de los recursos naturales 2001-2005*. La Paz: Wildlife Conservation Society (WCS).

- Colque, Gonzalo
2009 *Autonomías indígenas en tierras altas. Breve mapeo para la implementación de la Autonomía Indígena Originaria Campesina*. La Paz: Fundación Tierra.
- Conseil des Atikamekw de Wemotaci, Cree First Nation of Waswanipi & CIPTA (Consejo Indígena del Pueblo/de los Pueblos Tacana)
2008 *Projet Trois Nations. Rapport d'étape*. Unpublished report.
- Conservation International (CI)
1991 *A biological assessment of the Alto Madidi region and adjacent areas of the Northwest Bolivia, May 18 - June 15, 1990*. Working Papers, 1. Washington, D.C.: CI, RAP.
- Evaluación Ambiental
2004 *Evaluación ambiental estratégica del Corredor Norte de Bolivia 2004. Tomo III, Parte 2: Diagnóstico socioeconómico Zona 2: Piedemonte y llanuras* (<<http://www.bicusa.org/en/Document.101803.aspx>>; 23.01.2012).
- Fernandez Suarez, Maria & Sebastián Caballero
2008 *A grieving forest. The social-environmental degradation in the Amazonian rainforest*. Thesis. Västerås: Mälardalens Högskola (<<http://ntnu.diva-portal.org/smash/get/diva2:121369/FULLTEXT01>>; 23.01.2012).
- Finer, Matt, Clinton N. Jenkins, Brian Keane & Stuart L. Pimm
2008 *Future of the western Amazon: Threats from hydrocarbon projects and policy solutions*. Washington, D.C.: Save America's Forests/Save the World's Forests.
- Fitzpatrick, Daniel
2005 'Best practice' options for the legal recognition of customary tenure. *Development and Change* 36(3): 449-475.
- Fleck, Leonardo C., Marcos Amend, Lilian Painter & John Reid
2006a *Beneficios económicos regionales generados por la conservación: el caso del Madidi/Regional economic benefits from conservation: The case of Madidi*. Serie Técnica, 5. La Paz: Conservation Strategy Fund (CSF).
- Fleck, Leonardo C., Lilian Painter, John Reid & Marcos Amend
2006b *Una carretera a través del Madidi: un análisis económico-ambiental/A road through Madidi: An environmental-economic analysis*. Serie Técnica, 6. La Paz: Conservation Strategy Fund (CSF).
- Fleck, Leonardo C., Lilian Painter & Marcos Amend
2007 *Carreteras y áreas protegidas: un análisis económico de proyectos en el norte de la Amazonía Boliviana*. Serie Técnica, 12. La Paz: Conservation Strategy Fund (CSF).
- Franco Semo, Ignacio (coord.)
2004 *Problemática territorial en el Multiétnico II (Esse Eja -Tacana - Cavineño)*. Santa Cruz: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).
- Giesel, Elisabeth, Bernabé Coaquira & Heinrich Terhorst
1998 *Prüfbericht Projektplatzprüfung. Consejo Indígena Pueblo Tacana, Organización de Comunidades Originarias de Rurrenabaque, CIPTA-Tumupasa, OCOR-Rurrenabaque*. La Paz: Deutscher Entwicklungsdienst (DED).

Gobierno Municipal Autónomo de San Buenaventura

- 2008 *Plan de Desarrollo Municipal 2008-2012 'Avanzamos Juntos'*. San Buenaventura: Gobierno Municipal Autónomo.

Griffith, Thomas

- 2000 *World Bank projects and indigenous peoples in Ecuador and Bolivia*. Workshop on indigenous peoples, forests and the World Bank: Policies and practice. Washington, D.C., 9-10 May 2000. Unpublished paper.

Gutiérrez Pérez, Vladimir (ed.)

- 2003 *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia.

Herrera Sarmiento, Enrique

- 1998 *Los indígenas de los últimos días. La irrupción de la identidad indígena tacana en la Amazonia Norte de Bolivia en un contexto de implementación de reformas estatales étnicas*. Unpublished paper presented at Reunión Anual de Etnología, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
- 2003 *Identidades y territorios indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo a la ley INRA*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- 2005 *La nueva legislación agraria boliviana y la construcción de lo tacana en el norte amazónico*. In: Lopez, Luis Enrique & Pablo Regalsky (eds.): *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROIB Andes)/Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA)/Plural, 17-52.
- 2006 *La nueva legislación agraria boliviana y la construcción identitaria indígena* (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/10/42/95/PDF/E_HERRERA.pdf>; 23.01.2012).
- 2009 *Derechos territoriales indígenas en la Amazonia boliviana y creación de lo tacana*. In: Robin, Valerie A. & Carmen Salazar-Soler (eds.): *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima: IFEA/IEP (page numbers according to draft version).

Hidroservice-IPA

- 1978-1980 *Programa integrado de proyectos para el Noreste del Departamento de La Paz. Informe final*. La Paz: Corporación Regional de Desarrollo de La Paz (CORDEPAZ). 18 vols.

Hissink, Karin & Albert Hahn

- 1961 *Die Tacana. Vol. I. Erzählungsgut*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- 1984 *Die Tacana. Vol. II. Daten zur Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- 2000 *Los tacana. Datos sobre la historia de su civilización*. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia; 16. La Paz: Plural.

IADB (Inter-American Development Bank)

- n.d. *Bolivia. Strategic environmental assessment evaluation of the northern corridor of Bolivia from La Paz to Guayaramerín. Plan of operation (TC-0210054-BO)*. Washington, D.C.: Inter-American Development Bank.

Ibarguen, Roberto

- 2008 *La última frontera y las comunidades de pequeños parcelarios en el Norte Paceño*. La Paz: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns-Amerika (CEDLA)/Center for International Forestry Research (CIFOR).

Informe-Resumen

- 2006/2007 *Proceso de reivindicación territorial del pueblo indígena Ese Ejja en el Bajo Heath Boliviano* (<<http://www.ibcperu.org/doc/isis/7202.pdf>>; 23.01.2012).
- INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria)
2008 *List of TCO titled until April 2008*. Unpublished list.
- Jackson, Jean E. & Kay B. Warren
2005 Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549-573.
- Kemper, Steve
2000 Madidi. Bolivia's spectacular new national park. *National Geographic* 197(3): 2-29.
- Kiefer, Ludwig J.
1997 *Diagnóstico participativo sobre producción, comercialización y organización de las comunidades originarias tacanas de la región Rurrenabaque/Rio Beni*. Rurrenabaque: CSUTOR/Deutscher Entwicklungsdienst.
- Knothe, Heike
2003 *Informe Final. Cooperante DED-CIPTA/OCOR, Junio 2000 hasta Julio 2003*. La Paz: Deutscher Entwicklungsdienst. Unpublished report.
2004 *Cooperación con pueblos indígenas*. La Paz: Deutscher Entwicklungsdienst. Unpublished manuscript.
- Kraljevic, Ivo & Rosario del Carpio
1986 *Desarrollo integrado de la región de San Buenaventura. Aspectos sociales. Informe final proyecto BOL/86/20*. La Paz: Banco Mundial/Centro de Investigaciones de la Capacidad de Uso Mayor de la Tierra (CUMAT).
- Lauridsen, Poul Erik
2002a *The power of representation: On the track of the ecological Indian. An anthropological analysis of an indigenous people's struggle for land in the Bolivian lowlands*. København: Institute of Anthropology.
2002b *Narrating claims for land: Think local act global. Indigenous land rights as a strategy for conservation in lowland Bolivia*. Paper presented at IASCP Conference, Zimbabwe 2002.
- Lehm, Zulema
2003 *El proceso de demanda y gestión de la TCO/Tacana*. Unpublished manuscript.
- Lehm, Zulema, Hugo Salas, Elvira Salinas, I. Gomez & Kantuta Lara
2002 *Diagnóstico de actores sociales PNANMI - Madidi*. La Paz: Dirección PNANMI - Madidi/Wildlife Conservation Society (WCS).
- Lehm, Zulema & Mariana Escovar
2004 *Línea base para evaluar y monitorear proyectos de manejo forestal con perspectiva de género. Comunidad San Pedro, TCO Tacana - Sector Ixiamas*. S.I.: Bolivia Sustainable Forest Management Project (BOLFOR)/Wildlife Conservation Society (WCS).
- Li, Tania Murray
2000 *Articulating indigenous identity in Indonesia. Resource politics and the tribal slot*. Working Papers, WO 00-7. Berkeley: Berkeley Workshop on Environmental Politics.

- Limaco, Zenón
2004 *Participación comunitaria en el ecoturismo: caso Chalalán*. Paper presented at the Seminario de Ecoturismo Regional Amazónico, OTCA, Manaus, 4-6 May 2004.
- Lucero, José Antonio
2006 Representing ‘real Indians’. The challenges of indigenous authenticity and strategic constructivism in Ecuador and Bolivia. *Latin American Research Review* 41(2): 31-56.
- MacQuarrie, Kim
2001 *Where the Andes meet the Amazon. Peru and Bolivia’s Bahuaja-Sonene and Madidi national parks*. Barcelona: Jordi Blassi.
- Mamani C., Guido, Zenón Limaco & Alejandro Limaco
2006 *Viaje al centro de un sueño: Chalalán. Una experiencia exitosa de ecoturismo comunitario en la Amazonia boliviana*. La Paz: Fundación Praia.
- Malky Harb, Alfonso, Cándido Pastor, Alejandro Limaco, Guido Mamani, Zenón Limaco & Leonardo Fleck
2007 *El efecto Chalalán: un ejercicio de valoración económica para una empresa comunitaria*. La Paz: Conservation Strategy Fund.
- Ministerio de Autonomía
2009 *Anteproyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización*. La Paz: Ministerio de Autonomía. Unpublished manuscript.
- Molina Argandoña., Wilder (coord.)
2008 *Estado, identidades territoriales y autonomías en la región amazónica de Bolivia*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Molina Barrios, Ramiro
2005 *Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/ Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- Ottaviano, John & Ida Ottaviano
1980 *Notas sobre la cultura tacana*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- Pacheco, Diego
2007 *An institutional analysis of decentralization and indigenous timber management in common property forests of Bolivia’s lowlands*. Ph.D. dissertation. Bloomington: Indiana University.
- Painter, Michael, Ana Rita Alves, Carolina Bertsch, Richard Bodmer, Oscar Castillo, Vecita Chicchón, Félix Daza, Fernanda Marques, Andrew Noss, Lilian Painter, Claudia Pereira de Deus, Pablo Puertas, Helder Lima de Queiroz, Esteban Suárez, Mariana Varese, Eduardo Martins Venticinque & Robert Wallace
2008 *Landscape conservation in the Amazon region: Progress and lessons*. Working Paper, 34. New York: Wildlife Conservation Society (WCS).
- Paredes Prieto, Ximena Vilemín
1996 *Situación del sector forestal en la región ocupada por el pueblo Tacana*. La Paz: Proyecto RLA/92/G33.
1997 *El efecto socioeconómico de la explotación forestal en el pueblo Tacana (Provincia Iturrealde, Departamento de La Paz)*. M.A. thesis. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

- Peredo-Videa, Bernardo
 2008 *The Pilon Lajas biosphere reserve and indigenous territory. Beni, Bolivia* (<[http:// cmsdata.iucn.org/downloads/pilon_lajas_bolivia_report_icca_grassroots_discussions.pdf](http://cmsdata.iucn.org/downloads/pilon_lajas_bolivia_report_icca_grassroots_discussions.pdf)>; 23.01.2012).
- Pueblos Ese Ejja, Tacana, Cavineño TIM II
 2005 *Visión y propuesta de lineamientos estratégicos del TIM II. Trazando las sendas de nuestra autonomía territorial*. Santa Cruz: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).
- Putz, Francis E., Michelle A. Pinard, Todd S. Fredericksen & Marielos Peña-Claros
 2004 Forest science and the BOLFOR experience: Lessons learned about natural forest management in Bolivia. In: Zarin, Daniel J., Janaki R. R. Alavalapati, Francis E. Putz & Marianne Schmink (eds.): *Working forests in the neotropics. Conservation through sustainable management?* Biology and Resource Management Series. New York: Columbia University, 64-96.
- Reid, John
 1999 *Dos caminos y un lago. Análisis económico del desarrollo de infraestructura en la cuenca del río Beni*. Philo: Conservation Strategy Fund.
- Ribera Arismendi, Marco Octavio
 2008 *El norte de La Paz en la línea de fuego*. La Paz: Liga de Defensa del Medio Ambiente (LIDEMA).
- Riester, Jürgen
 1985 CIDOB's role in the self-determination of the eastern Bolivian Indians. In: Macdonald, Theodore (ed.): *Native peoples and economic development. Six case studies from Latin America*. Occasional Papers, 16. Cambridge: Cultural Survival, 55-74.
- Riverstone, Gerald
 2004 *The evolution of indigenous land tenure in Bolivia*. Gainesville: University of Florida. Unpublished manuscript.
- Robertson, Nina & Sven Wunder
 2005 *Fresh tracks in the forest. Assessing incipient payments for environmental services initiatives in Bolivia*. Bogor: Center for International Forestry Research (CIFOR).
- Romanoff, Steven
 1992 Food and debt among rubber tappers in the Bolivian Amazon. *Human Organization* 51(2): 122-135.
- Romero Bedregal, Hugo
 1990 *Políticas de población para los pueblos indígenas del trópico de Bolivia. Las comunidades tacanas de Tumupasa, Taha y otras*. Proyecto BOL/89/018. La Paz: Mmaca/Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- Romero Bonifaz, Carlos
 2005 *El proceso constituyente boliviano. El hito de la cuarta marcha de tierras bajas*. Santa Cruz: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).
- Ruiz, Rosa María
 2003 Self-management as the goal of regional conservation strategies. In: Goodale, Uromi Manage, Marc J. Stern, Ashley G. Lanfer & Matthew Fladeland (eds.): *Transboundary protected areas: The viability of regional conservation strategies*. *Journal of Sustainable Forestry* 17(1/2): 7-19.

Ruiz, Sergio Antonio

- 2005 *Rentismo, conflictos y bosques en el norte amazónico boliviano*. Bogor: Center for International Forestry Research (CIFOR).

SAE (Subsecretaría de Asuntos Etnicos)/INE (Instituto Nacional de Estadística/Secretaría Nacional de Asuntos Etnicos, Género y Generalacionales

- 1996 *Primer censo indígena rural de tierras bajas, Bolivia 1994: Amazonía*. La Paz, Bolivia: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Saiquita Villanueva, Alfredo

- 2008 *Arqueología y etnografía de la cultura tacana*. Cobija: Universidad Amazónica de Pando, Dirección de Interacción Social.

Salinas, Elvira

- 2007 *Conflictos ambientales en áreas protegidas de Bolivia*. La Paz: Wildlife Conservation Society (WCS)/U.S. Agency for International Development (USAID), Moore Foundation.

Schmink, Marianne & Charles H. Wood

- 1987 The ‘political ecology’ of Amazonia. In: Little, Peter D. & Michael M. Horowitz (eds.): *Lands at risk in the third world*. Monographs in Development Anthropology. Boulder: Westview, 38-57.
- 1992 *Contested frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press.

SERNAP (Servicio Nacional de Áreas Protegidas)

- 2007 *Bolivia. Informe sobre el Sistema Nacional de Áreas Protegidas. Un trabajo compartido entre el sector público y actores sociales de las Áreas Protegidas*. La Paz: Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP).

Silva, Ruth, D. Robison, S. McKean & Patricia Alvarez Quinteros

- 2002 *La historia de la ocupación del espacio y el uso de los recursos en el PNANMI Madidi y su zona de influencia*. Rurrenabaque: Agroecología Sierra y Selva/CARE/Wildlife Conservation Society (WCS)/Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP).

Smith, Richard Chase

- 1985 A search for unity within diversity. Peasant unions, ethnic federations, and indianist movements in the Andean republics. In: Macdonald, Theodore (ed.): *Native peoples and economic development. Six case studies from Latin America*. Occasional Papers, 16. Cambridge: Cultural Survival, 5-38.

Stocks, Anthony Wayne

- 1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- n.d. *Ethnicity and resources: The cocamilla case*. Idaho State University. Unpublished manuscript.

Stoian, Dietmar

- 2006 *La economía extractivista de la Amazonia Norte Boliviana*. Santa Cruz: Sirena/Center for International Forestry Research (CIFOR).

Stronza, Amada

- 2008 Through a new mirror: Reflections on tourism and identity in the Amazon. *Human Organization* 67(3): 244-257.

Suárez, María Lourdes

- 2007 *Guía del alfabeto takana*. La Paz: Ministerio de Educación y Culturas/Programa de Educación Intercultural Bilingüe para Tierras Bajas (PEIB-TB).

Tabo Amapo, Alfredo

- 2008 *El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana*. Edited by Mickael Brohan and Enrique Herrera. København: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

Tejada, Renata, Humberto Gómez & Robert Wallace (eds.)

- 2005 *Memoria del primer encuentro de manejo de recursos naturales por comunidades locales en el norte de La Paz*. 16 al 18 de febrero de 2005, San Buenaventura, La Paz. La Paz: Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP)/MDS/Wildlife Conservation Society (WCS)/MacArthur Foundation. 2 vols.

Tejada, Renata, Elvira Salinas, Robert Wallace, Alfonso Llobet & Guido Miranda (eds.)

- 2007 *Memoria del segundo encuentro de manejo de recursos naturales por comunidades locales en el norte de La Paz*. San Buenaventura, La Paz, del 17 al 19 de agosto de 2006. La Paz: Wildlife Conservation Society (WCS)/MacArthur Foundation. 2 vols.

Terceros, Elva

- 2004 *Evaluación del saneamiento de las comunidades campesinas de Pando*. Santa Cruz: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).

VAIPO (Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios)

- 2000 *Informe de Necesidades Espaciales (INE) de la TCO Tacana*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO).

Viceministerio de Tierras

- 2008 *Avance del proceso de saneamiento de la tierra en Bolivia: 1996-2008*. La Paz: Viceministerio de Tierras/Unidad de Promoción Indígena y Campesina.

Villanueva I., Arturo D.

- 2004 *Pueblos indígenas y conflictos de tierras. El caso de la CIRABO y la III marcha por la tierra, el territorio y los recursos naturales*. La Paz: Fundación Tierra.

Vries, Aldert de

- 1998 *Territorios indígenas en las tierras bajas de Bolivia. Un análisis de su estado en 1998*. Santa Cruz: Confederación de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB)/Centro de Planificación Territorial Indígena (CPTI)/SNV.

Wentzel, Sondra

- 1987 *Los tacana de hoy. Nativos invisibles?* In: *I. Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folklore*. Anales de la Reunión Anual de Etnología. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), 463-468.
- 1989a *Supporting indigenous self-determination in the Amazon. Collaboration with the evolving Indian peasant organizations in lowland Bolivia*. Paper presented at the Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology (SfAA), Santa Fe, April 1989.
- 1989b *Tacana and highland migrant land use, living conditions and local organizations in the Bolivian Amazon*. Ph.D. dissertation. Gainesville: University of Florida.
- 1991 *Los Tacana*. Contribution for the second edition of "En busca de la Loma Santa". Unpublished manuscript.

- 2006 *Demarcating, protecting and managing indigenous lands in the Amazon – ‘lessons’ for Borneo?* Paper presented at the XI Biennial Global Conference of the IASCP, Survival of the Commons: Mounting Challenge & New Realities, Bali, June 19-23, 2006.
- Wildlife Conservation Society (WCS)
- 2007a *Greater Madidi Landscape Conservation Area. Annual Report October 2006 - September 2007* (<http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDACK923.pdf>; 22.01.2012).
- 2007b *Greater Madidi Landscape Conservation Area. Implementation Plan October 2007 - September 2008* (<http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDACK925.pdf>; 22.01.2012).
- World Bank
- 2006 *Implementation completion report (IDA-27420 IDA-27421) on a credit in the amount of US\$ 23.7 Million to the Republic of Bolivia for a national land administration project.* Report, 36607. Washington: World Bank.
- Yashar, Deborah J.
- 2005 *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Zavala, Virginia
- 2007 *Avances y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia, Ecuador y Perú. Estudio de casos.* Lima/La Paz: IBIS/CARE.

Ute Schüren and Wolfgang Gabbert

From Indio to Campesino and back: Revolution, agrarian reform and indigenism in Mexico

Dedication

Besides his numerous other interests Erwin Frank made a thorough study of the discrimination that Latin America's indigenous population suffered at the hands of the dominant groups as well as the ethnic movements that emerged, partly as a result of their having been marginalized. He demonstrated that it is possible to combine political commitment to the needs of the indigenous population with the necessary scientific distance towards one's object of study. An outstanding example of this is Frank's chapter on the history of Ecuador's indigenous movement (Frank 1992). In it he analysed intensively the changes in the country's agrarian structure and government policies identifying them as important factors contributing to the emergence of the indigenous movement. In the following article we make use of his argument, focussing on the history of Mexico.

Preamble

Numerous government aid programmes are aimed at the needs of indigenous communities in rural areas.¹ Normally, such programmes rely on census data concerning the number of speakers of indigenous languages, a community's degree of marginality, and on statistics about low educational levels to determine who will benefit. One such programme concerns the cultural missions (*misiones culturales*) whose promoters reside for several months in the villages implementing community development projects. Several promoters approached the local authorities of Xlapak, a village inhabited predominantly by speakers of Yucatec Maya in the Yucatan peninsula, in the early 1990s. Unexpectedly, the promoters' offer to establish a Brigade for Indigenous Development and Advancement (*Brigada de Desarrollo y Mejoramiento Indígena*) met with resistance. People did not object to community development as such but urged

1 Such programmes are coordinated by the National Commission for the Development of the Indigenous Peoples (CDI - *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*), which has succeeded the INI - *Instituto Nacional Indigenista*, the ministry of education or other institutions at the state or federal levels.

the development workers to strike one term from the project's name.² The inhabitants of Xlapak called themselves *ejidatarios* (member of an *ejido*, see below), *campesinos* (peasants) or *mayeros* (speakers of Yucatec Maya) but rejected *indígena* (indigenous) as a label for their persons or their village. This anecdote shows that the widespread practice of regarding all those who speak an indigenous language as "indigenous" may be highly misleading when presuming the existence of an ethnic consciousness among speakers. Categorisation by outsiders and the way in which inhabitants refer to themselves need not coincide.

1. Introduction

As is widely known, the American Indians owe their name to the error of the Genoese sailor Cristobal Colón (or Columbus), who was convinced he had discovered a new sea route to East India. He had in fact stumbled on a continent hitherto unknown to Europeans in 1492. His geographical error notwithstanding, "Indian" (*indio*, *indígena*) has remained the standard term for referring to the native American to this day. These Indians were far from homogeneous. They differed greatly with respect to language, mode of living, and social organisation and showed several dissimilarities in terms of physical traits, such as skin colour or average height.³ Thus, the colonial category imposed on the region includes vastly different populations and ignores the huge variety of languages and cultures in the Americas.

Spanish law defined Indians as a special social category (estate) to which one belonged by birth. Indians were subject to specific laws and decrees. Regarded as minors and wards of the Crown, they were forbidden to bear arms, ride horses, or dress like Spaniards. To close a legally binding contract they needed the consent of the colonial authorities. While the lands of indigenous communities were protected by the Spanish crown to a certain extent, Indians had to pay tribute and provide labour services to the Spanish.⁴ The majority of the indigenous population remains among the poorest and most marginalized sectors of Latin American societies. Thus, the term Indian has become a synonym for being poor, undeveloped, backward, and powerless.⁵

2 Field notes from the Chenes region, Campeche, Mexico, 19 September 1994. The name of the village has been changed.

3 For a concise overview see Schüren (2005).

4 For the role of the indigenous elites who enjoyed certain privileges see, for example, Gabbert (2004a: 11-12, 19, 23-25, 33-35).

5 In 2000, 65% of the speakers of indigenous languages lived in rural areas in Mexico, in communities of less than 2,500 inhabitants. 99.6% of the communities in which the indigenous part of the population was estimated at more than 30% were considered "marginal", that means, lacking infrastructure, evincing high levels of unemployment and illiteracy (Gobierno Federal 2002:

It represents a low social status which evoked, at least until recently, at best, pity and paternalism, or, at worst, racism and violent discrimination. Considering these connotations, it comes as no surprise that most speakers of indigenous languages did not adopt the term as a self-designation. To be classed as an Indian or called “indigenous” represented continuity with the colonial discourse. In fact, the demeanour of government officials as well as large parts of the urban population and the rural Spanish-speaking elites towards the rural poor recalled a colonial relationship.

The state plays a crucial role in the development of views of ethnicity and of inter-ethnic relations (Brass 1991: 271-274; Gabbert 2004a: xiv). We will therefore discuss some aspects of the relationship between the Mexican governments and rural communities in the twentieth century. First, we analyse the development of agrarian reform from the time of the Mexican Revolution in 1910 to the 1980s, since agrarian and indigenist policies were intimately related. Furthermore, the indigenous population is still considered mostly to be rural folk, the growing numbers of Indians living in cities notwithstanding.⁶

Rural communities are considered epitomes of the self-governing and communitarian way of life of indigenous peasants in Latin America, especially in political discourse (e.g., Díaz Polanco 1997: 20-27). Their norms for the allocation and exploitation of agrarian lands are frequently seen as “traditional”. When Mexico’s agrarian laws were revised in 1992, allowing the privatisation of *ejido* and community land, these changes were frequently interpreted as the destruction of “traditional” indigenous social structures (e.g., Díaz Polanco 1997: 131, 139).

In the following, two main questions will be addressed:

1. To what extent can the Revolution, agrarian reform and agrarian policies in Mexico be considered “indigenous”? What role did “indigenism” (*indigenismo*)⁷ play in these processes?
2. How did government policies affect the self-concept of the rural population?

30-31). While 10.2% of the entire Mexican population above 14 years of age lacked any education, this was the case for 26.1% in the municipalities with a predominantly indigenous population. The share of those in employment who earned less than the minimum wage was more than the double in such municipalities when compared with the national average (54.2 versus 20.7%) (CDI 2009: *cuadros* 5, 7).

6 Around 60% of the Chilean Mapuche live currently in cities, three quarters of them alone in the capital Santiago (<www.gfbv.de/inhaltsDok.php?id=428>; 28.09.2009).

7 Indigenism emerged as a literary and political current in opposition to the then prevailing social Darwinist and racist notions. It aimed at the improvement of the social, economic and educational situation of the indigenous population (howsoever defined).

2. Land tenure and agrarian policies in Mexico

Land reform was doubtless one of the Mexican Revolution's main achievements.⁸ Authors such as the US journalist and politician Ernest Gruening considered the preservation or the strengthening of indigenous traditions one of its central aims and concluded: "The contemporary *ejido* is little other than the *calpulli* of the Aztecs" (Gruening 1928: 166, see also Huizer 1997: 152-154). However, this interpretation is erroneous for a number of reasons.

1. Liberal reformers attacked not only the corporate landed property of the church but also the rural communities' communal land tenure, after Mexico gained independence from Spain in 1821. Peasants were to be freed from the "cruel yoke of the community" (*El Siglo*, 13 August 1853, quoted in Hale 1968: 238) and their lands transformed into a commodity to pave the way for the development of a modern capitalist agriculture. Thus, not only the Catholic church, then the largest land owner in the country, but also many peasant communities lost much of their lands through alienation from it, following the liberal reform legislation of 1856; this legislation was tightened during the rule of the authoritarian president Porfirio Díaz (1876-1911). Around 40% of agrarian lands in central and southern Mexico were held by peasant communities at the time of independence. This percentage dropped to no more than five per cent at the end of the Díaz administration in 1911 (Katz 1991: 94). The privatisation of church, communal, and national lands did not lead to the formation of a broad class of prosperous farmers, as the Liberals had expected, but resulted in a hitherto unknown concentration of land ownership in a few hands, due to the amplification of infrastructure and the expansion of commercial agriculture. "Freed" from their lands, most peasants became farm hands (*peones*), frequently forced to work on the expanding haciendas by debt peonage. While farm labourers with a permanent contract (*peones acasillados*) enjoyed at least some social security, the situation became more and more critical for the majority of land poor or landless peasants who were only hired on a seasonal basis. It was the impoverished inhabitants of peasant communities, especially in the state of Morelos, pressed by their worsening economic situation and united by their claim for land, who joined the revolutionary forces against the Díaz government in 1910.⁹

8 Schüren (1997) provides a concise discussion of agrarian reform and the changes in the agrarian laws of 1992.

9 Mexico's agrarian structure was highly differentiated. Therefore, the social composition and political demands of the revolutionary forces differed among regions. See Tobler (1984: 78-86, 137-149).

The struggle for land and the peasant participation in the revolution did not rely on specific indigenous or indigenist demands. The characterisation of Emiliano Zapata's revolutionary movement in southern Mexico as an "Indian uprising", for example, is mainly an *ex post* projection. Contemporary enemies defamed the Zapatistas as "wild hordes". Their leader was compared to Attila, the destructive king of the ancient Huns, and not to any figure of the indigenous past (Womack 1968: 100). The revolutionaries' discourse was dominated by ideas of social reform, socialism, and Marxist class rhetoric, referring, for example, to the "rural proletariat" and considering the revolution a peasant uprising. Apart from this, local notions moulded the land claims of particular villages. The term Indian was employed only by urban dwellers to refer to the rural folk but was not used as a self-designation by rural inhabitants (Womack 1968: 70-71). Alan Knight concludes:

Hence, the Revolution that began in 1910 could be fought and was fought on the basis of considerable Indian participation ..., but in the absence of any self-consciously Indian project. [...] Zapatismo ... was linked to the 'Indian' cause first by outraged planters, who similarly shrilled the dangers of caste war, and later by indigenista reformers like Gamio (and even Vasconcelos), who chose to see Zapatismo, in retrospect, as the awakening of the Indian people of Morelos (Knight 1990: 76-77).

2. Diverse customary forms of communal organisation and cultural practices, considered "indigenous" by outside observers, can still be found today especially in the communities that have existed since colonial or pre-colonial times: the system of hierarchically ordered offices (*cargos*) that began to form in the colonial period is a well-known example (see, e.g., Chance & Taylor 1985). Practitioners did not consider these local customs to be part of an overarching indigenous culture nor did they hold an encompassing ethnic consciousness. The home community remained the most important level for identification. For instance, indigenous peasants in highland Chiapas considered themselves mainly as members of the village of San Pedro Chenalhó or San Juan Chamula and not as belonging to the Tzotzil ethnies or as "Indian" (Favre 1984: 133-145). Anthropologist Philip Dennis reported in the 1980s that members of indigenous communities described the inhabitants of neighbouring villages belonging to the same language group in Oaxaca as follows: "[T]hey are another race", "they're almost animals", "they're a people without reason".¹⁰

¹⁰ Dennis (1987: 33); see Favre (1984: 145) for similar expressions in Chiapas.

3. The introduction of the *ejido* and the restitution of community lands by the agrarian reform that followed the Mexican Revolution referred back only partially to precolonial forms of land tenure. It was largely based on colonial regulations with roots in medieval Spain. The term *ejido*, for example, is related to the Latin word *exitus* (exit) and referred in Castile to a special tract of land immediately outside the town gates which was held in common.¹¹ Indian communities obtained titles to agrarian land, including *ejidos*, from the Spanish colonial administration after the conquest had been completed. At first, *ejido* referred – as in Castile – to a relatively small tract of uncultivated land outside the towns that community members were allowed to use without pay. In late colonial times the meaning of *ejido* changed to refer to the entirety of the communal lands, including pastures and wood, individual cultivation plots and even the *propios*, areas that were collectively used or rented out to individuals by the indigenous community administration to cover its expenses. It was illegal to sell these communal lands until the Liberal reforms of the mid-nineteenth century (Ibarra Mendivil 1989: 79-88; Simpson 1937: 1-14; Whetten 1948: 75-85). In fact, however, illegal sales or the appropriation of community lands occurred in the colonial and post-colonial periods, due mostly to the expansion of large estates (Powell 1972).
4. The modern *ejido*, introduced after the Mexican Revolution, is a system of collective land tenure. While the land remains under the domain of the nation, members hold permanent usufructuary rights. Ejidal communities are frequently composed of a variegated mix of beneficiaries. Dating from the presidency of Lázaro Cárdenas (1934-1940), land reform was held to be aimed at benefitting all those with insufficient agrarian land or lacking it entirely. Cárdenas included farm labourers in addition to free peasants into the programme. Many *ejidos* were newly created so as to unite by common rights not only the members of a village and former labourers of a nearby hacienda but also recently arrived settlers from other parts of the country. Access to the programme in no way presupposed evidence of indigenous roots (Schüren 2002: 172-176).

11 The *ejidos* were places where the public garbage dump and pens for roaming livestock were located. In addition, people butchered livestock and threshed grain there. The growing of crops, however, was not permitted (Whetten 1948: 80).

5. Indigenist discourse began to gain importance in the 1920s. Some contemporary politicians considered the collective usufructuary or property rights distributed to the *ejidos* or restituted to the communities as appropriate for the character of the Indians who supposedly clung to communal forms of organisation.¹² Thus, Governor Felipe Carrillo Puerto of the state of Yucatan pursued decidedly indigenist policies in the early 1920s stressing in his speeches and writings the need to strengthen the Mayas' ethnic consciousness and communal traditions. He introduced bilingual education and aimed at the recognition of Yucatec Maya as an official language in the state (Gabbert 2004a: 96-99, 104-105). However, his programme and policies were exceptional in the nation at that time.

As a matter of fact, most communal or ejidal land has been worked individually and not collectively (see, e.g., Romano Delgado 2002: 240-242). Therefore, *ejidos* and communities have become complex social, economic and legal institutions regulating, among other things, access to agrarian lands and with specific organisation of its members. The term *ejido* is generally used to refer to all inhabitants of a village. Nevertheless, in actual fact, only some of them enjoy formal land rights. Although the distribution of rights among heirs was forbidden, parcels have been frequently given to several children (see, e.g., Edel 1966: 173-174), leading to the increasing fragmentation of agrarian lands (*minifundismo*). In addition, land invasions have been frequent due to the scarcity of agricultural land for a growing population. In principle, all *ejido* members should have access to the same amount of land of comparable quality. Nevertheless, land has been often appropriated by ejidal (or communal) authorities or influential families. In addition, prosperous members enlarged their holdings by acquiring private land beyond the *ejido* or community territory (see, e.g., Cancian 1992: 121-122).

President Salinas de Gortari declared the end of land distribution in 1992 and announced the revision of the Mexican Constitution's article 27 (regulating the legal forms of land holding) and profound changes in the agrarian legislation. *Ejidos* and communities gained the right to change the status of their lands to individual private property, rent it out or even to sell it to outsiders under certain conditions. These changes contributed to a further increase in the economic and social differentiation in the *ejidos* and communities.

12 The assumption of an Indian communal tradition was not confined to early revolutionary leaders, such as the Socialist Felipe Carrillo Puerto, but shared by leading intellectuals who played a key role in the definition of the government's development policies from the 1950s (for example, Aguirre Beltrán & Pozas Arciniega 1954: 22-24).

As this chapter has shown, the preservation or strengthening of supposedly indigenous traditions played little role in land reform. Revolutionaries fought for their local or class interests as peasants (*campesinos*) and did not have a special indigenous project on their agenda. The *ejido* was based mostly on colonial and post-colonial models of organisation and land use was generally individual. The pronounced social and economic differentiation within *ejidos* scarcely fits the image of the supposedly homogeneous, egalitarian and traditional indigenous communities as sketched by indigenism (see below).

3. Indigenism and the rural folk

Contemporary Indians and their traditions were, during the nineteenth century, considered to be major obstacles to the nation's progress and a cause of the country's backwardness by most politicians and intellectuals. However, the Mexican Revolution of 1910 led to a profound change in nationalist ideology. The indigenous heritage and rural life in general were re-evaluated. Revolutionary ideology rejected the open racism of the nineteenth and early twentieth centuries, stressing a modernising nationalism which aimed at the integration of the hitherto excluded indigenous communities. The future Mexican nation should emerge from the blending of the indigenous and Spanish-American heritage.

Government policies in Mexico were decisively shaped by the theoretical debates in the social sciences. Anthropology became especially influential from the 1920s, contributing much to the formulation of indigenism, on which most government programmes to assist the indigenous population are based. Until the 1970s, most government policies assumed that only education, modernisation and the assimilation into the mestizo national society could overcome the supposed backwardness of the indigenous rural communities. Consequently, the activities of Mexico's Nationalist Indigenous Institute (INI) aimed at the integration of the Indians through modernisation, i.e., instruction in Western scientific, medical and technical skills (for example, Caso 1950 or Aguirre Beltrán 1967). Indigenists treated the Indians generally as the objects of their work, excluding them from the programmes' planning and realisation. They thus were reproducing the stereotypes about the indigenous population.¹³

This is also true of the policies of Lázaro Cárdenas, who was the first president to draft a specific Indian policy in the 1930s. He founded the federal Department of

13 For Latin America in general see Barre (1983: 29-100); for Ecuador Frank (1992: 51-53); for Mexico Gabbert (1992: 35-43; 2007a: 111-117).

Indian Affairs (*Departamento de Asuntos Indígenas* – DAI), precursor of the INI, in 1936 and encouraged the structuring of separate organisations for Indians (Sarmiento Silva 1985: 199-200).

Cárdenas wanted to “make the [modern] world culture accessible to the indio, to bring his potential and skills to their full deployment and to improve his living conditions” respecting his “personality, his consciousness and character”.¹⁴ However, during his term of office, and even more so under his successors, the intention was not to foster a consciousness of ethnic separateness among the Indians but to integrate them into the national people. Thus, Cárdenas declared: “[O]ur problem does not consist in preserving the Indian (*indio*) as an Indian or to Indianise Mexico but to Mexicanise the Indian” (quoted in Medin 1975: 176, translation ours). He considered the Indians’ position as an oppressed class their prime characteristic, crediting skin colour, handicrafts, or special forms of social organisation with only secondary importance.¹⁵ This position regarding class was shared with the mestizos (Aguirre Beltrán 1971: 1008). Cárdenas essentially defined the Indian in negative terms, stressing what he lacked instead of what he was:

The greatest dearth in education and economy exists in the remote villages. ... A huge concentration of the indigenous population cannot speak our language and destroys the forests as a result of their insufficient knowledge of cultivation systems. There are many among them who are dominated by the vice of alcohol and narcotised by fanaticism.¹⁶

This negative image, shared by large sectors of Mexican society, has determined the status of people considered Indians up to the present.

Cárdenas did not intend to establish an autonomous political or societal project of the Indians. The foundation of a specialised department for indigenous issues and the encouragement of indigenous organisations were merely means to mobilise the indigenous population in favour of the Cardenist reform agenda and to foster their long-term integration into national society (see also Aguirre Beltrán 1971: 1015-1017). A profound organisation and mobilisation of the indigenous rural population did not come about during Cárdenas’s presidency and such was not even aimed at by his successors. The existing organisations remained small in membership and distant from rural grassroots. Their activists and main social bases were mostly recruited from an emerging stratum of students, teachers, government employees, and professionals of

14 *Discurso en el Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Pátzcuaro, Michoacán, 14 April 1940, Cárdenas (1972: 173, our translation).

15 See, for example, *Discurso en el Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Pátzcuaro, Michoacán, 14 April 1940, Cárdenas 1972: 172, our translation.

16 *Discurso en Oaxaca*, Oaxaca, 15 April 1934, Cárdenas (1972: 167-168, our translation).

indigenous background. Their demands focussed on educational and cultural issues. Most Indians in the villages, in contrast, became organised as peasants in the official National Peasant Confederation (*Confederación Nacional Campesina* – CNC) (Gabbert 1992: 37-39; Sarmiento Silva 1985: 199-202).

Even programmes of bilingual education, held to be progressive, did not have much success in preserving the indigenous languages since their key objective was to facilitate the acquisition of the national language Spanish. Most government programmes were in fact measures to foster directed cultural change, even if some aspects of the “indigenous culture”, such as the production of handicrafts, music, dance and costumes, were to be preserved. These were considered symbolic of the Mexican nation’s independence from Spain and from the feared “sister republic” in the north, the United States. They were also esteemed as enriching the national folklore, so providing an exotic attraction for the emerging tourist industry. Therefore, Cárdenas stressed the necessity:

[...] to advocate for the economic and social integration of indigenous people, without necessarily losing their singularities, which both have so much contributed to the formation of the Mexican idiosyncrasy, and in recent times, to stimulate national and international tourism with the traces of the great civilisations, their art and cultures.¹⁷

The anthropologists responsible for investigating the indigenous heritage focussed their attention, at first, mainly on the cultural relics of a glorious pre-Hispanic past. When dealing with contemporary Indians their preferred unit of study was the village or community which they considered to be an integrated functional system, a relatively closed, autonomous, and homogeneous universe. Therefore, the communities became the development programmes’ main focus of attention. Authors such as Gonzalo Aguirre Beltrán and Ricardo Pozas Arciniega (1954), Robert Redfield (1947; 1956) or George Foster (1962; 1965) suggested that each community was characterised by a specific culture with the main function being to preserve the *status quo* (traditions, homogeneity, etc.). This view was already being criticised by scholars such as Eric Wolf (1957) or Sidney Mintz (1956) in the 1950s. They proceeded from a historical perspective and drew attention to the relationship between the rural communities and the dominant society surrounding them. The villages’ internal structures were interpreted as resulting from the interaction between both spheres in the context of unequal power relations. Tendencies towards the levelling of unequal wealth within the communities were regarded as mechanisms for defence against colonial and post-colonial oppression. Later, wealth and power differences within the communities

17 *Discurso a los alumnos de la Escuela de Agricultura, generación 1964-1969, de la Universidad de Guadalajara, Jalisco, 10 August 1969, Cárdenas (1972: 179).*

became an object of study (e.g., Goldkind 1965). In addition, the relationship between villages and the state, the communities' integration into macroeconomic processes, and the consequences of development programmes were addressed. Studies stressed the diversity of economic strategies (retail trade, transport, commodity production, wage labour, migration). Marxist approaches began to play an important role in the 1960s. The study of the cultural dimension of rural producers, including a supposed indigenous way of life (folkways), became less and less important. While *campesino* replaced Indian (*indio* or *indígena*) as the common term to refer to the rural population in Spanish, terminology became more complex in English. It differed according to the authors' theoretical orientation and the focus of investigation. In addition to the older concept of "peasant" some talked about marginalised "smallholders"¹⁸ (Netting 1993) others used "simple commodity producers" (Friedman 1978), "peasant-workers" or "semi-proletarians" (De Janvry 1981), "peasant-artisans" (Cook & Binford 1990) or, more recently, considered the rural population mainly as migratory "post-peasants" (Kearney 1996).

The abandonment of the term Indian by anthropology and rural sociology was reflected in government programmes, which increasingly aimed at integrating the indigenous population into peasant organisations. Neither the official development programmes nor the government's Indian policies fostered the spread of an overarching ethnic consciousness among the rural speakers of indigenous languages.

In spite of the failure to organise the indigenous population "from above", the expansion of bilingual education and of the state bureaucracy since the 1960s has permitted a growing number of peasant offspring to distance themselves from their humble background and gain upward social mobility to a certain extent. Public policies thus have, unintentionally, contributed to an increasing politicisation of people of indigenous roots. While the number of indigenous teachers alone rose between 1970 and 2000 from 3,400 to 49,000,¹⁹ job opportunities did not increase on a similar scale. In addition, many of the better-trained Indians shared the experience of being discriminated against for their rural background, their skin colour or their proficiency in indigenous languages in spite of their education and cultural adaptation. Thus, social mobility remained limited for many and such limitation was frequently interpreted as the result of exclusion by national society (Gabbert 1992: 42-43).²⁰ Consequently,

18 The usages of this term are discussed in Bryceson (2000: 19-28).

19 Data are from Münzel (1984: 79) and Gobierno Federal (2002: 55).

20 Erwin Frank (1992: 53-55) found similar unintended consequences of indigenist policies in Ecuador. For additional factors fostering the emergence of ethnic consciousness and discourse among indigenous people, see Gabbert (2007b: 151-168).

specific indigenous claims began to be voiced, mainly by young intellectuals. Educated and acculturated Indians began to criticise the INI and to demand a stronger participation in the design and implementation of indigenist policies.²¹

4. From “participatory indigenism” to indigenous autonomy

Public Indian policies got a fresh drive and a new orientation during the presidency of Luis Echeverría (1970-1976). He tried to regain the confidence of the (indigenous) rural population and the indigenous elite, which had been lost during the political crisis of 1968 and the wave of protest movements in the countryside that followed. The official Institutional Revolutionary Party (*Partido Revolucionario Institucional* - PRI) yielded to demands for bilingual education in the 1970s. The official programme of indigenism was forced to abandon ideas of “planned acculturation” and “regional integration” of indigenous refuge areas and to develop the concept of “participatory indigenism” instead. This was to be not just a policy *for* the Indians, as had been the case before, but now also *by* the Indians, who should participate in the design of the new strategies and programmes, at least according to official announcements. The issue of indigenous organisations became relevant again in this context.

These internal developments were complemented by a new political approach in international institutions (such as the World Bank) and non-governmental organisations (NGOs) from the 1980s. Instead of being conceptualised as part of the problems affecting the rural poor in general, indigenous issues were now seen as specific. Social and economic aspects again became intimately related to culture. Thus, the International Labour Organization (ILO) passed convention 169 on 27 June 1989 to strengthen the rights of “indigenous peoples”. Such rights were recognised at the highest international level by the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples adopted on 13 September 2007. In addition, international donors issued aid programmes directed exclusively at indigenous people. The UN, for example, announced in 1997 that it was providing ten million US dollars for productive projects on the Yucatan peninsula. The money was dedicated to activities that helped to preserve the indigenous culture in “Maya communities” (*Diario de Yucatán*, 15.02.1997). Thus, it became advantageous for many peasants to voice their demands in ethnic terms in an indigenous organisation instead of participating in a peasant league.

International organisations such as the UN and the World Bank began to pressure national governments to recognise the cultural specificity of indigenous populations and to improve their economic, social and legal situations. In addition to the changed

21 Such critique came, for example, from the *Asociación Mexicana de Profesionistas e Intelectuales Indígenas* - AMPII, founded in 1968.

international climate, the growing influence of social movements induced governments in many Latin American countries to earnestly consider the demands of indigenous populations. The National Commission for Justice for the Indigenous Peoples (*Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas*) was established in Mexico in 1989; it presented the President with a proposal for constitutional reform. This included nothing less than the redefinition of the Mexican nation, which should from now on rest not merely on a supposedly homogeneous mestizo population. Instead, Mexico was conceived of as a multi-ethnic society. This multi-ethnic character of the nation was identified as not merely transitory – a stage on the way to homogeneity due to deficient integration and assimilation – but a firm element of the nation to be protected and supported (Díaz-Polanco 1990). In contrast to former times, many government programmes now support the expression of cultural distinctiveness, creating previously unknown job opportunities, especially for educated Indians. Numerous institutions, such as communal museums, have emerged that cherish the indigenous heritage and culture.

Indigenous political mobilisation and organisation were strengthened by crucial events such as the 500th anniversary of Columbus' landing in America, in 1992. Many Latin American governments planned to celebrate this event together with the most important former colonial powers by organising huge jubilees. Many indigenous peoples considered this an insupportable provocation remembering the fatal consequences of the "discovery" and the subsequent colonisation. Common resistance to the jubilee led to the emergence of numerous new organisations and to a hitherto unknown linking-up among new and old initiatives on interregional and international levels. The 1994 uprising of the so-called Neo-Zapatistas in the state of Chiapas was another major event that drew the attention of the national and international public to the problems indigenous populations are facing. This attention prevented the uprising from being violently crushed by the government (Gabbert 1997; 2004b). The government quickly adopted measures to prevent the suspected outbreak of Indian rebellions in other parts of the country. A National Survey on Indigenous Rights and Participation was initiated in 1996. Community delegates were invited to discuss the problems and demands of the indigenous population, within a government-controlled framework. Thus, suggestions for the necessary political reforms were to be obtained. In contrast to the 1980s, these meetings were well attended by community delegates, who assumed that they could benefit from the government's need to regain the legitimacy that had been jeopardised by the Chiapas rebellion. *Ejidatarios* and community

delegates now willingly adopted what had become the official government discourse and presented themselves as “Indians”.²²

In contrast to former times, what is needed to attain social mobility today is not necessarily complete assimilation to the dominant non-Indian society. In fact, the knowledge of indigenous languages and traditions has become important cultural capital for many and has therefore gained in attractiveness even for the younger generations. This has contributed to a new self-confidence and increasing interest in defining oneself as a member of a larger ethnic community (corresponding in Mexico to the language groups, such as Yucatec Maya, Tzotzil, Nahuatl, etc.). Consequently, official institutions have noted an increase in the number of indigenous groups as well as in their membership.

To effectively raise legitimate demands for a decent life it is often necessary to use the stereotypes held by one’s opponent: thus, indigenous leaders don supposedly traditional costumes for talks with government or media representatives. In tourism, too, which provides opportunities for work and income (e.g., in the service sector or in arts and crafts) efforts are made to meet the customers’ expectations concerning an authentic and exotic indigenous culture. Many costumes originating in the colonial period are now considered typically Indian. Either they were part of the colonial dress code or their carriers were inspired by uniforms, costumes and the imported goods of the colonists. The creative use of these elements, in addition to others inspired by archaeological findings, has led to new forms of cultural expression. The same goes for the various types of crafts and dances, which are often not precolonial relics, but instead have been enriched by constant adjustment to the communities’ needs. The longing for the pure, authentic expressions of indigenous tradition rests on an illusion, since it naively assumes indigenous societies to be static.

5. Conclusion

Colonial law defined “Indian” (*indio* or *indígena*) in the so-called caste-system (*sistema de castas*) as a separate estate with specific rights and duties. After independence such “racial” or ethnic distinctions were officially abolished since all citizens were to be equal before the law.²³ In fact, however, the Mexican elite justified the exploitation of the rural poor and the alienation of community lands, alluding to their lower status as

22 The given topics at one of these meetings in the state of Campeche were the following: manners and customs in the legal and political community organisation, indigenous culture, participation and representation of indigenous peoples, customary law and jurisdiction, development and welfare, indigenous land and cultural property (field notes from the Chenes region, Campeche, Mexico, 14 March 1996).

23 See, for example, Gabbert (2004a: 60-64), for exceptions from this principle in Yucatan.

members of an inferior indigenous “race”. After the Mexican Revolution the official discourse privileged *campesino* when referring to the rural population, and this term also became the common self-reference. *Indígena* or *indio* were mainly used by others, especially by indigenist institutions and many anthropologists. A new trend can be recognised in recent years. While *indígena* is increasingly accepted as a self-reference even at the grassroots level in communities, the term *campesino* is losing importance. This development reflects changes in the economic and social situation of many indigenous people. Agriculture has lost much of its importance as a source of income and subsistence while more and more people have left their communities, temporarily or permanently, to work and live in Mexico’s cities or abroad.

The understandable desire to free themselves from the stigma of the “Indian” and to rise in the social status system has existed among the rural poor since the colonial period. Even if the classification of individuals was not always clear due to the considerable social and cultural amalgamation processes, the separation between non-Indians and Indians, between colonisers and colonised, remained at the core of the status order even after independence. Such separation was reflected in the relationship of rural communities with national development agencies. Under the custody of the state special education programmes were implemented that aimed at the cultural assimilation of the indigenous population and their integration into the capitalist economy. However, the majority population has been frequently unwilling to integrate and assimilate people of indigenous background.

State intervention in the agricultural sector varied in intensity during different phases. It occurred mainly at three levels: the control of the means of production (including access to land); the investment of public funds and the organisation of producers with the help of the official peasant organisations; and government authorities and local intermediaries. Agrarian reform and rural “development” thus implied the extension of the state’s influence in the villages. The current rise of an ethnic discourse and consciousness in the rural communities is also a reaction to the withdrawal of the state from many activities related to agricultural production, commercialisation, and social services following the adoption of the neoliberal economic theory in recent decades. The gap that resulted has often been filled by NGOs and international donors whose work has contributed to the spread of an ethnic, indianist discourse among the rural population.

The emergence of an ethnic political discourse, especially evident in the debate about autonomy rights that has grown in importance since the 1990s, has permitted the strategic alliance between distinct social groups among the indigenous population – between rural grassroots and the educated indigenous elite. On the one hand, the discourse includes demands for material resources – such as land, financial aid,

and social services – that reflect the interests of the rural base; on the other, when the discourse specifically addresses autonomy it expresses the claim of educated people of indigenous background to political and administrative positions which correspond to their training and qualifications.

The growing importance of indigenous organisations in recent years has led to a profound revision of colonialist discourse. While “Indian” and “indigenous” had been used pejoratively before, they have become symbols of cultural specificity and a rich cultural heritage. In contrast to former times, when “Indian” was employed mostly by non-Indians to refer to the rural population, the term is now increasingly adopted as a self-reference even at grassroots level. These developments should not be dismissed merely as expressions of strategic opportunism, the flexible use of fashionable discourses or the manipulation of the rural (and urban) poor with indigenous background. They reflect, rather, emerging self-confidence, the conviction that one is someone special in the positive sense. The renaissance of the indigenous has been fostered by a changed national and international political climate. But it is also part of an independent struggle for equal and specific rights, the recognition of cultural difference and for economic prosperity. This “re-Indianization” of growing sectors of the rural (and increasingly also the urban migrant) population has triggered a renewed interest within anthropology for topics such as identity, ethnicity and cultural difference. The Indian who was replaced by the *campesino* after the Revolution is back on the scene.

Bibliographical references

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).

1971 El pensamiento indigenista de Lázaro Cárdenas. *América Indígena* 31: 1007-1019.

Aguirre Beltrán, Gonzalo & Ricardo Pozas Arciniega

1954 *La política indigenista en México. Métodos y resultados*. Tomo II. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).

Barre, Marie-Chantal

1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México, D.F.: Siglo XXI.

Brass, Paul

1991 *Ethnicity and nationalism*. New Delhi/Newbury/London: Sage.

Bryceson, Deborah

2000 Peasant theories and smallholder policies: Past and present. In: Bryceson, Deborah, Cristóbal Kay & Jos Mooji (eds.): *Disappearing peasantries? Rural labour in Africa, Asia and Latin America*. London: Intermediate Technology Publications, 1-36.

- Cancian, Frank
1992 *The decline of community in Zinacantan. Economy, public life, and social stratification, 1960-1987.* Stanford: Stanford University Press.
- Cárdenas, Lázaro
1972 *Ideario político.* México, D.F.: Era.
- Caso, Alfonso
1950 *Definición del indio y lo indio. La Nueva Democracia* 30: 78-85.
- CDI - Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos
2009 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002.* México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos - CDI (<http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=206&Itemid=49>; 23.01.2012).
- Chance, John K. & William B. Taylor
1985 Cofradías and cargos: An historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist* 12(1): 1-26.
- Cook, Scott & Leigh Binford
1990 *Obliging need: Rural petty industry in Mexican capitalism.* Austin: University of Texas Press.
- De Janvry, Alain
1981 *The agrarian question and reformism in Latin America.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dennis, Philip A.
1987 *Intervillage conflict in Oaxaca.* New Brunswick/London: Rutgers University Press.
- Díaz-Polanco, Héctor
1990 Los pueblos indios y la constitución. *Alai* 13: 18-20.
1997 *La rebelión zapatista y la autonomía.* México, D.F.: Siglo XXI.
- Edel, Matthew
1966 El ejido en Zinacantan. In: Vogt, Evon Z. (ed.): *Los Zinacantecos.* México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI), 163-182.
- Favre, Henri
1984 *Cambio y continuidad entre los mayas de México.* México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Foster, George M.
1962 *Traditional cultures and the impact of technological change.* Berkeley: University of California Press.
1965 Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist* 67(2): 293-315.
- Frank, Erwin H.
1992 Geschichte und Utopie. Die indianistische Bewegung in Ekuador. In: Dirmoser, Dietmar, Wolfgang Gabbert, Klaus Meschkat, Urs Müller-Plantenberg, Eleonore von Oertzen, Michael Rediske & Juliane Ströbele-Gregor (eds.): *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika - Analysen und Berichte,* 16. Münster: Lit, 48-65.

Friedmann, Harriet

- 1978 Simple commodity production and wage labour in the American Plains. *Journal of Peasant Studies* 6(1): 71-100.

Gabbert, Wolfgang

- 1992 Vom Land der Mestizen zur multi-ethnischen Nation. Staatspartei und Indianer im nachrevolutionären Mexiko. In: Dirmoser, Dietmar, Wolfgang Gabbert, Klaus Meschkat, Urs Müller-Plantenberg, Eleonore von Oertzen, Michael Rediske & Juliane Ströbele-Gregor (eds.): *Die Wilden und die Barbarei*. Lateinamerika – Analysen und Berichte, 16. Münster: Lit, 32-47.
- 1997 Chiapas – Die Grenzen der Kooptation und der Aufstand von 1994. In: Gabbert, Karin, Wolfgang Gabbert & Bert Hoffmann (eds.): *Land und Freiheit*. Lateinamerika – Analysen und Berichte, 21. Bad Honnef: Horlemann, 162-178.
- 2004a *Becoming Maya. Ethnicity and social inequality in Yucatán since 1500*. Tucson: University of Arizona Press.
- 2004b Der Aufstand der Zapatisten in Chiapas 1994 – Vorbedingungen und Folgen. In: Bernecker, Walter, Marianne Braig, Karl Hölz & Klaus Zimmermann (eds.): *Mexiko heute*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, 363-384.
- 2007a Indianistische Diskurse und Funktionale Ethnologie – Konzepte von Traditionalität im südlichen Mexiko. *Zeitschrift für Ethnologie* 132: 109-124.
- 2007b Ethnisierung von ‘oben’ und von ‘unten’ – Staatliche Indianerpolitik und indigene Bewegungen im postrevolutionären Mexiko. In: Büschges, Christian & Joanna Pfaff-Czarnecka (eds.): *Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen*. Frankfurt a.M.: Campus, 142-165.

Gobierno Federal

- 2002 *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2001-2006*. México, D.F.: Gobierno Federal.

Goldkind, Victor

- 1965 Social stratification in the peasant community: Redfield's Chan Kom reinterpreted. *American Anthropologist* 67(4): 863-883.

Gruening, Ernest

- 1928 *Mexico and its Heritage*. London: Stanley Paul.

Hale, Charles A.

- 1968 *Mexican liberalism in the Age of Mora, 1921-1853*. New Haven/London: Yale University Press.

Huizer, Gerrit

- 1997 Indigene Spiritualität und Volkswiderstand. In: Gabbert, Karin, Wolfgang Gabbert & Bert Hoffmann (eds.): *Land und Freiheit*. Lateinamerika – Analysen und Berichte, 21. Bad Honnef: Horlemann, 133-161.

Ibarra Mendevil, Jorge Luis

- 1989 *Propiedad agraria y sistema político en México*. México, D.F.: El Colegio de Sonora/ Porrúa.

Katz, Friedrich

- 1991 The Liberal Republic and the Porfiriato, 1867-1910. In: Bethell, Leslie (ed.): *Mexico since Independence*. Cambridge: Cambridge University Press, 49-124.

- Kearney, Michael
1996 *Reconceptualizing the peasantry: Anthropology in global perspective*. Boulder: Westview Press.
- Knight, Alan
1990 Racism, revolution and indigenismo in Mexico, 1910-1940. In: Helg, Aline, Richard Graham, Alan Knight & Thomas E. Austin, (eds.): *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 71-113.
- Medin, Tzvi
1975 *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Mintz, Sidney W.
1956 The role of middlemen in the internal distribution system of the Caribbean peasant economy. *Human Organization* 15(2): 18-23.
- Münzel, Mark
1984 Neue Formen der Opposition bei Indianern. In: Ginsburg, Theo & Monika Ostheider (eds.): *Lateinamerika vor der Entscheidung*. Frankfurt a.M.: Fischer, 67-84.
- Netting, Robert McC.
1993 *Smallholders, householders: Farm families and the ecology of intensive, sustainable agriculture*. Stanford: Stanford University Press.
- Powell, Thomas G.
1972 Los liberales, el campesinado y los problemas agrarios durante la Reforma. *Historia Mexicana* 21(4): 653-675.
- Redfield, Robert
1947 The Folk Society. *American Journal of Sociology* 52(4): 293-308.
1956 *The little community, and peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Romano Delgado, Agustín
2002 *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*. Vol. 1. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Sarmiento Silva, Sergio
1985 El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. *Revista Mexicana de Sociología* 47(3): 197-215.
- Schüren, Ute
1997 'Land ohne Freiheit': Mexikos langer Abschied von der Agrarreform. In: Gabbert, Karin, Wolfgang Gabbert & Bert Hoffmann (eds.): *Land und Freiheit*. Lateinamerika - Analysen und Berichte, 21. Bad Honnef: Horlemann, 33-65.
2002 *Rationalität oder Irrationalität bäuerlichen Wirtschaftens im Kontext staatlicher Politik? Haushaltsstrategien in mexikanischen Ejidos*. PhD Dissertation. Fachbereich Politik und Sozialwissenschaften. Berlin: Freie Universität Berlin (<<http://www.diss.fu-berlin.de/2003/237/>>; 23.01.2012).
2005 Indigene Kulturen vor der europäischen Eroberung. In: Edelmayer, Friedrich, Bernd Hausberger & Barbara Potthast (eds.): *Lateinamerika 1492-1870*. Wien: Promedia, 13-31.
- Simpson, Eyer
1937 *The Ejido: Mexico's way out*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Tobler, Hans Werner

1984 *Die mexikanische Revolution*. Frankfurt a.M.: Büchergilde Gutenberg.

Whetten, Nathan L.

1948 *Rural Mexico*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Wolf, Eric

1957 Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13(1): 1-18.

Womack, John

1968 *Zapata and the Mexican Revolution*. New York: Vintage.

Jürgen Riester (recopilador)¹

Difundir las culturas indígenas: una apuesta a la educación intercultural

Prefacio

Cuando conocí a Erwin en los años 70 en el Seminario de Etnología en Bonn, me recuerdo bien que hablábamos sobre la importancia de difundir las culturas indígenas en sus propios países, partiendo del hecho, que hay una ausencia de conocimientos en la sociedad mestiza sobre la vida material y espiritual² de las sociedades indígenas.

Desde entonces han pasado décadas, Erwin en el vecino país Brasil y yo en Bolivia, ambos en tierras bajas sudamericanas.

Lo arriba mencionado mantiene su vigencia, con la diferencia que no nos hemos conformado con estos hechos, sino hemos tratado de coadyuvar desde nuestra institución APCOB³ a superar la brecha comunicacional. Por supuesto se logró parcialmente, ya que los entornos políticos eran variados – desde las dictaduras militares, las llamadas democracias inoperables, a gobiernos neo-liberales pocos o nada interesados en solucionar los problemas sociales que azotaban a Bolivia. Recién con el actual gobierno del MAS – Movimiento Al Socialismo con Evo Morales, un presidente con raíces aymaras, ha cambiado el panorama.

Desde sus primeras actividades, APCOB utilizó la fotografía y el registro fílmico de las culturas indígenas con las cuales trabajaba y trabaja. En los últimos 30 años de vida institucional se ha acumulado una gran cantidad de materiales audio-visuales que, gracias a tecnologías digitales, se han transferido a soportes electrónicos, uniformando así los diferentes materiales.⁴ Estos archivos son digitalizados en su totalidad y accesibles a un público general.⁵

1 Ayuda para el Campesino del Oriente Boliviano (APCOB), Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

2 Hoy decimos: cultura *tangible e intangible*.

3 Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano, comenzó sus actividades en 1978, recibiendo su personería jurídica en 1980, con sede en Santa Cruz de la Sierra. Desde entonces intervino con una amplia gama de proyectos. Ver su Web: <<http://www.apcob.org.bo>> (20.04.2012).

4 16 milímetros, ocho y súper-ocho milímetros (en celuloide), Beta, VHS- S-VHS, UMATIC, DEVECAM.

5 Estamos en proceso de subir a una base de datos especial –ya existente– todo el material al internet.

En 1992 la institución crea un programa de comunicación, que incluye dos grandes líneas:

1. Una biblioteca dirigida a un público en general y también a investigadores y expertos, con la especialización en pueblos indígenas de tierras bajas de Bolivia y medio ambiente.
2. a) La producción de documentales y reportajes en video para la televisión boliviana, proyectos de desarrollo y fortalecimiento de las identidades indígenas.
b) En 1992 en este departamento se inicia la producción del *Informativo Indígenas*. El Programa se emite durante 12 años de lunes a viernes a nivel nacional en el canal 7 Televisión Boliviana dentro del noticiero central de la noche, teniendo una duración de entre 1,5-3 minutos. Es un programa que sistemáticamente y por años informa sobre las culturas indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Además es el único *Informativo Indígena* a nivel nacional y sudamericano.⁶ Dos evaluaciones tienen como resultado, que más del 80% de la población urbana y de los pueblos urbanos y semi-urbanos en las provincias, manifiestan tener conocimientos de los pueblos indígenas y que la fuente es el *Informativo Indígena*.
c) En 2001 APCOB inicia un programa totalmente novedoso para Bolivia y el continente: La producción de CDs interactivos con un contenido educativo en la inter-culturalidad.

1. Antecedentes

Bolivia, país pluricultural en el que viven 36 pueblos indígenas, se declaró como tal sólo en 1994, año en que se reformuló la Constitución Política del Estado (CPE). El Artículo 1. declara al país como una nación multiétnica y pluricultural, lo que significa el reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas con una cultura diferente a la cultura “criolla” dentro de Bolivia. Al mismo tiempo, reconoce por primera vez en la historia de la República de Bolivia derechos colectivos a los pueblos indígenas, incluidos sus derechos culturales:

Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, [...] su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.

6 Se dejó producir por no encontrar más auspiciadores para el programa. Evaluaciones en toda Bolivia arrojaron datos que la población boliviana tenía su información principal gracias al *Informativo Indígena*.

Poco después de la aprobación de la nueva CPE se promulgó la Ley de Reforma Educativa, que introdujo la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como política del Estado boliviano, definiendo la educación como “intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres” (Art. 1). Esto significó un paso más en el reconocimiento jurídico de las culturas indígenas.

Sin embargo, a pesar del avance en la legislación a favor de los pueblos indígenas y pese a que desde mediados de los años 1990 la multiculturalidad pareciera estar al orden del día, en los hechos las culturas de los 34 pueblos indígenas de las tierras bajas siguen siendo ignoradas por amplios sectores de la sociedad, que no tienen conocimientos de la diversidad de pueblos originarios de la Amazonía, del Oriente y Chaco bolivianos. Por un lado, tradicionalmente la gran mayoría de la población boliviana vivía (y siguen viviendo) en el Altiplano y los valles, y tenía escaso o ningún contacto con las tierras bajas; por otro lado, la educación en las escuelas de las ciudades de Bolivia ignora la situación y la cultura de los pueblos indígenas de las zonas tropicales. Algo parecido sucedía y sigue sucediendo en los medios de comunicación, en los cuales raras veces se hace referencia a los pueblos indígenas de las tierras bajas o solamente en momentos de conflicto entre estos y el Estado o de confrontaciones abiertas con otros sectores de la población (especialmente en torno a la tierra o los recursos naturales). De esta manera, la sociedad nacional en general tiene poco o ningún acceso a información sobre los pueblos indígenas.

El resultado de la situación descrita es que, si bien obviamente existe un contacto e influencia permanentes entre las culturas, no se conocen realmente entre sí. En lo que atañe a los pueblos indígenas de tierras bajas, este desconocimiento por parte de la sociedad “nacional” se traduce en prejuicios, en calificativos como “bárbaros” y “salvajes”, en afirmaciones del tipo “no tienen cultura” y preguntas como “cuándo van a estar a nuestro nivel”; y de hecho, muchos ni siquiera saben de su existencia...

Por otra parte, la discriminación que han sufrido los pueblos indígenas durante siglos ha llevado a que por mucho tiempo no hayan mostrado abiertamente su cultura y que en parte no la hayan transmitido a las generaciones jóvenes. El sedentarismo impuesto a los pueblos indígenas por los conquistadores españoles, los misioneros y posteriormente por el Estado boliviano condujo al aislamiento de los pueblos indígenas que anteriormente tenían contactos entre sí, al menos los que vivían en territorios contiguos. Sea que antes de la conquista mantenían relaciones amistosas (intercambio de bienes, matrimonios, alianzas en casos de guerras; etc.) o que mantenían relaciones de enemistad, el hecho es que el movimiento indígena los ha reunido bajo un mismo techo organizativo (la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia - CIDOB), que

defiende sus intereses comunes, pero esto no significa que se comprendan entre sí y que un pueblo conozca la cultura del otro.

Resumiendo, podemos decir que Bolivia es un país pluricultural, pero falta mucho para que sea un país en el que la interculturalidad, entendida como una relación positiva entre las diferentes culturas, sea una realidad.

2. Los problemas generales

Partimos del supuesto que el desconocimiento generalizado sobre las culturas indígenas de tierras bajas ha conducido a prejuicios contra las mismas. Este desconocimiento impide que exista un diálogo intercultural. A su vez, los prejuicios impiden que los indígenas puedan ejercer plenamente sus derechos ciudadanos y colectivos. Por lo tanto, la acción que comenzó APCOB en 2001 con la producción del primer CD interactivo y su introducción con un proyecto piloto en varios establecimientos escolares de educación secundaria en Santa Cruz, contribuye a la difusión masiva de las culturas indígenas, a través de la cual pretende cambiar las actitudes de la sociedad *criolla* hacia estas culturas. Lo mismo sucede entre los pueblos indígenas, quienes tienen pocos conocimientos uno sobre el otro, a pesar de estar aglutinados en una misma organización; y en el peor de los casos van arrastrando actitudes de desprecio unos contra otros.

Asimismo, muchas de las manifestaciones culturales de los indígenas se están perdiendo. Hoy en día, los mismos indígenas están interesados en recuperar su cultura, pero habiendo perdido parcialmente los instrumentos y espacios para la transmisión de la misma, el proyecto significa un apoyo a este proceso, en el que participarán las comunidades y promotores seleccionados.

3. Los grupos destinatarios y los beneficiarios finales

El grupo beneficiario directo y a mediano y largo plazo de los CDs interculturales, son todos los alumnos del nivel secundario de las unidades educativas de Bolivia, así como sus docentes. A través de la capacitación de los docentes y la inclusión del proyecto en el currículo nacional, esta intervención tiene un efecto multiplicador de manera que cada año un creciente número de alumnos trabajará con los materiales producidos.

El grupo destinatario final son los aproximadamente 300.000 indígenas de las tierras bajas, ya que el proyecto pretende promover los conocimientos sobre sus culturas, al tiempo de disminuir significativamente las actitudes de desprecio de la población nacional hacia este sector de la sociedad boliviana.

4. Pertinencia de la introducción de CDs interactivos

Habiendo constatado que el problema fundamental de los prejuicios contra los pueblos indígenas y en algunos casos también los prejuicios entre pueblos indígenas de tierras bajas es el desconocimiento de la cultura del *otro* y la falta de medios que permitan el acceso a estas culturas, constatamos que por una parte es necesario una difusión masiva de estas culturas, difusión que vaya mucho más allá de la demostración de aspectos como las danzas y la artesanía, que suelen ser los elementos más difundidos de las culturas indígenas, pero que en la mayoría de los casos el espectador/consumidor aprecia por su valor estético y/o la habilidad del artesano, pero sin enterarse del contexto y de los significados que estas manifestaciones cobran en la cultura indígena.

Para llegar a un público numeroso, nuestras actividades se realizan dentro del sistema educativo formal, que a largo plazo nos da acceso a todos los alumnos de secundaria del país. Además, los jóvenes no se han formado todavía una imagen muy definida del mundo y de su entorno, y por lo tanto existen mayores posibilidades de influir sobre sus percepciones de la realidad. No solamente la construcción de una sociedad que respete los derechos de todos y cada uno, por *diferente* que sea, estará en gran medida en sus manos; además, el aprendizaje de los jóvenes a menudo tiene un efecto multiplicador, no sólo en un sentido futuro, sino también en el presente, en la interacción de los jóvenes con la familia y con su entorno social cercano. El medio por el cual se transmitan las culturas indígenas son CDs interactivos, ya que la creciente difusión de los medios audiovisuales y de multimedia encuentran una rápida aceptación entre los jóvenes y sugieren que el CD interactivo es un medio particularmente adecuado para la transmisión de contenidos culturales, en los cuales es especialmente importante lo visual.

Por otra parte, el trabajo de investigación y registro de las culturas indígenas es un aporte a la recuperación de estas culturas, proceso en el que los pueblos indígenas necesitan cierto apoyo por ya no contar con todos los tradicionales espacios para la transmisión oral de su cultura. Al mismo tiempo, la presente medida es una contribución al ejercicio de sus derechos ciudadanos y colectivos, pues consideramos que para que este ejercicio sea viable y eficaz no es suficiente una buena legislación sino también y sobre todo un cambio de actitud hacia los pueblos indígenas en el resto de la población.

5. Los CDs interactivos

A finales del 2002 y principios del 2003, en el marco del Programa TIC Bolivia, (Tecnología de Información y Comunicación) APCOB ha producido el primer CD-Rom etno-educativo interactivo sobre el pueblo ayoreo (*El Mundo de los Ayoréode*). Desde el inicio, esta actividad fue ampliamente apoyada por docentes de varias unidades educativas de la ciudad de Santa Cruz. La primera versión del CD fue presentada a directivos, docentes y alumnos de varias unidades educativas, con el fin de validar su estructura y contenido, e introducir las modificaciones sugeridas. Después de la fase de validación del material en unidades educativas, APCOB ha continuado produciendo materiales multimedia sobre varios pueblos indígenas, concretamente sobre los pueblos chiquitano, isoseño-guaraní, gwarayo y sirionó. Y en la actualidad (2009) está realizando un CD interactivo sobre *El Mundo de los Aymara*, y además dos están en la fase de preparación: uno sobre los afro-bolivianos y el otro sobre el pueblo weenhayek.

La producción y la introducción de los CDs en centros escolares, forma parte de la Estrategia de Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) para el Sistema Educativo Boliviano, debido a que las producciones y la propuesta pedagógica de APCOB constituyen un aporte importante a la Reforma Educativa en lo que a interculturalidad se refiere. La propuesta de APCOB ha sido incluida en el Plan Operativo Multianual del Ministerio de Educación y actualmente el Ministerio está trabajando en la incorporación de los contenidos de los materiales etno-educativos producidos por APCOB en el currículo a nivel nacional, esto después de haber constatado que no existen materiales didácticos en el país para la educación intercultural dirigida a la población no indígena.⁷

El otro componente del proyecto consiste en la capacitación de docentes en el uso de los materiales multimedia producidos; esta capacitación, que abarca aspectos técnicos, pedagógicos y antropológicos, ha sido impartida hasta la fecha a 186 docentes de 27 unidades educativas del departamento de Santa Cruz. Para la inserción de los materiales en las unidades educativas se firmaron convenios tripartitos entre APCOB, el Servicio Departamental de Educación (SEDUCA) y cada una de las unidades educativas. Unos 10.000 alumnos han trabajado con los CDs interactivos, número que aumenta automáticamente cada año cuando nuevos alumnos llegan a la secundaria.

7 En 2008 se firmó un convenio entre el Ministerio de Educación (Mde) y APCOB que tiene como finalidad el compromiso del Mde de introducir los materiales de los CDs interactivos en el sistema escolar de Bolivia.

6. El CD interactivo

Proceso de elaboración de material sobre la historia y cultura de un pueblo indígena:

- a) *Investigación bibliográfica*: En base a la bibliografía disponible el antropólogo elabora un primer texto base, así como un guión preliminar para el material multimedia.
- b) *Investigación de campo*: El siguiente paso es la realización en el campo de un taller en cada una de las comunidades en las que se realice la mayor parte del trabajo de campo; en esta ocasión, se eligen dos promotores indígenas (una mujer y un hombre), que realizarán la recogida de información junto al antropólogo, incluida documentación mediante la toma de fotografías. Al final de la investigación de campo, se realizan las filmaciones etnográficas.
- c) *Elaboración del texto etnográfico*: En base a la investigación de campo se elabora el texto base final.
- d) *Adaptación del material*: El texto se adapta al formato CD y a las características de los usuarios. Adicionalmente se seleccionan las citas históricas, testimonios, cuentos y fotos que serán integrados en el CD. A continuación se elabora el glosario.
- e) *Producción del soporte audiovisual*: Paralelamente a la adaptación del texto se elaboran los guiones y se editan los videos.
- f) *Traducción y locución de testimonios*: Una persona indígena versada en la escritura de su lengua traduce los testimonios y hace la locución en este idioma. Asimismo, un locutor castellano hablante hace la locución en español.
- g) *Diseño*: El diseñador gráfico elabora el diseño del CD (cada CD tiene una "cara" propia).
- h) El pedagogo elabora los *proyectos pedagógicos* para los alumnos.
- i) *Producción*: El técnico multimedia realiza el montaje final del CD.

Proceso de elaboración de un CD sobre conceptos antropológicos:

- a) Investigación bibliográfica.
- b) Elaboración de textos.
- c) Selección de audiovisuales sobre aspectos de las culturas indígenas.
- d) Filmación y edición de videos.
- e) Selección de ilustraciones.
- f) Diseño y producción del CD.
- g) Revisión final.

Cada CD interactivo sobre un pueblo incluye:

- a) Textos centrales para cada tema.
- b) “Para Leer Más” (ampliación del texto central).
- c) Citas de fuentes históricas y Testimonios del pueblo.
- d) Cuentos.
- e) Videos.
- f) Galerías de fotografías temáticas.
- g) Glosario.
- h) Propuestas de actividades y proyectos a ser realizados por los alumnos.

Y uno de los aspectos centrales es la capacitación a docentes:

- a) Elaboración de una propuesta a corto plazo (piloto) y a mediano plazo para la capacitación de docentes en aspectos pedagógicos y antropológicos relacionados con la educación intercultural.
- b) Reuniones de concertación sobre las dos propuestas de capacitación con técnicos y directores del Ministerio de Educación.

7. Los contenidos de los CDs interactivos

A pesar de que en cada CD interactivo se presenta un pueblo indígena específico, diferente en idioma y cultura de otro, los CDs siguen un mismo esquema. Los capítulos grandes son: Temas Transversales, luego los capítulos: Historia, Ciclo de la Vida, Ciclo del Año, Ciclo del Día. Cada capítulo es subdividido según las características de un pueblo. Sin embargo se trata de mantener una línea uniforme para todos los CDs, quitando o aumentando –según el pueblo indígena– contenido. Vemos como ejemplo el CD interactivo de *El Mundo de los Mbía-Sirionó*:

Trasversal: ubicación y ecosistema.

Historia: nombre, idioma, tiempo antiguo, época colonial, contactos esporádicos, los sirionós vecinos. Explotación en haciendas, misión católica, escuela indígena Casarabe, misión evangélica: Ibiato, sociedad actual, territorio, organización.

Ciclo de la Vida: almas y sueños, abachekuaëä y kurukua, partos y cuidados, niñez y adolescencia, edad adulto, vejez y muerte.

Ciclo del Año: Economía, caza, pesca, recolección, agricultura, comercio, fiestas.

Ciclo del Día: Los cantos matutinos, alimentación, vivienda, vestimenta y adornos.

Cada capítulo y subcapítulo está presentado por un corto texto, que es el resumen del capítulo y no sobrepasa la parte interior de la pantalla del TV. Mediante *botones* se pueden activar como por ejemplo *leer más* que amplía la información para cada concepto, usando el formato PDF con el fin que la información sea ampliada. Además se pueden activar Testimonios (escritos y con audio, tanto en lengua española como en la lengua vernácula) o se pueden apreciar testimonios filmados y documentales que tienen una extensión entre 2 a 9 minutos. Se encuentran también galerías de fotos y capítulos pedagógicos para el docente, con el fin que se le facilite trabajar los contenidos del CD con el alumnado.

8. Algunos resultados del uso de los CDs interactivos en establecimientos escolares

Los trabajos de la “Educación en la interculturalidad” tiene como objetivo central: sensibilizar y fortalecer a las jóvenes generaciones en la idea de una Bolivia pluricultural y multiétnica, mediante el acercamiento a los pueblos de las tierras bajas del país.

El trabajo en Unidades Educativas se materializó en el año 2003, en el nivel medio de dos unidades educativas de la periferia de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Ya en el 2004 se amplió a tres más, pero con características diferentes de las anteriores pues pertenecían a sectores sociales medios y altos; en el año 2005 la muestra se amplía al área rural con la incorporación de una Unidad Educativa agropecuaria con población criolla e indígena. La gestión 2006 significó la incorporación de ocho Unidades Educativas más al proyecto, ampliando la cobertura a los municipios de Warnes, Montero, La Guardia, Concepción y San Ignacio. En el presente año se ha continuado con la incorporación de nuevos establecimientos, incluido dos Institutos de Formación Docente, uno en la ciudad Santa Cruz de la Sierra y el otro en el campo (Concepción de Ñuflo de Chávez).

En todas las Unidades Educativas sean públicas o privadas, del centro o de la periferia, la incorporación de estos materiales en el trabajo cotidiano fue inédito, dado que a pesar de contar con una ley de Educación que cuenta entre sus pilares a la educación intercultural, bien poco se tiene caminado en este terreno, especialmente en productos destinados a la sociedad urbana no indígena.

Lo que presentaremos ahora es apenas una muestra del impacto causado en docentes y alumnos de las instituciones educativas con las que hasta ahora trabajamos.

9. Sobre la práctica cotidiana de los docentes y la relación con sus alumnos

Las estrategias usadas en las Unidades Educativas fueron diferentes y en consonancia con las características de la institución; sin embargo, pese a ello todos los docentes coinciden en señalar que también ha sido un primer acercamiento a dos tipos de conocimiento: el tecnológico y el antropológico, aún para aquellos docentes de formación universitaria.

Igualmente los alumnos señalan que ha habido un cambio en la enseñanza de sus docentes a partir de este proyecto:

- Los docentes se han vuelto más pacientes, más tolerantes con nosotros y han dado todo de ellos para hacernos conocer sobre las culturas indígenas.
- La forma en que se organizaron está muy bien, porque vieron el momento adecuado para nosotros.
- Se desarrollaron en este proyecto más que en las otras materias y participan todos, e incluso pelean para participar sobre el proyecto.

A su vez, la opinión de los docentes acerca del proyecto es la siguiente:

- Yo he aprendido de experiencias de otros colegas y lo hago con todo gusto, a veces no hay tiempo, hay ciertas limitaciones, pero es mi área y me apasiona, por eso le ponemos ganas y podemos llevarlo adelante (al proyecto).
- Los alumnos aprendieron a trabajar por sí solos el material multimedia en las computadoras, y con mayor interés en la investigación, se adelantan al conocimiento.
- El proyecto permitió que los alumnos se identificaran con las culturas y las respetaran y valoraran. Los alumnos se relacionaron con las tecnologías aprendiendo el uso utilizándola como herramienta. Propuesta innovadora de investigación.
- Las computadoras son una herramienta innovadora para docentes y alumnos, demuestran mucho interés para aprender a manejarlas, las utilizan para la investigación.
- Un éxito fue ver como los chicos mejoraban en la lectura, lo hacían cada vez con mayor rapidez y comprensión, en cuanto al contenido [...], con los apoyos audiovisuales aprendieron a diferenciar cuales eran las características de cada etnia, sus vivencias, su forma de vestir, de organizarse y su territorio.
- En estos cuatro últimos años en la implementación se ha constatado que el docente es el alma del proyecto, por eso es necesario apoyarlos con capacitaciones, entregarles los CDs y darles los lineamientos metodológicos para la aplicación y de esta manera obtener mayor éxito.

- Gracias al proyecto hemos conseguido equipos para la Unidad Educativa, pero por sobre todo me gustó ver a mis profesores que con tres computadoras enseñaron en aulas de más de 45 alumnos. Mientras unos alumnos trabajaban en las máquinas, otros en grupos respondían las consignas y se involucraban tanto en el trabajo que como anécdota siempre cuento que en ocasión de la visita del Director Departamental de Educación a nuestro colegio, cuando entró al aula, los alumnos ni se percataron de su presencia porque estaban absortos en su trabajo. Gracias a las estrategias los alumnos pudieron llevar adelante el proyecto empezando el 2003. Yo les aseguro que si ahora les preguntan acerca de lo que aprendieron ellos les contestan, no se han olvidado de nada (Directora Tierras Nuevas).

10. Sobre la apreciación de los alumnos y alumnas acerca de los pueblos de tierras bajas

A continuación se consignan algunas apreciaciones al respecto a la interculturalidad, los pueblos indígenas y la discriminación vertidas por alumnos y alumnas de 4º de secundaria de las Unidades Educativas Tierras Nuevas El Carmen y José Malky:

- Los indígenas no tienen que reclamar sus derechos por que ya los tienen, por lo que tienen que luchar es porque se los haga respetar. Pienso que cada persona nace con sus derechos y sus deberes como ciudadano.
- La problemática de los indígenas se da y se tiene que tomar en cuenta ... tenemos que llamar a la sociedad a reflexionar, que no hay que buscar culpables, sino soluciones.
- Estamos conscientes de que hay grupos de poder que están haciendo mal y discriminando a los pueblos indígenas, pero también todos somos culpables por que estamos dejando que eso pase.
- La sociedad a veces no tiene conocimiento si existen estas etnias, hay mucha gente por ejemplo en Santa Cruz, en el resto del departamento no tienen idea, no tienen noción quienes son los ayoréode, quienes los guaraníes. No los conocen y por eso los discriminan, no se puede discriminar algo que no se conoce, por eso no se los toman en cuenta, no forman parte de la sociedad...
- Muchos indígenas vienen acá -a Santa Cruz- a buscar un medio de vida diferente para sobrevivir y cuando llegan acá y los reciben con el rechazo, la forma en que los ignoran en las calles.
- No conocemos a nuestras raíces, de eso tiene que estar encargada la educación y el gobierno, de enseñarte quienes fueron tus ancestros, y si no te enseñan están discriminando a la gente, desde ahí comenzaría la discriminación.

- Todos estamos conscientes de que hay discriminación.
- ... en el banquillo de los acusados puedo poner al desconocimiento que es la causa de la discriminación.
- Discriminamos a los pobres, a los desconocidos, a los diferentes, ... o aceptamos personas diferentes a nosotros ... a veces discriminamos porque se siente que es inferior, se los ve sucios, hay mucha discriminación en Santa Cruz a los collas, a lo raro a lo extraño... hay mucho.
- Más antes de que yo conozca a los ayoréode, aparte de que los ignoraba tuvo que llegar el proyecto a mi escuela para que yo los valore, tuvo que llegar para que yo los sienta míos digamos, ... yo creo que debería haber esos mismos proyectos en otro lugar, por ejemplo en La Paz, Oruro,... para así conocer más de lo nuestro y de ahí valorarlos ... creo que si conociéramos todas las etnias los sabríamos valorar.
- En nuestro colegio empezamos desde lo universal, las culturas de afuera y recién en los últimos años tomamos en cuenta a nuestra cultura, deberíamos partir más bien al revés, comenzar de nuestras culturas y terminar en la universal.
- El cambio de la mirada hacia el otro comienza por conocernos a nosotros.
- El proyecto es una nueva forma de ver a las personas.

11. Conclusiones

Esta propuesta piloto en las unidades educativas ha significado un gran desafío para APCOB. Los impactos del uso de los CDs interactivos en dichas instituciones educativas superaron las expectativas, en especial aquéllas relacionadas con las opiniones de los alumnos sobre las etnias del propio territorio en el que ellos y ellas habitan.

Aún queda mucho por hacer en especial en lo pedagógico, puesto que esta propuesta también apunta a cambiar las prácticas pedagógicas, favoreciendo que los docentes promuevan en sus alumnos y alumnas un pensamiento más crítico y creativo. Para ello también es necesario que sean los mismos docentes que pongan en entredicho sus percepciones y formas de trabajo.

Para los antropólogos, los comunicadores y técnicos en multimedia, cineastas y pedagogos se ha abierto un amplio campo de trabajo que tiene como fin coadyuvar a un entendimiento entre diferentes pueblos con culturas diferentes.

Consciente de esta labor positiva, el actual gobierno de Bolivia, introduce los CDs interactivos en todas las escuelas de Bolivia. Esperamos poder producir en los años que vienen más CDs interactivos.

Materiales utilizados

Archivos de APCOB, Programa Interculturalidad, dirigida por Gudrun Birk:

Proyectos de Interculturalidad. Varios proyectos de los años 2003 hasta 2009. Documentos Internos elaborados por Gudrun Birk.

Documentales:

Michael Hegglin: *Der elektronische Pfad*. Zürich 2004 (37 minutos; versión inglés y español de APCOB: *El Sendero Electrónico*).

Educación Intercultural. Santa Cruz de la Sierra 2004 (10 minutos).

Tecnología de información y comunicación en Bolivia. Santa Cruz 2004 (32 minutos).

El carrito del futuro (2006), Santa Cruz de la Sierra (32 minutos).

II.

NATURALEZA, CULTURA Y DESAROLLO

Hans-Dieter Ölschleger

Mensch, Natur und Kultur. Bemerkungen zu den “politischen Ökologien”

“Ökologe ist fortan im Grenzfall jedermann [...]”.Enzensberger (1973: 2)

1. Anstelle eines Vorworts: Persönliches

Die Ethnologie¹ ist einen langen Weg gegangen, seitdem ich zum ersten Mal ernsthaft mit ihr in Berührung gekommen bin – und es war Erwin Frank, der mir gezeigt hat, welch faszinierendes Feld die Ethnologie doch sein kann. Und es begann alles mit einer Streichholzdose ...

Der studentische Tutor Erwin Frank (6. Semester) hob besagte Streichholzdose in die Höhe und ließ sie auf den Tisch fallen. Dann fragte er, was wir denn nun eben gesehen hätten. Wir, das waren etwa ein halbes Dutzend Studienanfänger am Seminar für Völkerkunde der Universität Bonn im Wintersemester 1973/74, die das Tutorium zur “Einführung in die Ethnologie” besuchten und sich dort einen ersten Überblick über fremde Länder und fremde Sitten erhofften, dann aber in den Genuss einer ziemlich einfachen, aber doch zum Nachdenken anregenden Hinführung zur Theorie einer materialistischen Wissenschaft menschlicher Kulturen kamen, nämlich der Kulturökologie. (Für den neugierigen Leser: Die fallende Streichholzdose sollte uns das Prinzip der Erklärung durch eine Naturgesetzlichkeit und die vorliegenden Rahmenbedingungen verdeutlichen.) Auf jeden Fall wurde während dieses ersten Semesters meine Vorstellung von und meine Einstellung gegenüber der Ethnologie entscheidend und nachhaltig geprägt. Auch heute noch bin ich ein Anhänger der von Erwin Frank so vehement vertretenen kulturmaterialistischen Sicht, auch wenn sich mittlerweile viel in den Kultur- und Sozialwissenschaften weiterentwickelt hat. Nichts davon war für mich bisher Anlass, den Versuch aufzugeben, die materiellen Grundlagen menschlichen Lebens in ihrem systemischen Zusammenhang mit den mannigfachen Formen menschlicher Kultur verstehen und damit zur Erklärung menschlicher

1 Im folgenden Text werde ich den Begriff “Ethnologie” gebrauchen und darunter auch die *cultural anthropology*, die *social anthropology* und was es sonst noch für Bezeichnungen für unsere Wissenschaft gibt, verwenden. Ich bin mir durchaus der Tatsache bewusst, dass es hier Unterschiede gibt, diese scheinen im hier behandelten Kontext irrelevant zu sein.

Kulturgeschichte beitragen zu wollen. Die auf jenes erste Semester folgenden Jahre (es waren nicht wenige – wir hatten damals entschieden mehr Zeit zum Studium als die Bachelor-Studenten von heute – und ich habe keines meiner vielen Semester bis zum Magister bereut) waren geprägt von endlosen Diskussionen im Seminar und am Bier-tisch, von viel Lesen und viel Arbeit – immer im engsten Kontakt und fruchtbarsten Austausch mit Freunden, darunter mittlerweile auch Erwin. Und wenn mich meine berufliche Laufbahn dann auch von der klassischen Ethnologie weggeführt hat – zu-erst zum Studium der Minderheiten in Japan und von dort zur modernen japanischen Gesellschaft selbst – so ist das seinerzeit von Erwin Frank erweckte Interesse an der Betrachtung der Interaktion zwischen Mensch, Kultur und Natur immer noch so lebendig in mir, wie es auch für das wissenschaftliche Arbeiten Erwin Franks bestimmend war. Wenn ich im folgenden Text versuche, die Entwicklung zu beschreiben, die das kulturökologische Denken für mich in den letzten Jahrzehnten genommen hat, dann will ich damit nichts weiter machen, als meine Dankbarkeit gegenüber Erwin Frank zum Ausdruck zu bringen und vielleicht ein kleines bisschen dazu beizutragen, dass sein Anliegen nicht untergeht.

2. Einleitende Bemerkungen

At the end of the 20th century, the question of nature remains unsolved in any modern social or epistemological order. By this I mean not only modern people's inability to find ways of dealing with nature without destroying it but the fact that the answers given to "the question of nature" by modern forms of knowledge – from the natural to the human sciences – have proven insufficient to the task, despite the remarkable leap forward they seem to have taken in recent decades.

In den mehr als zehn Jahren, seit Escobar (1999: 1) diese Zeilen formuliert hat, hat sich an der beschriebenen Situation nichts geändert – und wenn doch, dann eher zum Negativen.

Das ist umso erstaunlicher, als in den letzten Jahrzehnten das Interesse am ökologischen Gedanken – nicht zuletzt natürlich durch eine Reihe spektakulärer Umweltkatastrophen – drastisch gestiegen ist. Und das hat sich auch in der Entwicklung der Sozial- und Humanwissenschaften manifestiert.² Dadurch kommt es zu einer Diversifizierung der Ansätze, der Theorien und entsprechend der Methoden, die bei der Untersuchung der Beziehung Kultur–Gesellschaft–Natur zum Tragen kommen. Nichts wäre aber falscher als anzunehmen, dass sich die Dringlichkeit der ökologischen

2 Nur am Rande sei vermerkt, dass sich die ökologische Betrachtungsweise mittlerweile sogar – wenn auch noch zögerlich – in den Studien zur ostasiatischen Geschichte, Archäologie und Ethnologie durchzusetzen beginnt (vgl. dazu Totman 2004: 181).

Überlegungen in der Öffentlichkeit in vermehrten Anstrengungen der Wissenschaftler niedergeschlagen hätte, zu einer einheitlichen Theorie des Verhältnisses Mensch-Natur in all seinen Aspekten zu gelangen.

Es geht im Folgenden um das Verhältnis von Mensch, Kultur und Natur/Umwelt, das nicht erst mit der Ethnologie in den Mittelpunkt wissenschaftlichen Interesses getreten ist. Was uns hier interessiert, sind allerdings nur einige neuere Entwicklungen, die wir unter den Begriffen "politische Ökologie" oder auch "ökologische Anthropologie" in der ethnologischen Theorienbildung zusammenfassen können, und die sich oft als Nachfolger der "Kulturökologie" begreifen. Um es deutlich zu sagen: Hier wird also besonders die akademische Disziplin der Ethnologie betrachtet. Das geschieht zum ersten, weil es genau diese Disziplin ist, die sich umfassend der Erforschung auch des Verhältnisses Mensch-Natur widmet, zum zweiten aber, weil viele Autoren gerade von hier, wiederum genauer gesagt von den Bereichen der Kulturökologie und der ökologischen Anthropologie, die maßgeblichen Einflüsse bei der Herausbildung der politischen Ökologie ausgehen sehen. Zum dritten gehen viele Wissenschaftler mittlerweile davon aus, dass die bisherige Behandlung der Mensch-Natur-Problematik immer auf einen Dualismus zwischen diesen beiden Elementen hinausgelaufen sei, dass es sich mittlerweile aber gezeigt habe, dass die hier konstruierte Dichotomie grundlegend falsch und eine Wiederzusammenführung notwendig sei. Hierbei komme der Ethnologie eine besondere Rolle zu (Little 1999: 257).

Wie wir noch sehen werden, gibt es die politische Ökologie als einheitliche wissenschaftliche Richtung oder Ansatz – oder was der Benennungen noch mehr sind – nicht. Hinter diesem Begriff verbirgt sich vielmehr eine Vielzahl unterschiedlicher Konzepte aus ebenso vielen unterschiedlichen Wissenschaften.

Caveat lector: Zwei Vorbemerkungen seien mir allerdings noch erlaubt:

Zum ersten möchte ich hier in keiner Weise in den uralten Streit (Diskussion kann man das nach den Erkenntnissen von Frank (1993: 354ff.) nicht nennen, da zwischen den beteiligten Parteien noch nicht einmal Einigung über die Natur eines "Argumentes" besteht) zwischen den alternativen Untersuchungs-Traditionen des Kultur-Materialismus und des Strukturalismus eingreifen (vgl. dazu Frank 1993). Es geht lediglich um neuere Entwicklungen innerhalb der kultur-materialistischen Tradition, die sich – ausgehend auch von der "traditionellen" Kulturökologie – in der Entwicklung neuer theoretischer und methodischer Überlegungen im Zusammenhang mit den verschiedenen Ausrichtungen der politischen Ökologie manifestieren.

Zum zweiten kann es nicht darum gehen, einen umfassenden Überblick über die Entstehung und den heutigen Zustand der politischen Ökologie in all ihren Facetten und darüber hinaus in ihrem Verhältnis zur "traditionellen" Kulturökologie zu geben. Es sollen nur einige Charakteristika der politischen Ökologie und ihrer Geschichte

punktuell und streiflichtartig behandelt und in ihrer Bedeutung für das ethnologische Streben nach Klärung des Mensch-Natur-Verhältnisses evaluiert werden. Dies geschieht nicht zuletzt deswegen, weil gezeigt werden soll, dass das eigentliche Anliegen von Erwin Frank, nämlich eine kulturmaterialistische Theorie der Mensch-Umwelt-Beziehungen, bei seinen Schülern nicht in Vergessenheit geraten ist.

3. Natur und Kultur als Untersuchungsfeld der Ethnologie

Keine andere Spezies hat sich im Verlaufe einer so kurzen Geschichte über so viele verschiedene Regionen der Erde verteilt (und damit auch über unterschiedliche Umwelten) wie der Mensch. Er musste sich an jede dieser Umwelten anpassen. Und er hat das getan – nicht durch seine genetische Aufmachung, sondern durch seine Kultur.³ Der Mensch, und das bezieht auch seinen Körper mit ein, seine Kultur und die Umwelt sind dabei systematische Beziehungen eingegangen.

Wie oben schon erwähnt, ist das Interesse am Verhältnis von Mensch, Kultur und Umwelt nicht erst mit der Entwicklung einer wissenschaftlich zu nennenden Ethnologie entstanden. Bereits Griechen, Römer und muslimische Araber haben über diesen Zusammenhang mehr oder weniger phantasievolle Theorien aufgestellt.

Auch bei Karl Marx wird der Natur eine nicht unbedeutende Rolle zugeschrieben, wie die beiden folgenden Zitate zeigen sollen (und es ließen sich ohne Schwierigkeiten weitere Belegstellen aus dem umfangreichen Werk von Marx hier anführen):

Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte *Lebensweise* derselben (Marx 1969: 21).

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt (Marx 1961: 8-9).

3 Unter "Kultur" wird hier im klassischen ethnologischen Sinne verstanden: "Cultur oder Civilisation im weitesten ethnographischen Sinn ist jener Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und alle übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat" (Tylor 1873: 1).

Trotz dieser eindeutigen Aussagen ist es allerdings in der Folge weder in Bezug auf die Interpretation der auf beiden Seiten wahrgenommenen ökologischen Krise noch auf die Notwendigkeiten politischen Handelns zu ihrer Behebung zu einer Annäherung linker und "grüner" Vorstellungen gekommen (Benton 1989: 51). Auch das ist ein Indiz dafür, dass sich solche ökologischen Überzeugungen in viele – manchmal diametral entgegengesetzte – politische Grundüberzeugungen einbinden lassen und das traditionelle politische Schema von "Links" und "Rechts" zunehmend obsolet wird.

Die soziale Bedeutung der Natur (oder auch die Art der Konzeptionalisierung der Natur) hat sich durch die Entwicklungen des letzten Jahrhunderts drastisch geändert. Die Natur wird zum einen als grundsätzlich unterschiedlich vom Menschen gesehen, zum anderen schwebt sie in immer größerer Gefahr, durch menschliches Tun vernichtet zu werden – mit fatalen Folgen für die menschliche Existenz selbst. Das hat der Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Umwelt eine neue, weitaus größere Bedeutung gegeben, als es bisher je der Fall war.

This present-day fear for the global future is a recent development for good reason: over the past century or so industrialization has enhanced spectacularly the human capacity to manipulate, fabricate, exploit, and destroy not merely other humans but much of the entire earthly biosystem. It is easy to imagine, therefore, that the story of human-environmental relations, whether viewed as progress or as unbalancing and ecological impoverishment, merits our attention only as evinced in recent decades.

In fact, however, the story of that relationship traces back through pre-industrial millennia [...] (Totman 2004: xi).

Um Totman zu berichtigen: Die Geschichte dieses Verhältnisses reicht zurück bis an den Beginn menschlicher Geschichte, wann immer dieser gesetzt werden kann, und noch weiter zurück, denn nur durch dieses Verhältnis kann überhaupt erklärt werden, wie es zur Menschwerdung kam. Dadurch wird die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Mensch-Umwelt-Verhältnis zur notwendigen Aufgabe für die Archäologie, Ethnologie und auch die Soziologie (um hier nur die wichtigsten Disziplinen zu nennen), und das über jede politische Anstrengung hinaus, das (vermeintlich gefährdete) Überleben der Menschheit zu sichern, wie wir sie in vielen polit-ökologischen Ansätzen feststellen können.

Im Folgenden werde ich versuchen, einen kurzen Überblick über einige Facetten eben dieser Beschäftigung mit der Mensch-Natur-Problematik zumindest von ethnologischer Perspektive aus zu geben und auf einige neue Entwicklungen in diesem Zusammenhang einzugehen.

4. Die US-amerikanische *cultural anthropology* vor 1930⁴

Die US-amerikanische *cultural anthropology* ist in ihrer Entwicklung entscheidend durch Franz Boas geprägt worden. Charakteristisch für seine ethnologische Arbeit sind zum einen die methodologische Präzision und kritische Objektivität, die er während seines naturwissenschaftlichen Studiums erworben hat. Zum anderen unterliegt er frühzeitig Einflüssen der damals in Deutschland vorherrschenden philosophischen Richtung des Neu-Kantianismus und der Lebensphilosophie.

Zumindest bei den frühen Werken von Boas zeigt sich der Einfluss, den die naturwissenschaftliche Ausbildung und die damit verbundene Suche nach Gesetzmäßigkeiten in seinem Denken hinterlassen haben – ebenso wie bei den Evolutionisten, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Ethnologie zumindest im anglophonen Raum dominieren. Allerdings richtet Boas scharfe Angriffe gegen die komparative Methode,⁵ deren Vertretern er vorzeitige Verallgemeinerung auf unzureichender Datenbasis vorwirft. Er fordert demgegenüber die genauest mögliche Erforschung jeder Gesellschaft in ihrem historischen Kontext. Erst nach dem Gewinnen ausreichenden Datenmaterials möge man zur Formulierung von Verallgemeinerungen schreiten.

Allerdings wird dieses nomothetische Wissenschaftsverständnis im Verlaufe der akademischen Karriere von Franz Boas immer weiter von einem ideographischen zurückgedrängt. Schließlich leugnet er das Vorhandensein von Gesetzen oder zumindest Regelmäßigkeiten in der Kulturgeschichte überhaupt. Boas führt jetzt die Gemeinsamkeiten, die man in verschiedenen Kulturen feststellen kann, auf die Struktur des menschlichen Geistes zurück. Die Welt der Phänomene, die sich den menschlichen Sinnen bietet, ist ein Kontinuum, in das erst durch unbewusste Prozesse der Kategorisierung Ordnung und System gebracht werden. Diese Kategorien reflektieren zwar allgemein-menschliche psychische Vorgänge, unterscheiden sich jedoch von Kultur zu Kultur. Einmal aufgestellt, bilden sie praktisch einen Filter, durch den alle neuen Erfahrungen des Menschen passieren müssen, bevor sie assimiliert werden können (und das gilt auch für neue Kulturelemente). Die Integration von Kultur wird somit zu einem psychologischen Phänomen, das sich aus geistigen Prozessen des Menschen ergibt und nicht auf externen Faktoren gründet. Diese Integration lässt sich am besten

4 Die folgenden Ausführungen finden sich detaillierter bei Harris (1969: 250ff.).

5 Die vergleichende Methode der Evolutionisten basiert auf der Annahme, dass die zeitgenössischen Kulturen Ähnlichkeiten aufweisen mit jenen, die im Verlaufe der Menschheitsgeschichte verschwunden sind. Gelingt es nun, die unterschiedlichen existenten Gesellschaften in einer Reihenfolge wachsenden Alters anzuordnen, hat man ein Spiegelbild menschlicher Kulturgeschichte. Allerdings geschieht die Einordnung einzelner Fälle logisch-deduktiv: man geht davon aus, dass die einfacheren Formen kultureller Phänomene die älteren sind.

in Begriffen wie "Thema", "Stil" oder "Pattern" fassen, nicht aber in "System" oder "Struktur". Kulturentwicklung wird damit zu einem Prozess, der durch die Zufälligkeiten von Kulturkontakten und Diffusion charakterisiert ist – und Kultur wird zu einem Flickenteppich. Das ist – ich hoffe nicht ins Unverständliche verkürzt – die theoretische Position des sogenannten Historischen Partikularismus, der die US-amerikanische Kulturanthropologie lange Zeit dominierte.

Es kommt aber dann die Zeit, in denen eine solche Sicht der Dinge den Schülern von Franz Boas nicht mehr genügt. Die theoretische Durchdringung des Datenmaterials wird ihnen selbst überlassen, ihr Lehrer hat ihnen da keine Hilfestellung gegeben. Und der Prozess der Erarbeitung einer theoretischen Grundlage geschieht bei den Schülern unter unterschiedlichen Aspekten. Jeder greift andere Anregungen auf, die sich in der langen Geschichte des Boas'schen Denkens finden lassen (für die Japanologen interessant: Ruth Benedict!).

Einer der Schüler, der für die Entwicklung der ökologischen Anthropologie wichtig wird, ist Alfred L. Kroeber. Zu seinen Werken (übrigens mehr als 500) gehört ein Buch, in dem er auf die Übereinstimmungen zwischen den Kulturrealen Nordamerikas und den durch gemeinsame ökologische Bedingungen gekennzeichneten natürlichen Regionen hinweist (Kroeber 1939). Und zu diesem Zeitpunkt betritt Julian H. Steward die Bühne der Kulturanthropologie, der ein Schüler von Kroeber ist und auch von Carl Sauer, dem wohl einflussreichsten Geographen seiner Zeit.

Bei seinem Versuch, die unbefriedigende Sicht der Boas'schen theoretischen Position zu überwinden, schlägt Steward sich auf die Seite eines kulturellen Materialismus (der noch eine Reihe weiterer Ausprägungen entwickelt, die uns hier aber nicht zu interessieren haben). Er schreibt, dass die Akzeptanz oder auch die Ablehnung von Kulturelementen immer abhängig sei von lokalen Möglichkeiten. Und diese "Möglichkeiten" sind – um nur ein frühes Zitat zu nennen, in dem er explizit die bis dahin in weiten Teilen der US-amerikanischen Kulturanthropologie übliche Erklärung von Kulturentwicklung durch Diffusion eingeht:

[...] a function of the local ecology, that is, the interaction of environment, exploitative devices, and socioeconomic habits. In each case, the exigencies of making a living in a given environment with a specific set of devices and methods for obtaining, transporting, and preparing food and other essential goods set limits to the dispersal or grouping of the people and to the composition of settlements, and it strongly influenced many of their modes of behavior (Steward 1949: 674).

Hier wird in ersten Umrissen eine theoretische Position greifbar, die unter dem Namen "Kulturökologie" in den Vereinigten Staaten während der nächsten Jahrzehnte einige Prominenz gewinnen sollte.

5. Die Kulturökologie

Grundlegend für die theoretischen Positionen der Kulturökologie ist die Annahme, dass jedes Lebewesen Bedürfnisse hat wie z.B. die nach Nahrung und Schutz vor Gefahren, deren Befriedigung unabdingbar für die Fortsetzung der physischen Existenz und die Reproduktion des genetischen Bestandes ist. Die Umwelt, die Summe externer Faktoren, die auf ein Lebewesen einwirken und mit denen es interagiert, bietet die Möglichkeiten zu eben dieser Befriedigung. Um im Konkurrenzkampf mit Angehörigen der eigenen und anderer Spezies bestehen zu können, muss ein Lebewesen an die Faktoren seiner Umwelt angepasst sein. Nur so sind effiziente Ausbeutung der Ressourcen und ein Schutz vor den Gefahren der Umwelt möglich. Der Mensch bildet hier keine Ausnahme. Ein wichtiger Unterschied allerdings kommt hier zum Tragen: Alle anderen Spezies passen sich hauptsächlich durch die genetische Weitergabe unterschiedlicher Körpermerkmale und von Verhaltensweisen an, auf die die natürliche Selektion einwirkt. Die Anpassung des Menschen an die Umweltbedingungen hingegen geschieht vor allem durch kulturelle Verhaltensweisen, also extrasomatisch. Oder um es mit den Worten von Julian H. Steward selbst zu sagen:

Cultural ecology differs from human and social ecology in seeking to explain the origin of particular cultural features and patterns which characterize different areas rather than to derive general principles applicable to any cultural-environmental situation (Steward 1955: 36).

Der Kulturökologe versucht also, den Ursprung besonderer Merkmale und Kulturmuster in unterschiedlichen natürlichen Umwelten zu erklären. Keinesfalls geht es ihm um generelle Prinzipien, die die Kulturentwicklung im Zusammenspiel Mensch, Kultur und Umwelt betreffen.

Allerdings ist nicht jedes Kulturelement in gleicher Weise mit der Umwelt verbunden. Steward entwickelt dazu das Konzept des *cultural core*. Hinter diesem Begriff verbirgt sich eine Einteilung der Kultur einer Population von Menschen in eine Kerngruppe von Elementen, die in enger Beziehung zu Subsistenz- und Wirtschaftsaktivitäten stehen, und in eine weitere Gruppe, deren Elemente eher peripher sind. Lassen wir wiederum Steward (1955: 37) zu Wort kommen:

[...] cultural core [...] the constellation of features which are most [...] closely related to subsistence activities and economic arrangements. The core includes such social, political, and religious patterns as are empirically determined to be closely connected with these arrangements.

Allerdings hat es sich im Verlauf der Zeit gezeigt, dass die Kulturökologie für die Untersuchung komplexerer Gesellschaft weniger gut – wenn nicht: gar nicht – geeignet

war. Das zugrunde gelegte Bild des Ökosystems ging von sich selbst regulierenden Gleichgewichtszuständen zwischen den einzelnen Komponenten aus. Dadurch hatte es große Attraktivität für Ethnologen und Kulturgeographen, die damit das komplexe Zusammenspiel im Verhältnis Mensch-Umwelt in den Griff zu bekommen hofften. Was man aber übersah, war die Tatsache, dass selbst vermeintlich autark lebende Populationen wie die Buschleute in der Kalahari oder die verschiedenen Gruppen in Neu Guinea längst Bestandteile einer "globalen Zirkulation von Waren und Arbeit" (Neumann 2005: 20) geworden waren. Was für viele Beobachter aussah wie der authentisch-ursprüngliche Zustand einer Gesellschaft (vor allem dann, wenn man das so sehen wollte), war oft genug nichts weiter als eine Marginalisierung durch andere Bevölkerungsgruppen, ein Zurückdrängen in unwirtlichere Gebiete. Und das machte natürlich alle Hoffnung zunichte, hier ein ungestörtes Ökosystem zu finden und untersuchen zu können. Externer Druck hatte also längst schon das Verhältnis Mensch-Umwelt verändert, und das oft zu Ungunsten der betroffenen Population.

Dazu kamen im Laufe der Zeit eine ganze Reihe anderer Kritikpunkte, die von verschiedensten Richtungen gegen eine zu stark vereinfachende Sichtweise ins Feld geführt wurden, ebenso wie das schon erwähnte Aufkommen des ökologischen Gedankens in der Öffentlichkeit und in der Politik einen zunehmenden Einfluss auf die wissenschaftliche Überlegungen in Bezug auf das Verhältnis Mensch-Natur ausübten.

6. Die politische(n) Ökologie(n)

Einen wichtigen Grund für die Notwendigkeit der Ausweitung einer ökologisch ausgerichteten Ethnologie (egal wie sie sich nennt) nennt Townsend (2009: 101):

Humans have now affected all of the biosphere, so that there is nowhere to go [...] to escape the effects of technologies such as pesticides. Anthropologists themselves have enlarged their frame of reference to encompass global processes.

Ethnologie reagiert hier also auf die Globalisierung – genauer gesagt auf die Erkenntnis eines umfassenden Weltsystems ökonomischer, sozialer und politischer Zusammenhänge. Hier sei als Beispiel für die Rekonstruktion eines solchen Systems Wallerstein (1974) genannt, ebenso wie Überlegungen zur Struktur der Moderne und der Modernisierung, die davon ausgehen, dass – wie eben schon kurz erwähnt – es seit geraumer Zeit keine kulturellen Isolate mehr gegeben hat, die dem Ideal der immer wieder gesuchten ethnographischen Authentizität entsprechen könnten (wenn es sie denn je gegeben hat). Sollte man nun anerkennen, dass dieser umfassende Zusammenhang viel älter ist, als die Ethnologen bisher angenommen haben, muss sich dies auch in einer Weiterentwicklung der "traditionellen" Kulturökologie niederschlagen.

Ein gewichtiger Kritikpunkt kam aus den Reihen der naturwissenschaftlichen Ökologen, die darauf hinwiesen, dass die Vorstellungen von ökologischen Zusammenhängen, die der Kulturökologie zugrunde liegen, nicht den neuesten Erkenntnissen der Naturwissenschaften entsprächen. Spätestens mit dem Aufkommen der sogenannten "new ecology" und der darin enthaltenen Kritik an älteren Konzepten (etwa der Vorstellung eines ökologischen Gleichgewichts oder des Ökosystems) ist deutlich geworden, dass die Kulturökologie Steward'scher Prägung einer dringenden Überarbeitung bedarf (vgl. dazu Scoones 1999).

Aufgrund dieser theoretischen Defizite ist die Kulturökologie letztlich nicht mehr in der Lage, Aussagen zu machen, etwa über die Mensch-Kultur-Natur-Beziehungen in der modernen Welt oder etwa über die ökologischen Probleme in den Ländern der sogenannten "Dritten Welt" - Probleme, die nur zu verstehen und zu erklären sind, wenn man die systemischen Beziehungen zur Ersten bzw. Zweiten Welt und die darin enthaltenen Machtunterschiede mit in die Gleichung einbezieht. Glaeser (1989: 14) bringt das auf den Punkt, wenn er - wie im folgenden Zitat - humanökologische Modelle als "Komplexmodelle" bezeichnet.

[...] Die Steuerung menschlicher Gesellschaften einschließlich ihrer Umweltinteraktionen erfolgt über politische, ökonomische und soziale Mechanismen [...]. Humanökologische Modelle sind daher Komplexmodelle, die bisher vorwiegend in vorindustriellen Gesellschaften untersucht worden sind. Im gegenwärtigen Rahmen stehen Industriegesellschaften und ihre humanökologische Steuerbarkeit in den verschiedenen Politikbereichen im Vordergrund (Glaeser 1989: 14).

Es folgt, dass die Modelle der Kulturökologie aus einer Reihe von Gründen zu "unkomplex" waren, um auf die moderne Welt angewendet werden zu können, was aber nunmehr auch durch das Aufkommen des ökologischen Gedankens in der Politik und der grünen Bewegungen in der Öffentlichkeit von der Wissenschaft gefordert wurde. Diese Überlegungen schließlich - um es etwas verkürzt darzustellen - waren die Grundlage für die Entwicklungen der politischen Ökologie. Aber was verbirgt sich denn nun hinter der Bezeichnung "politische Ökologie"?

Wie ich bereits in den einführenden Bemerkungen geschrieben habe, gibt es bis heute keine paradigmatische Einigung darüber, was denn nun "politische Ökologie" sei, was ihr legitimes Forschungsfeld darstelle und wie sie dabei vorzugehen habe. Wenn man die Themen betrachtet, die in den letzten Jahren im Rahmen eines Ansatzes behandelt worden sind, der sich selbst als "politische Ökologie" versteht, dann wird die erwähnte Vielfalt schnell deutlich. Man sieht hier doch recht unterschiedliche Phänomene, die in einen Zusammenhang mit "politischer Ökonomie" gebracht werden. Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist natürlich: Verbinden all diese Autoren wirklich etwas Gleiches in ihrem Gebrauch von "politischer Ökologie"? Und

die Antwort, die man darauf geben muss, lautet schlichtweg: "Nein". Es gibt vielmehr – und da sind sich alle Autoren einig – signifikante Unterschiede im Gebrauch des Begriffs, teilweise so signifikant, dass kaum Übereinstimmungen im jeweiligen Gebrauch zu finden sind (Neumann 2005: 3).

Betrachten wir einmal kurz die wichtigsten Ansätze, die wir hier finden, wobei wir allerdings dann einige für unseren Zusammenhang ausklammern können:

- Ein Ansatz betont die Bedeutung von Örtlichkeit für die politische Geographie; ein mögliches Thema wäre hier die Rolle, die lokale ökologische Gegebenheiten für die Politik spielen könnten. Ein damit zusammenhängender Ansatz wendet die Prinzipien der Ökologie auf die Durchführung von Politik an – entweder metaphorisch oder in dem Sinne, dass ökologische Gegebenheiten die Grundlage und unter Umständen auch einschränkende Bedingungen für das politische Tun darstellen.
- Ein Ansatz bezieht sich auf politische Bewegungen, die die besondere Bedeutung der Umwelt für den Menschen und sein Überleben betonen. Im kontinentaleuropäischen Kontext sind das die Grünen (früher auch als ökologische Bewegungen bekannt). Politische Ökologie in diesem Zusammenhang ist eine liberale politische Bewegung, die auf einer (manchmal sogar rückwärts gewandten) Reaktion auf Industrialisierung und Modernität (zumindest im industriegesellschaftlich geprägten Sinne) basiert. (Das ist übrigens die "politische Ökologie", gegen die sich die Kritik Enzensbergers im *Kursbuch* richtet).⁶
- Eine besondere Bedeutung wird der politischen Ökologie in der Untersuchung von Prozessen ökologischer Entwicklung (und hier wiederum bei Prozessen ökologischer Degradation) zugesprochen. Das postuliert u.a. Bryant immer wieder in seinen Publikationen, z.B. hier (Bryant & Bailey 1997: xi):

This field [politische Ökologie] originated in the 1970s, but its real expansion occurred in the 1980s and 1990s. Today, political ecology is a leading source of innovative research on Third World environmental issues.

Allerdings kommen auch diese Autoren nicht umhin, den immer noch beklagenswerten Zustand dieses Ansatzes zu kommentieren:

⁶ Enzensberger sieht als zentral für die Argumentation der grünen Bewegung den Gedanken, dass "[d]ie industrialisierten Gesellschaften der Erde [...] ökologische Widersprüche [produzieren], die in absehbarer Zeit zu ihrem eigenen Zusammenbruch führen müssen" (Enzensberger 1973: 2). Den grundlegenden Mangel des "grünen Denkens" sieht Enzensberger nun darin, dass die vorgeschlagenen Mittel zur Abwendung des Unheils jedwede Einsicht in die Mechanismen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens vermissen lassen (Einsichten, die Enzensberger natürlich im marxistischen Theoriegebäude findet).

Surprisingly, there is no single book that pulls together the key analytical themes of the field. Rather, the student of Third World political ecology has been forced up until now to seek out a variety of books that address aspects of the subject only [...].

- Die Bewegung der Grünen in Frankreich hat einen etwas anderen Weg genommen und das vor allem durch René Dumont (vgl. etwa Dumont 1974 und Dumont & Cohen 1980 aus einer Vielzahl von relevanten Publikationen). Dumont war geprägt durch ein sozialistisches Verständnis von Gesellschaft sowie durch seine Erfahrung als landwirtschaftlicher Berater in Ländern der Dritten Welt. In Frankreich betonten die Grünen entsprechend soziale Gerechtigkeit, wandten sich gegen soziale Ungleichheiten und waren sensibel gegenüber einem globalen Nord-Süd-Verhältnis, das durch starke Machtunterschiede geprägt war. Hier finden wir also etwas, was viele Ansätze in der politischen Ökonomie ausmacht, nämlich die Betonung von Macht und ungleichen Machtstrukturen, die sich im Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt prägend niederschlagen.

Aber damit wollen wir jetzt zu zwei Ansätzen kommen, die unserem Unterfangen, die Beziehungen zwischen Mensch, Kultur und Natur zu erforschen, entsprechen:

- Zum einen ist das eine politische Ökologie, die in den 1980er Jahren in den anglophonen Ländern als wissenschaftliches Feld entstanden ist. Es waren vor allem Geographen und Ethnologen aus den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Australien, die ihre Erfahrungen aus ihrer jeweiligen Disziplin (Entwicklungsgeographie – vor allem der Dritten Welt –, Kulturökologie und ökologische Anthropologie) in den Bildungsprozess von politischer Ökologie einfließen ließen. Sie gingen davon aus, dass ökologische Probleme im Grunde soziale und politische Probleme darstellen, die rein technologisch und verwaltungsmäßig nicht zu lösen sind. Hier stehen vor allem ökologische Probleme der sogenannten “Dritten Welt” im Mittelpunkt des Interesses. Die erste Benennung des neuen Feldes als “politische Ökologie” erfolgte durch Eric R. Wolf in seinem Aufsatz “Ownership and political ecology” (1972).⁷ Und eine gute, für den hier vorgestellten Ansatz durchaus noch gültige Definition bieten uns Blaikie & Brookfield (1987: 17):

⁷ Hier sollte allerdings darauf hingewiesen werden, dass der Begriff “politische Ökologie” bereits früher geprägt worden ist, allerdings mit einer Bedeutung, die sich von der später gebräuchlichen unterscheidet und sich nahezu ausschließlich auf Demographie und lokale Praktiken bezog (vgl. dazu etwa Castree 1995).

[Political ecology] combines the concerns of ecology and a broadly defined political economy. Together this encompasses the constantly shifting dialectic between society and land-based resources, and also within classes and groups within society itself.

- Schließlich hat der Poststrukturalismus eine Betonung auf neue soziale Bewegungen auf der Grundlage sozial konstruierter ethnischer oder Geschlechtsidentitäten gelegt. Hierher rührt die Vorstellung einer diskursiven Konstruktion von Umwelt und Umweltproblemen. Es geht um die Schaffung eines kritischen Standpunktes gegenüber den Konzepten von Objektivität und Rationalität. Damit wird auch die Beziehung zwischen Macht und wissenschaftlichem Wissen sowie die Existenz vieler unterschiedlicher Ideen und Vorstellungen von Umwelt und Umweltproblemen thematisiert. Die grundsätzlichen Fragen hier sind also: Wie und von wem wird Wissen über die Umwelt erzeugt und wie wird es legitimiert? Welche Interessen und welche Machtverhältnisse stecken dahinter?

Gehen wir von der angeführten Definition aus, also politische Ökologie sei Ökologie plus politische Ökonomie, dann gehören zu den Untersuchungsfeldern von politischen Ökologen:

- die Rolle und das Verhalten des Staates und des Marktes in Form unterschiedlichster Agenten in Bezug auf Umwelt und Umweltprobleme,
- historische Analysen, vor allem in Bezug auf Kolonialismus und seinen Folgen,
- Analysen des Werdeganges des strukturellen Verhältnisses von Staat, *civil society* und dem Markt und
- Analysen von Land- und Ressourcenmanagement in der vorkapitalistischen oder vorkolonialen Situation.

Betrachten wir den zweiten Strang der politischen Ökologie, nämlich jenen, der vom Poststrukturalismus beeinflusst worden ist, dann tritt noch die Diskursanalyse zusätzlich als Methode hinzu. Hier gilt es, die Konflikte in den symbolisch vermittelten Bedeutungen, Definitionen und Kategorisierungen von ökologisch relevanten Rechten und Pflichten zu rekonstruieren.

Und *last but not least* müssen natürlich empirische und theoretische Erkenntnisse der Ökologie in die Betrachtung einfließen (wobei hier über der Empirie nicht die kritische Analyse genau dieser Empirie und der folgenden Interpretationen vernachlässigt werden darf, wie sie der poststrukturalistische Strang der politischen Ökologie fordert).

7. Fazit

Kommen wir zu einer kurzen Zusammenfassung der vorangegangenen Ausführungen und versuchen wir eine Charakterisierung jener Ansätze, die unter dem Begriff "politische Ökologie" gefasst werden:

- Die politische Ökologie ist ein neues Forschungsfeld, das aus einer ganzen Reihe von traditionellen Ansätzen schöpft.
- Die politische Ökologie in ihren verschiedenen Formen repräsentiert die neueste Entwicklung älterer Versuche, Aussagen über das Verhältnis Mensch-Kultur-Umwelt zu machen.
- Es gibt keine einheitliche Definition von "politischer Ökologie", stattdessen hat jede traditionelle wissenschaftliche Disziplin (erwähnt seien hier Geographie, Ethnologie, Soziologie, Politologie) einen anderen Ansatz unter diesem Namen. Daraus entwickeln sich die verschiedensten Formen der Synthese.
- Die Vertreter der politischen Ökologie verstehen ihre Disziplin als Brückenschlag zwischen den Natur- und den Sozial-/Kulturwissenschaften, um das Verhältnis Mensch-Umwelt besser verstehen zu können. Dabei versucht man, relevante neuere Ergebnisse der jeweils vertretenen Disziplin in die Theoriebildung einfließen zu lassen.
- Grundsätzlich lassen sich diese Ansätze in zwei Herangehensweisen unterscheiden: 1. Der Versuch, etwas über die Realität des Verhältnisses Mensch-Umwelt auszusagen, 2. Der Versuch, etwas über die ideologische Gebundenheit unseres Wissens über dieses Verhältnis zu erforschen.
- Man darf auch bei Betrachtung gegenwärtiger Beziehungen zwischen einer menschlichen Population und der Umwelt/Natur – seien diese Beziehungen nun problembeladen oder nicht – die diachrone Sicht auf die Entstehung dieses Verhältnisses nicht außer Acht lassen. Schlüsselvariablen sind hier u.a. die Landnutzung, die natürlichen Ressourcen und ihre Charakteristika, klimatische Bedingungen und eventuell ihre Veränderungen im Verlaufe der Zeit und andere Variablen (vgl. dazu Johnson, Kohler & Cowen 2005).

All diese Punkte können als Weiterentwicklungen des "traditionellen" Ansatzes der Kulturökologie gelten und erlauben, die Betrachtung des Mensch-Natur-Verhältnisses auch auf komplexere Gesellschaften (etwa die moderne Industriegesellschaft) auszuweiten.

Allerdings darf man folgende Kritikpunkte nicht außer Acht lassen:

- Die politische Ökologie wird als Ansatz erst in einer globalisierten Welt gangbar, denn die postulierten Unterschiede in der Macht zwischen einzelnen Akteuren setzen die Einteilung der Welt in Zentrum und Peripherie voraus – und sicher auch ein kapitalistisches Wirtschaftssystem.
- Durch die Beschränkung auf die Arbeit in der Dritten Welt wird viel von der Erklärungskraft der politischen Ökologie nicht genutzt: Man könnte ihre Ansätze durchaus auch auf ökologische Probleme innerhalb der modernen industrialisierten Gesellschaften der Ersten und Zweiten Welt anwenden, denn auch hier finden wir Machtunterschiede zwischen Akteuren als bestimmende Faktoren, die auf die Beziehungen Mensch–Natur einwirken.
- Für die Ethnologie ist die politische Ökologie als Ansatz für die Betrachtung des Verhältnisses Mensch, Kultur und Natur allein nicht ausreichend, ihre grundlegenden Annahmen über die Bedeutung des Politischen auch im systemischen Verhältnis Mensch–Natur sind aber zwangsläufig mit in die Betrachtung einzubeziehen: Das “Politische” (nicht: die “Politik”) ist immer vorhanden, auch wenn es sich in ein Gewand hüllt, das wir als moderne Menschen nicht als “politisch” zu identifizieren in der Lage sind. Hier gilt es, den Ansatz weiter zu verfolgen, den Escobar (1999) vorgeschlagen hat, nämlich die Formulierung einer “anthropological political ecology”, einen Ansatz, der die einzelnen Aspekte der verschiedenen politischen Ökologien ethnologisch nutzbar zu machen versucht.

Literaturverzeichnis

Benton, Ted

- 1989 Marxism and natural limits: An ecological critique and reconstruction. *New Left Review* 178: 51-86.

Blaikie, Piers & Harold Brookfield

- 1987 Defining and debating the problem. In: Blaikie, Piers & Harold Brookfield (Hg.): *Land degradation and society*. London: Methuen, 1-26.

Bryant, Raymond L. & Sinéad Bailey

- 1997 *Third World political ecology*. London: Routledge.

Castree, Noël

- 1995 The nature of produced nature: Materiality and knowledge construction in Marxism. *Antipode* 27(1): 12-48.

Dumont, René

- 1974 *La campagne de René Dumont et du mouvement écologique. Naissance de l'écologie politique. Déclarations, interviews, tracts, manifestes, articles, rapports, sondages, récits et nombreux autres textes*. Paris: Pauvert.

- Dumont, René & Nicholas Cohen
 1980 *The growth of hunger: A new politics of agriculture*. Ideas in Progress. London: Boyars.
- Enzensberger, Hans Magnus
 1973 Zur Kritik der politischen Ökologie. *Kursbuch* 33: 142.
- Escobar, Arturo
 1999 After nature: Steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology* 40(1): 1-30.
- Frank, Erwin H.
 1993 *Opake Strukturen der Argumentation. Zur Meta-Theorie wissenschaftlicher Analyse in den Humanwissenschaften am Beispiel einer Untersuchungstradition in der Kulturanthropologie*. Mundus Reihe Ethnologie, 50. Bonn: Holos.
- Glaeser, Bernhard (Hg.)
 1989 *Humanökologie: Grundlagen präventiver Umweltpolitik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Harris, Marvin
 1969 *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Johnson, C. David, Timothy A. Kohler & Jason Cowen
 2005 Modeling historical ecology, thinking about contemporary systems. *American Anthropologist* 107(1): 96-107.
- Kroeber, Alfred L.
 1939 *Cultural and natural areas of native North America*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 38. Berkeley: University of California Press.
- Little, Paul E.
 1999 Environments and environmentalisms in anthropological research: Facing a new millenium. *Annual Review of Anthropology* 28: 253-284.
- Marx, Karl
 [1846] 1969 Die deutsche Ideologie. In: *Marx-Engels-Werkausgabe (MEW)*, 3. Berlin (DDR): Dietz, 5-530.
 [1859] 1961 Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werkausgabe (MEW)*, 13. Berlin (DDR): Dietz, 3-160.
- Neumann, Roderick P.
 2005 *Making political ecology*. London: Hodder Arnold.
- Scoones, Ian
 1999 New ecology and the social sciences: What prospects for a fruitful engagement? *Annual Review of Anthropology* 28: 479-507.
- Steward, Julian H.
 1949 The native populations of South America. In: Steward, Julian H. (Hg.): *Handbook of South American Indians*, Vol. 5. Bulletin, Bureau of American Ethnology, 143. Washington, D.C.: Government Printing Office, 655-688.
 1955 *Theory of culture change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Totman, Conrad
 2004 *Pre-industrial Korea and Japan in environmental perspective*. Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik, Section 5: Japan, 11. Leiden/Boston: Brill.

Townsend, Patricia K.

²2009 *Environmental anthropology: From pigs to policies*. Long Grove: Waveland.

Tylor, Edward Burnett

1873 *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. Leipzig: Winter.

Wallerstein, Immanuel

1974 *The modern World System I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press.

Wolf, Eric R.

1972 Ownership and political ecology. *Anthropological Quarterly* 45: 201-205.

Harald Moßbrucker¹

Development aid as a social process

Development aid and cooperation bring money, goods and people from the so called developed countries to the have-nots of our world (and vice versa). In this paper we want to discuss what development is about and develop some ideas about how it could be applied in a better way to let developing countries develop their possibilities, their economies, and their independence.

We want to focus our discussion on development cooperation, leaving out humanitarian relief as not belonging to our discussion, even though a great part of the transference of western countries to developing countries is in response to disasters, civil wars, human rights violations and famine.

We will briefly discuss the history of development aid in order to provide a background, continuing with a discussion of the term “development” to gain a basis for our argument. Giving three examples of different cooperation initiatives, we will then try to give a synthesis and an outlook, suggesting better ways to implement development aid.

1. History of development aid and international cooperation

1.1 *Decolonization, UN Charter and Declaration of Human Rights: The Years 1930-1950*

Already in the 1930s and 1940s European colonial empires Great Britain and France began to finance infrastructure and educational activities in their colonies in Africa and Asia, while the USA financed agricultural research centers in several Latin American countries. Additionally, several aid organizations, especially from Christian churches, worked in the colonies mainly in the areas of public health, education, food security and potable water supply.

Officially, development aid began with the foundation of the United Nations Organization in 1945. The UN Charter states, in its Article I.3,

1 This paper was written by Harald Moßbrucker (Fondo Perú-Alemania, Lima), with vital support by Gudrun Moßbrucker.

to achieve international co-operation in solving international problems of an economic, social, cultural, or humanitarian character, and in promoting and encouraging respect for human rights and for fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion

as one of the UN aims.

In 1948 the declaration was substantiated in the Universal Declaration of Human Rights, which states in its Article 25, paragraph 1:

Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control.

1.2 International cooperation and development aid, 1950-1980

In the 1950s the United States gave financial aid and aid in kind to the European countries devastated by World War II. Gradually this reconstruction aid merged into a more general aid by industrialized countries for underdeveloped countries (as they were called then). Parallel to the accelerating decolonization process – especially in Africa – development aid was increasingly structured and fostered by academic justifications and reasoning (among others, see Lewis 1954 and Millikan & Rostow 1957).

The decade of the 1960s with its booming development aid was characterized principally by large scale technical projects and purely technical assistance. After several years the negative effects, weaknesses and ineffectiveness of this approach became obvious. Therefore in 1968, the new president of the World Bank, Robert McNamara, installed a commission which investigated the former 20 years of international cooperation and development aid. The commission, under the leadership of Lester Pearson, drew groundbreaking conclusions from their study: Development aid or international cooperation should add up to 0.7% of industrialized countries' GDP (gross domestic product) – an aim explicitly established in 1970 by the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) countries.

Furthermore, the commission stated that development cannot be induced by development aid, the latter can only and must accompany the political process established and implemented by the government of each country. The commission advised against political involvement and politicizing of development aid and demanded a more efficient implementation of budgets.

Not least because of this study, during the 1970s the focus of development organizations, headed by World Bank (WB), International Labor Organization (ILO) and the United Nations Development Programme (UNDP), shifted towards the developing

countries' internal poverty. The World Bank strategy was called "redistribution with growth" (Chenery et al. 1974), while ILO's approach focused on meeting the basic needs of poor people (Ghai, Khan & Lee 1980). The promotion of sectors like health care and education and a direct relief approach became increasingly important, raising the number of projects and the number of international experts working in these projects. This process was accompanied by heavily increased financial support for development aid until the mid 1970s, afterwards numbers remained static.

This decade was also characterized by an increasing importance of non-government organizations (NGOs) looking for and finding new areas of activity.

1.3 *Budget reduction, international conferences and millennium goals:*

International cooperation and development aid in the years from 1980 to 2009

In the 1980s the focus changed more and more to participation and gender aspects. Additionally, this decade is characterized by the following two aspects:

- Due to the announced necessity of budget reduction in several leading countries the development budgets decreased considerably.
- The neoliberal politics of the USA, Great Britain and other western countries also led international cooperation into accepting and using neoliberal strategies; in the following years these were especially maintained and reinforced by the World Bank and the International Monetary Fund (IMF).

In 1990, through the "Washington Consensus", this policy was formulated and defined in close cooperation with the US Treasury Department, World Bank and IMF, including ten steps for a "structural adjustment" of Latin American and Caribbean countries and their economies.²

Due to the implementation of the "Washington Consensus", beneficiaries of financial aid were now increasingly put under political pressure by international organizations and donor countries to reduce "inhibitory factors" for economic growth. Development aid was tied to the following conditions: Deregulation of national and

2 The ten steps are: 1) Fiscal policy discipline; 2) redirection of public spending from subsidies toward broad-based provision of key pro-growth, pro-poor services like primary education, primary health care and infrastructure investment; 3) tax reform - broadening the tax base and adopting moderate marginal tax rates; 4) interest rates that are market determined and positive (but moderate) in real terms; 5) competitive exchange rates; 6) trade liberalization; 7) liberalization of inward foreign direct investment; 8) privatization of state enterprises; 9) deregulation - abolition of regulations that impede market entry or restrict competition; 10) legal security for property rights. Though at the beginning only meant for Latin America and the Caribbean, the "Washington Consensus" soon became the guideline for development and international aid of all countries.

international markets, privatization of state public enterprises, reducing public expenditure and, as a consequence, mass dismissals. Budget discipline and privatization of public services, often implemented under great pressure by the international financial institutions (WB, IMF), had negative consequences especially for education and basic health care. The privatized public services in many cases lacked the necessary legal regulatory framework to control the private enterprise and guarantee the quality of the service.

Beginning around 1985, the amount of financial aid was reduced until the late 1990s, finally sinking under the budget level of the early nineties. On the other hand, the 1990s were characterized by a series of big international conferences which created the basis of the new orientation of development aid for the new millennium.³ The adjustment of orientation began with the “Millennium Summit” during the 55th United Nations General Assembly in New York in September 2000. The participating heads of state targeted the reduction of worldwide poverty by half until 2015, and established the following eight millennium goals:

- Eradicate extreme poverty and hunger.
- Achieve universal primary education.
- Promote gender equality and empower women.
- Reduce child mortality.
- Improve maternal health.
- Combat HIV/AIDS, malaria, and other diseases.
- Ensure environmental sustainability.
- Develop a global partnership for development.

The Millennium Goals created a change in all those involved in development aid. The focus now lay increasingly on the question: Who shall direct the development process? In the following years the notion that developing countries themselves should and must control this process became ever stronger and is now widely accepted. The respective guidelines were established specifically in the “Paris Declaration on Aid Effectiveness”, endorsed on 2nd of March 2005, where a great number of countries participating in development cooperation, international institutions and delegates of

3 Beginning with the world conference “Education for all” in 1990, Jomtien/Thailand; the “United Nations Conference on Environment and Development”, Rio de Janeiro 1992, until then the biggest international conference; the “Conference Habitat II”, 1996, in Istanbul, ending with an extensive declaration on sexual equality and international cooperation, among others; the “Kyoto Protocol” agreed upon in 1997 at the Kyoto Conference, aiming at the reduction of fuel gas emissions of industrialized countries, at the same time furthering sustainable development; and many other conferences.

civil society adhered and committed their countries and organizations to continue to increase efforts in harmonization, alignment and managing aid for results with a set of five monitorable actions and twelve indicators, meant to help measuring progress in achieving the Millennium Goals and the Paris Declaration. The five actions are:

- Ownership: Developing countries set their own strategies for poverty reduction, improve their institutions and tackle corruption.
- Alignment: Donor countries align behind these objectives and use local systems.
- Harmonization: Donor countries coordinate, simplify procedures and share information to avoid duplication.
- Results: Developing countries and donors shift focus to development results and results get measured.
- Mutual Accountability: Donors and partners are accountable for development results.

Probably due to these discussions on an international scale since the beginning of the new millennium, there is, again, a clear tendency to increase the budget for development aid in numbers as well as in comparison of the percentage for development aid with the national GDP of individual donor countries. For more information, see the following table:

Budget trend of official development aid (DA)/numbers in %, 2001 = 100				
Year	Bilateral DA	Multilateral DA	Percentage per annum	
			Bilateral	Multilateral
2001	100.0	100.0	75.2	24.8
2002	111.2	101.3	76.9	23.1
2003	131.7	111.7	78.1	21.9
2004	151.5	145.2	76.0	24.0
2005	204.3	142.4	81.3	18.7
2006	199.1	158.6	79.2	20.8
2007	197.4	176.8	77.2	22.8
2008	228.5	199.7	77.6	22.4

Source: OECD statistical database: <<http://stats.oecd.org/wbos/Index.aspx>> (03.02.2012).

After this general outline of development aid in the decades since its beginning, in the following chapter we want to discuss the term “development”. Then, different development actors and their respective interests and aims shall be detailed, bringing us to a deeper understanding of different approaches to development used today in development cooperation.

2. Development

First of all, “development” is a term generally used in the context of discussions concerning our theme as the idea of an aim or objective to be reached by certain countries. This implies that certain countries have not yet reached a condition that other countries already have accomplished (namely: being “developed”); industrialized countries therefore setting the standards for the rest of the world. For quite some time since the 1950s, the definitions were relatively clear and easy: developing countries – called underdeveloped – lacked in development, therefore by giving them aid they should be enabled to catch up and ultimately reach the standards, example and ideal state that allegedly industrialized countries like the U.S.A., and Europe, had already reached. A high consumption level, possible because of a high general income of great population groups, possible because of high economic growth was the aim.

This very simplified definition and use of “development” was challenged heavily in the 1960s and henceforth modified and diversified, only to have a revival in the 1980s in the frame of neoliberal approaches to development already mentioned before. On a theoretical level the definition was amplified and consolidated, modifying the relatively simple ideas at the beginning to a much more complex system which, however, still lacks in coherence. The discussion received impulses from the work of the Brundtland Commission (1987) and the Rio de Janeiro Conference (1992).

In this paper we do not intend to discuss the term development in any deeper sense, but we need to mention some basic ideas in order to approach a concept of it.

2.1 Sustainability

Perhaps the most important concept related to development is sustainability. According to it, development should not be a short lived straw fire but a continuing process developed over generations. That implies a development which is not eroding its own basis; this being the most fundamental “secret” of sustainable development. But the long and controversial discussion of the concept reflects its problematic implementation, which is due to the complexity in managing development as a target process.

Sustainable development has been for some time, and still is, a frequently used word in conceptual documents and reports of many different organizations and

agents. Given the enormous complexity of the processes involved, the many structures that must be broken up and modified to achieve a controlled sustainable development process, given all the difficulties to first recognize and then include all the factors involved in the planning, in daily practice “development” is quite often focused on very narrow objectives, thus in many cases losing sight of sustainability. This is especially problematic because any development that is not sustainable can never be and is not development.

Lasting development should at least include:

- Social and cultural development, that is to say, equal chances in the society for everybody (men, women, social, ethnic, religious groups, etc.) in central areas such as education, health, distribution of wealth, etc., but also exertion of political rights, freedom of ideas and ideologies, use of native languages, among others.
- Economic growth not depending on the use of nonrenewable resources, using socially and environmentally non-invasive methods that do not generate non-revisable harm, an economy able to promote an adequate distribution of generated wealth, among others.
- Making use of the environment by taking into account and balancing the welfare of all living beings (human beings, animals, plants).
- Technological development subordinating techniques and technological progress to higher goals of a humanly and environmentally just world.

This still incomplete list of necessary factors shows that sustainable development is not a demand only for countries outside OECD, but must also be demanded very forcefully from OECD countries. The list also shows that development cooperation should and can never be a unilateral process, can never follow a simple North-South line. The focus should shift from development to a balance between development and cooperation.

3. Actors of Development Aid and International Cooperation

Development Aid involves a series of actors and multiple reasons to take part in it. In the following we will name the most important of them.

- **Donors:** The most important donors are Governments, non government organizations, churches and private funds.
- **Stakeholders:** Stakeholders in the first place are the beneficiary governments and their population. Development aid can – and since the Paris Declaration should – be implemented by the beneficiary governments themselves,

though it generally still centers on sub-state institutions, local organizations and groups, and is not directed at or by government institutions. Also, there is the ever increasing group of local experts, working for international donors, and at least partially acting in the donors' interest. Last but not least there are numerous experts and other actors working for the different donors.

- The complexity and heterogeneity of this multitude of actors, their interrelations and differing interests, combined with their different social, cultural and economic heritage provides for a great number of cultural gaps that often make effective communication and understanding difficult. We will analyze briefly the differing interests, as well as the professed and real reasons to take part in development aid, and their consequences for this process.

3.1 Donor Level

The reasons given by donor countries as to why they engage in development aid generally circle the following themes:⁴

- Generating economic growth in the beneficiating countries, in many cases with the hope that a general growth of world economy will be good for the donor countries national economy.
- Promotion of ones own export economy.
- Strengthening relations to allies so as to strengthen ones' own political interests and self-assertion in world politics.
- Historical reasons, mostly national history as a colonial empire and the feeling of guiltiness attached to it.
- Better use of global resources and minimizing negative effects this use can have.
- Reduction and prohibition of immigration – especially illegal – into OECD states.
- Moral/ethic reasons, for example solidarisms, reparation or making amends for harm done in former colonies or because of imperialistic politics.

⁴ We want to remind the reader that humanitarian disaster relief is not object of this paper.

3.2 *Beneficiary Countries*

The interests of beneficiary countries are less explicit but also less varied. Countries generally give the following reasons why they need development aid:

- Influence of European and North American imperialism causing their situation at least partially, resulting in a claim for amendments; this argument is used lately in the context of global climate change, this supposedly being caused only by rich industrialized countries, damning poor countries to suffer the consequences.⁵
- Low financial potential of governments and general poverty of the population, constituting a moral claim for solidarity of the richer part of the world.

Generally, those reasons are heavily interwoven. The historical reasons resulting from the times of conquest, imperialism and colonization in many cases combine very well with reasons targeting the maintaining and growth of political and economic relationships to former colonies, often also combined with a heavy dose of moral and ethics.

The list above makes it clear that donor countries are conscious about their self-interest in granting development aid. This might be a strong motivation for donors to increasingly put the responsibility for the implementation of financial aid into the hands of beneficiary countries, as is foreseen in the Paris Declaration. The enormous implementation costs of development aid surely represent another motivation: Costs that – allegedly – can be avoided by directly giving the budget into the national structures of the beneficiary countries.⁶

Bilateral and multilateral financial aid is increasingly negotiated, agreed upon and submitted from government to government or international organization to government. This allows for an ever increasing influence by beneficiaries on the use of financial aid (“what for” and “how”) and henceforth an increasing responsibility for the budget and its implementation.

5 An argument difficult to maintain in this simple form. Undoubtedly Europe, North America, Australia and Japan have blown much carbon dioxide (CO₂) into the atmosphere and continue to do so. But today, China is the biggest polluter and producer of CO₂; and massive deforestation of tropical rain forests as well as grand scale forest destruction in Middle and South America and Asia contribute much to aggravate the situation. Finally, all countries are avid users of modern technology developed by industrialized countries.

6 There are indications that this argument is not at all true because it only takes into account the narrow focus of spending the money. Taking into account all the economic, political and social costs budget support can have, this might well be the most expensive method; see the polemical but interesting work of Moyo (2009).

Therefore, the lack of conscience often found in beneficiary countries about the real reasons for being a country in need of aid, is alarming. Generally, only the above mentioned reasons – imperialism/colonialism and moral/ethic solidarity – are brought up, without realizing deeper reasons for a deficient development, as for example:

- Level of corruption.
- Weak governments and institutions.
- Lack of good governance.
- Lack of equal access to education, economical chances, wealth.
- Lack of economic, cultural and social equality.

In quite a number of countries there is not even the will of the leading classes and governments to try to constitute a (real) nation that would defend every one of its citizens and would permit them equal chances. Anyhow, the above mentioned reasons are fundamental for the understanding and analysis of deficiencies in development.

To name the reasons, analyze them, and then reduce and finally eliminate them is one of the most important tasks for all involved – a task that has been scarcely initiated by donors as well as by beneficiary countries.

The many cultural gaps in all the mentioned themes become quite obvious – sometimes stemming from an active conscious denial of reality – for example in the quite naïve idea of officials in Brussels, Berlin, Paris, London, Washington, New York, Tokyo and elsewhere in the donor countries, who presume that their counterparts in Cairo, Nairobi, Manila, Managua, New Delhi, Lima and similar capital cities work in structures that are just like the ones they are working in themselves. Officials in OECD-countries normally work in relatively efficient, solid institutions in long-term or life-time contracts, while officials in beneficiary countries work and live according to an extremely different logic: obtaining their work by political relationships, seldom with a longer perspective than unto the next election, generally being submitted to a political clientele, having to serve their political supporters up and downstairs. These obligations and pressures on every official are part of institutional structures in many countries and are nearly impossible to evade by individual officials, therefore having nothing to do with lack of moral fiber. Often, a network of obligations binds the actors to interests widely differing from what development aid is intended for and what has been negotiated between governments.

Even more naïve is the persistent belief that by simply inverting money and programs into bureaucratic structures of often doubtful quality, development would somehow automatically begin to evolve. Normally, this does not even work in OECD countries, often worsening or distorting a situation or resulting in the contrary of what was intended.⁷

These points will be further analyzed in the discussion of development aid strategies below.

3.3 *Non-government organizations*

Officially, non government organizations (NGOs) working in development aid justify their work morally, based on social ethics and the assumption that we all should aim at achieving a free and just world. This is the strongest fund raising argument, appealing to the conscience and goodwill of potential donors. Long since, the big and influential NGOs are closely joined with individual governments or supranational organizations (especially European Union, EU), receiving most of their funds from them. There is clearly a trend in NGOs to also become commercial development agents, apart from being NGO, thus diluting their original moral motivation more and more by commercial interests.

NGOs need and often count with highly motivated and trained experts to accomplish their work, a fact that on the other side constitutes a driving force for growth of individual organizations.

Contrary to bilateral government development aid, NGOs generally implement projects directly or with partner organizations in the regions. They often have very extensive knowledge about the region in which they work, thus being able to bridge the cultural and social gap between outsiders and direct local beneficiaries better than others. On the other hand, NGOs are not very well integrated into the Paris Declaration process. NGOs are especially strong in the area of disaster relief and emergency aid, due mainly to their knowledge about regional and local situations and their flexibility.

7 A sad example is the EU agricultural subsidy politics. Initially designed to guarantee food security and foment agricultural production inside EU, it actually lead to an overstocking of world market with cheap European agricultural products, EU subsidy politics being partially responsible for agricultural and fishery disasters especially in great parts of Africa and other parts of the world. At the same time EU-policy breaks up small-scale agricultural producers in Europe because subsidies traditionally and until today primarily benefit big-scale agricultural enterprises and factories while putting small and medium sized farmers at a disadvantage.

3.4 *Church Organizations*

The same characteristics as for NGOs apply for church organizations, though their financing depends in a lesser degree on national governments or international organizations. Their motivation is clearly driven by Christian social ethics, and some organizations engage more or less openly in mission activities (conversion by development).

Church organizations are especially strong in the area of disaster relief and emergency aid; their development aid in general is characterized by a long-term planning with small budgets. Therefore, church projects are often successful especially in poor regions.

3.5 *Private Foundations*

Like NGOs and church organizations private foundations and donors are based on moral principles; normally they do not themselves implement projects but give commissions to NGOs or church organizations.

3.6 *Actors of Donor Organizations*

As multifaceted as the motivations and manners of donors are the motivations of people operating for donors and their working conditions. One important distinction lies in the origins of experts: On the one hand those from OECD countries – and increasingly other countries – sent to developing countries (international experts), and on the other hand local experts.

Furthermore, there are important contractual and ideological differences between a state or supra state organization employee, an international expert sent by a consulting firm to work in a certain project, voluntaries and other informal assistants, and all those working in NGOs or church organizations. Some of these actors are principally motivated by economic advantages, looking at project choices from that perspective, while at the other extreme people accept economic and other disadvantages because their motivations are primarily ethic and moral, and they are driven by their conviction to do something meaningful for a better world. Both motivations have great repercussions on the way a project works.

This reveals itself – for example – in typical development projects for poor rural populations: While projects implemented by consulting firms or greater organizations tend to act in a rather un-sensitive way with respect to local economic and social networks, church organizations and NGOs tend more to respect and work well in local contexts.

We already mentioned the existence of cultural gaps between donor and beneficiary countries or institutions. Generally speaking, this gap is more visible the nearer

one gets to the project activities on a local level. This is relatively easy to explain in the case of external experts, generally coming from donor countries and having internalized their cultural system and norms. These differ considerably from the norms, rules and culture in the local project context.

However, the problem is not automatically solved by incorporating more local experts. The cultural gap between educated urban middle classes, from where the experts normally come, and the urban or rural lower classes – usually the beneficiaries – is often considerable and sometimes even greater than it is with people from the outside. In both cases it is not only the surely always existing arrogance or a paternalistic attitude of those who “know better” and “do better” and, to cap it all, can afford to give “alms to the poor”, but also genuinely different cultures that often make it hard to understand each other.

4. Approaches to development aid

There are not only multifaceted actors; there is also a multitude of approaches to development and of how to implement the financial aid at disposal. We can distinguish the following categories:

- Projects or programs with a defined objective, financed by bilateral or multi-lateral cooperation.
- Projects implemented by NGOs, auto-financed or financed with additional funds.
- Direct subsidies to specific sectors, the so-called sector approach, generally intended to achieve a specific goal (for example, construction of school buildings) or direct support to the general national budget of the beneficiary country, the so-called budget support.
- Financial development aid, characterized by giving project or program credits with soft conditions.
- Other contributions, for example cash transfer by immigrants sending money to their relatives at home, development efforts by the governments themselves, and not least direct investments of enterprises in developing countries, among others.

Today, all these methods and contributions are implemented and used. We cannot decide where the future focus of international cooperation might be, or whether today's plurality is already the future.

As we have already mentioned, in the history of development aid certain periods are characterized by specific focuses. Development aid began as and was always financial cooperation, many times in the form of budget support. Beginning in the 1970s

and stronger still in the 80s and 90s, projects became the main way to implement development aid. Again, in the late 90s, the project approach was challenged for several reasons. In the discussions finally resulting in the Paris Declaration, projects were blamed for creating structures parallel to state structures, thereby undermining state institutions. They were blamed for not being incorporated into national politics and strategies, looking for individual approaches and solutions and, most of all, making the participation of beneficiary countries in decisions more difficult.

Since the declaration of the Millennium Goals in 2000, intensive discussions about the best development strategies have grown deeper and broader, making it possible and necessary to look for new ways, and finally leading to the already mentioned Paris Declaration focusing on the decisive role of beneficiary countries in the control of development processes. Instigated by these discussions, more and more donors subscribe to the direct support of national budgets or sector financing, among them as important ones as the European Union.

At the moment, bilateral and multinational projects seem to be condemned to death and are nearly exclusively found in the area of “good governance”, with advisory functions on national, regional and local levels. On the other hand, development aids history shows that a dominant approach at its height normally already carries its downfall. If the first clear hints do not deceive us, it seems unlikely that budget support will still be the dominant instrument of development aid in the next decade. The following table explains the principal advantages and disadvantages of the different approaches.⁸

5. Examples of International Cooperation and Development Aid

In order to illustrate our discussion we first want to reflect briefly about some of development aid projects’ main problems and subsequently present three practical examples from different Latin American countries with different financing arrangements and donors.

8 This can only be a general overview, each point requiring a deeper analysis. The discussion of individual points, for example budget support, is still too uncertain to conclude with certainty from the literature. Though everything mentioned under the above point 5 surely contributes to a country’s development, it is not the subject of this paper and therefore not included in the table.

Approach	Advantages	Disadvantages
Projects or programs with a defined objective, financed by bilateral or multilateral cooperation.	Direct intervention in pre-defined groups or regions. Relatively easy control during the process (flexibility). Generally good and secure financing. Qualified technical assistance. On-site attendance of project staff.	Creation of structures parallel to state structures. Replacement of the state in important areas. High costs due to creation of separate structures. In many cases decisions about project activities and goals bypass state planning. Generally over-financed, therefore with problems to find appropriate technological solutions.
Projects implemented by NGOs, auto-financed or financed by additional (government or international organization) funds.	Direct intervention for specific, pre-defined groups. Access even to small, minority groups. Generally counting with low budgets, favoring appropriate technological solutions. Qualified technical assistance. Mostly local/national staff. Strong on-site attendance.	In many cases decisions about project activities and goals bypass government planning, adhering to rules made up by the individual NGO. Possibly higher costs due to creation of parallel structures.
Financial development aid, characterized by soft condition credits for projects or programs.	Similar to sector or budget approach, but the process of credit arrangements coerces governments to a deeper analysis of the necessity and utility of measures financed by credits.	Financing agencies often directly or covertly interfere with government matters that not necessarily have a connection with the credit objective. Authoritarian governments can heavily indebt their countries in order to maintain themselves in power, backed by credits. Over-indebtedness has a negative influence on the future development of a country.

Project ideas are often supposed to be developed in a participative way, while they actually represent the interest of donor and beneficiary governments. This frequently creates projects that, while being intended to solve problems of the beneficiary population, are in fact planned and implemented according to donor and project staff logics and ideas, therefore not being able to meet the necessities of beneficiaries or to solve their problems.

Good examples for this tendency are basic health care projects. The construction of centralized potable water systems with deep wells, requiring the constant use of electrical or diesel pumps and generating high maintenance and utility costs, generally are not in the beneficiaries interests nor are they born out of beneficiary demands.

Similar problems can be observed in respect to many waste water systems and latrines. In the case of latrines the specific needs and cultural ideas of beneficiaries are frequently not taken into account, while in the case of waste water systems the respective installation and maintenance costs are often not adequate and cannot be accounted for by the beneficiaries.

These problems could be remedied by detailed planning of infrastructure together with the population. The infrastructure should:

- Be due to needs and necessities of the beneficiary population.
- Solve a problem perceived as such by the beneficiary population.
- Be easily usable for the beneficiaries.

Although, solving the mentioned problems requires the project management and staff to adapt their intervention and knowledge to the local context.

As a result of such planning procedures the applied technologies must be socially, economically, institutionally and geographically adapted to the local context. Projects planned in this way on one side would be considerably cheaper, on the other side would require a somewhat longer project period: Both points are in opposition to the administrative logic of most development aid donor organizations with their fixation in an enhanced budget flow.

6. Honduras: Projects ALA86/20 and ALA86/20-B (1987-1995 and 1996-1998)

The project aim was to improve basic health in the Honduran departments Francisco Morazán and El Paraíso, building potable water and sanitation systems (latrines, sometimes water closets) in rural areas. In a first phase from 1987 to 1995 and in a second, completely altered phase from 1996 to 1998 the project had its own staff and was directed by a European and a Honduran director with equal rights and duties in co-direction. The project answered to the EU commission and the Honduran Health Ministry, its personnel was put by the Ministry, or were international or national

consultants paid by EU funds. The costs for material, education, training, transport, and administrative costs were also paid for by EU funds.

Planning of project goals, manner of implementation and technologies to be used, were directed mainly by the project in accordance with the Honduran Health Ministry and the European Commission (EC). The direct beneficiaries had practically no possibility to influence the manner of implementation or the project goals.

In its first phase the project concentrated on construction. Over 400 potable water systems and more than 100.000 latrines and water closets were built. In every village a *Junta de Agua y Saneamiento* (water and sanitation committee) was installed as accompaniment to the construction work, and families received "house visits" from project health promoters giving "education" about health and hygiene concepts.

At first view this seemed to have solved a huge sanitation problem. But an evaluation toward the end of phase 1 showed that many water systems, after a short time, did not work adequately or not at all and that often latrines and water closets were not used.

Among a series of reasons, the main problem was the complete failure to incorporate the people and the communities into project activities. It was the project who predefined, without consulting the beneficiaries, the problems to be solved and the technical solution to be implemented. So, a number of pipe systems were far too expensive to be maintained by poor rural communities. In many cases there was no adequate communication and training, and consequently no willingness to pay water taxes or maintain the infrastructure. People saw the construction work as something forced upon them. Latrines and other measures in many cases were not a necessity of the population but sprang from Honduran urban middle class concepts which had very little connections with rural culture and population.

Given this situation, the EC prorogated the project for three years, commissioning another project team under the obligation to re-direct the project: The second phase should make socially acceptable and integrate the already terminated infrastructure as well as future constructions.

In an agreement of all responsible parties, the project focus was therefore redirected to the necessary social processes to obtain the population's acceptance of the infrastructure: Water and Sanitation Committees were determined in democratic elections, water fees settled transparently and publicly. Public health education was put into the hands of the population, giving health promoters the role of process initiators and facilitators, this way instigating a horizontal learning process not based on external concepts and ideas.

The center of the new concept was the idea that the population takes responsibility for their situation, the project offering help, but at the same time accepting, that

in some cases no help was solicited. Project activities for a specific village were to be planned with the village population, which had to give a contribution. A community requiring the construction of infrastructure had to contribute at least 20% of cash costs. Communities with infrastructure constructed in phase 1 with bad or very bad health indicator values (cases of diarrhea in children under the age of five years) received help for their health self-organization and self-training.

In addition, local networks were strengthened, intending to create departments in municipality administration for basic health care and water administration (including improvement and protection of water gathering areas), which ideally should cooperate closely with local health and school administrations. The resulting network based on health, school and water administration and committees in combination with voluntary health promoters and close cooperation with local governments then would be able to confront basic health care problems integrally.

In its second phase the project was widely acknowledged as successful. Many villages with water systems and latrines developed an adequate social organization (water committee plus local voluntary promoters plus local networks) and the population understood that it would be their responsibility to give maintenance to the sanitation infrastructure.

But there were problems too. Only the generous financing by EC made this kind of work possible, so that it could not be repeated and therefore cannot be a solution for other rural areas of Honduras. But the biggest problem by far was caused by Hurricane Mitch and the related destruction and consequent emergency and development aid interventions.

In the first time after Mitch, many villages and municipalities that had cooperated with the project before were able to cope with their problems at least partially and repair the destroyed water systems provisionally or completely. In view of the devastating destruction, the EC issued the Regional Program for the Reconstruction of Central America (*Programa Regional de Reconstrucción para América Central - PRRAC*) with generous funds and for the first time with a decentralized administration by the EC delegation in Nicaragua.

Unfortunately, at the center of most of the 16 PRRAC projects (one of them in the region formerly attended by project ALA 86/20b) there was again infrastructure and again the population's cooperation in the decision making process for projects and programs played a secondary role. Therefore, many of the projects constituted a drawback with regard to goals already achieved before and lessons already learned.

7. Bolivia: Project PRAS-Beni (*Proyecto de Agua y Saneamiento en el Beni*) in the Bolivian lowlands (1998-2002)

PRAS-Beni focused on two areas:

- Improving water and sewage systems in larger communities of the Bolivian department Beni, and
- Providing potable water solutions and latrines in small, widely dispersed villages of the department.

The potable water systems of four greater communities were improved and in the second largest city of the department a sewage system was built. In this respect, PRAS-Beni was limiting itself to the construction of the infrastructure and to the strengthening of the already existing and badly functioning cooperatives of water and sewage systems by training their personnel and strengthening their communication with other cooperatives.

Activities in rural dispersed settlements followed a completely different design. In an evaluation phase the status quo of the current situation was recorded, especially referring to demographic data and organization patterns of the population; in village meetings it was discussed if the population wanted and needed water and latrines, also discussing the conditions under which they could participate and collaborate with the project (requirement of organization and financial self-commitment).

The evaluation team included engineers, technicians and sociologists or social workers.

In the next step 40 candidates from different project regions, proposed by and their integrity vouched for by the local municipal administration, were trained as local experts for well-drilling and latrine construction. In the same way 40 candidates were elected and trained as promoters in social organization, sanitation and health care.

The promoters were then sent to their regions of origin and began a 6-month sensitizing period in basic health care and sanitation, strengthening village organizations and preparing the population for the construction work (hand-drilled wells, installation of hand-made pumps and construction of latrines). As a result, 285 small villages and hamlets all over the Department Beni counted with potable water and latrines and with a considerable number of health promoters, some of whom were later incorporated into local or municipal services to continue their work. The local experts trained in well-drilling and pump-construction began work as small-scale enterprises. During the well-drilling activities in each community a group of women and men was trained in the construction and maintenance of hand pumps, so that in the case of problems the users were able to repair them by themselves.

PRAS-Beni was able to mobilize a considerable part of the rural population of the Department Beni with respect to village organization, health care training and gender issues.

There were, of course, problems. The water of deep-wells sometimes didn't have the desired quality, containing salt or being milky and deteriorating the water's taste, so that people went back to use rain water deposits, this resulting in increased health risks. The latrines not always complied with local cultural habits – the Department Beni has a great number of different cultures – causing problems with their use. Additionally, it is not sure if the sensitizing in sanitation matters will be sustainable.

The reason for most of the problems is to be found, as is the case in most projects, in the external design and decision making of the project structures and goals by governments and donors. Projects in many cases have to be implemented relatively quickly and with relatively huge sums of money. Experience shows that generally speaking it is better to plan projects with less money but much more time, so that the necessity of and demand for interventions by the population, and the ways projects should and can be implemented, can be analyzed and planned accordingly.

8. German – Peruvian Counter Value Fund (Fondo Contravalor Perú-Alemania – FPA)

The third example we want to analyze follows a very different approach: The German-Peruvian Fund (FPA) resulting from a debt swap agreement (1997) between the governments of both countries. In its first phase from 2003 to 2008 the FPA spend around 12 million € and financed 219 small projects in the poorer municipalities of Peru, focusing on local good governance and small infrastructure projects (water and sanitation, roads, irrigation ditches). The second phase began in 2009, and after a considerable increase of its funds will last for six years. The fund is directed by a Peruvian and German co-direction under the supervision of a tripartite committee with delegates of the Peruvian government, Peruvian civil society and German government.

The objective of FPA is to co-finance small-scale projects in socially important infrastructure like potable water, sewage and sanitation, improvement of irrigation ditches, improvement of rural transport infrastructure (small secondary roads and bridges), fostering of integral waste treatment including recycling, and enhancement of local good government (mainly economic and territorial planning on district level). The FPA acts according to the following principles:

- Competition among project proposals to achieve high quality projects via periodical calls for tender: interested local alliances may present their proposals.
- Creation of local alliances: For a project proposal to succeed, FPA requires

the constitution of a local alliance including at least the beneficiary population and the municipal government, but ideally including provincial or department governments, NGOs and/or private enterprises; the aim being the widest possible incorporation of different actors and an assurance for the projects adequate use and maintenance.

- Poverty reduction: FPA intervenes in regions selected according to poverty criteria. Project proposals from especially poor communities receive higher marks in the selection process. Moreover, FPA only requires a project proposal and not an elaborate technical plan in its calls for tenders. Many poor municipalities do not have the required qualified staff to elaborate sophisticated technical plans.
- Focus on demand: FPA has the possibility to finance projects, but no pressure to do so by any of the parties involved (need to spend the money generally is the rule in projects). This enables the FPA to finance only projects with a real demand by the population, which in turn gives at least a certain guarantee for sustainability.
- Co-financing: FPA does not finance 100% of any project. Municipal governments and beneficiaries have to finance at least 20%, a great part of which has to be in cash. This is to guarantee, up to a certain degree, that projects are really in the best interest of the beneficiary population and a real necessity for them and that the technical solution applied will be according to the local context, therefore guaranteeing a greater probability of sustainable maintenance and supply.
- Project implementation by local entities: FPA projects are exclusively implemented by local entities – generally the municipal government. The entity contracts necessary experts, purchases the stock needed for infrastructure and is responsible for the project's implementation. FPA only gives technical assistance, supervision and selects the organizations responsible for training and professional education in adequate use and maintenance of infrastructure.
- Administration and maintenance plan: Every project is required a plan for administration and maintenance on a long term basis. Therefore, the project demanding population is trained and organized by a specialized entity, contracted by FPA at the expense of the individual project.

The cooperation based on the mentioned principles allows FPA to achieve a high impact with a low budget. Compared to the usual project, the administration costs of 8% are low and apart from the FPA office, there is no parallel administrative structure. The appropriation of development aid by the beneficiaries, one of the goals of the Paris Declaration, is taking place on the local level, because local entities (municipalities

and communities) themselves implement the measures and are the principal actors.⁹ Sustainability is not always guaranteed but much more probable than in interventions that do not use:

- Local alliances.
- Previous obligations of future users to pay a regular contribution for the maintenance of the infrastructure.
- Organizations of beneficiaries guaranteeing the adequate use and maintenance of installations.
- Social mobilizing incorporated in the process.
- Successful implementation of a project by local actors, which in turn strengthens local governments' capacities in a broad sense.
- Strengthening of decentralization.

Even unsuccessful project proposals (when a project is rejected) are instigating a positive learning process that makes future proposals for other donor organizations or future FPA calls for tenders more successful.

9. The content of development

Looking at the multitude of actors and their interests and at the multiple approaches to finance projects, budgets, public and private initiatives, it becomes clear that development aid is a very complex and complicated process. That makes it quite difficult to judge the usefulness or validity of any single approach or of the entire development aid. We do not intend to do so. In the context of this article, it is of more use to briefly name the aims, goals and objectives, that is, the contents of development and its processes.

After having discussed the concepts and given some practical examples, now at least we may state that development is:

- Primarily a social process taking place on different levels (international, national, regional and local). This social process encompasses state institutions, private organizations and the society in general, but especially local communities in which "development" shall be promoted or fomented.

⁹ In spite of all the justified demands of control over the development process made in the Paris Declaration by countries receiving funds, generally the local government level is disregarded by the national actors in the decision making processes. FPA in this respect works as an articulation between national and local level.

Unfortunately, the international discussion on development politics still concentrates on financial and administrative aspects, thereby constantly missing the main goal: to promote and strengthen a social process in development.

- Development is a socially all-embracing process inside a society. Generally it is not adequate to concentrate on one specific problem, which makes purely infrastructural projects – without any form of social interaction – so likely to be unsuccessful. Development should always consider the social and institutional network, inside of which development shall take place.
- Development needs a budget. But amount, use and administration of budgets shall never determine the rationalities of development aid but are only a means to an end. The development process, and the definition of development, must be the center of thinking and acting in development aid. The international discussion's extreme concentration on financial means, for example in the percentage of GDP that rich countries should give to poor countries, or in the grotesque bureaucratization of development aid by many donors, has not even grasped the proper subject of development.
- Development must be and must be meant, as a global process. Our fixation on “developed countries” and “countries in development” brings us to the wrong conclusion; namely, that one part of the world already achieved something that the rest of the world still fails to achieve. In our time of global crisis – climate change being only one of many examples – development should be seen as a global social process, encompassing all countries and all people. An adequate definition of development – still due – therefore ought to show us the direction development should take and where we face which deficits.¹⁰

10 Such a definition would have to incorporate problems of hunger, poverty, education, but also increasing obesity, waste of resources, destruction of life basis not only for human beings, and many other aspects of modern life. With such a definition it would become clear that all societies and nations have “underdeveloped” as well as “developed” aspects. A society depending on the waste of non-renewable resources like oil, gas, air, water, therefore shows a considerable development deficit. Development politics including these deficits as well and elaborating possible solutions could accelerate and enrich the discussion considerably.

10. Conclusion

The discussion of development is far from any final result or at least relatively sure conclusions. Blustering government declarations about development therefore, in the best of cases, do not have much background, expose a lack of knowledge or in bad cases is calculated misinformation of the public.¹¹

For the same reasons, simple solutions – as they are often proposed by interested parties – cannot be recommended. The two extreme positions state that development aid should be considerably increased (financially), which supposedly would eliminate hunger and poverty, and on the other hand that development aid causes much more damage than it benefits. Because of a lack of data it is still not possible to get to any conclusions on the matter. But what is more important is that both positions clearly miss the point: Development in a globalized world should always be seen as a social process and must ask questions like “What do we (globally) want?”, “How do we achieve this?”, “Where are our deficits?”, “What can we do to eliminate the deficits?”.

Based on the discussion of these questions we must in the first place consider and reflect upon social and ecological costs or gains, and then on financial costs of possible actions, the financial discussion being an integral part – but not the center – of the discussion of the whole process.

Unfortunately, we cannot give answers or solutions to the problems named in our paper. Anyway, that was not intended here. What we wanted to do is give some hints and impulses to future investigation and show the importance of social processes for such an important subject. Our propositions are:

- Development aid is an open process that must be reflected and questioned continually.
- Development aid is one – out of several – important means in the elimination of poverty, hunger, and lack of education and is therefore indispensable.
- There is no sole correct solution for development aid, different approaches apply for different situations and contexts and should be questioned and adapted continuously.

11 These declarations cause the periodical changes of development aid paradigms. One time the right way is projects and international experts, next time projects are damned and budget approach is the cure-all. Decision for or against one or the other approach generally is not based on firm data base, but is likely to be the result of political pressure or decisions based on certain buzzwords or concepts being en vogue. As an example, see EU politics from projects to budget approach. Regularly, EU-experts warned that budget approach would cause many problems, but regularly such warnings were not heard by decision makers.

- Development aid needs democratic structures, authoritarian structures can only succeed for short periods of time and lack the necessary social basis.¹²
- The current approach to development aid is a one-way street from rich to poor; it is not reciprocal and therefore not adequate.
- The one-way approach to development aid is based on deficient concepts of “development” and “being developed”. Development must be defined in a new way, as an integral process in a global network with higher goals than financial or economic aspects.
- Development concerns and affects everybody, not only some donor organizations and the countries defined as poor. Development aid approaches not considering strength and deficits of all parties involved risks to mend one problem while at the same time causing another one.

With our paper we want to instigate social sciences to engage and investigate more and deeper with development. Development as a social process must be a priority subject of social sciences. The dominance of economists, engineers, administrators and politicians in the discussions and decisions on development should be a challenge for social scientists to end the one-dimensional discussions and develop a multi-dimensional view of our future.

Such a discussion could become a very fructiferous process taking us from the arrogance of “developers” and subordination of the “developed” to commonly defined principles of development and of the means and methods to achieve the goals. A world free from hunger, with good education for all, people in good health and with a minimal waste of resources is worth all our efforts.

12 This is true for all actors, that is to say, also for the structures in rich countries. A bureaucracy responsible for development aid but without democratic control is in risk of forgetting the goals of development and tends to confuse them with the means at its disposal.

Bibliographical references

- Chenery, Hollis, Montek S. Ahluwalia, Clive L. G. Bell, John H. Dujoy & Richard Jolly
1974 *Redistribution with growth: Policies to improve income distribution in developing countries in the context of economic growth*. Oxford: Oxford University Press.
- Ghai, Dharam P., Azizur Rahman Khan & Eddy L. H. Lee
1980 *The Basic-Needs approach to development: Some issues regarding concepts and methodology*. Genève: International Labour Office.
- Lewis, W. Arthur
1954 Economic development with unlimited supplies of labour. *The Manchester School* 22(2): 139-191.
- Millikan, Max F. & Walt W. Rostow
1957 *A proposal key to an effective foreign policy*. New York: Harper and Brothers.
- Moyo, Dambisa
2009 *Dead aid. Why aid is not working and how there is another way for Africa*. London: Penguin Books

Peter Schröder

Meio ambiente, cultura e história no médio Purus — ou como evitar miopias teóricas por combinar diversas abordagens explicativas. O caso dos Paumari¹

1. Introdução

Ao fazer uma revisão histórica dos esforços empreendidos por antropólogos para explicar as diversas relações de seres humanos com seus ambientes naturais (físicos e bióticos), é fácil perceber que havia e há certas regiões e biomas do planeta preferidos para realizar etnografias e expor teorias e modelos explicativos. Neste contexto ocupam lugares privilegiados as regiões de florestas tropicais úmidas, principalmente na Melanésia, no Sudeste da Ásia e na Amazônia. Em ou sobre uma parte destas regiões foram realizados tantos estudos voltados para temas ambientais no âmbito da antropologia que é possível chamá-las — metaforicamente — de “campos de batalha de saberes” (*battlefields of knowledge*), descontextualizando uma expressão consagrada por Norman e Anne Long (1992). O casal Long usou a expressão para se referir aos encontros muitas vezes conflituosos de diversos tipos de saberes no contexto de políticas de desenvolvimento, suas atividades concretas e nas pesquisas relacionadas, como, por exemplo, nas “arenas” de projetos locais da cooperação técnica internacional.

De forma figurativa, a Amazônia pode ser pensada como um “campo de batalha” de pesquisas e teorias antropológicas com enfoques ambientais, como área para seus confrontos, sendo as “tropas” e “armas” constituídas por “casos”, etnografias ou conjuntos de exemplos. Historicamente, concorreram, entre elas, abordagens materialistas, simbolistas, políticas e históricas e teorias deterministas, possibilistas, adaptacionistas, cognitivas, estruturalistas, neomarxistas e etnohistóricas, para citar apenas algumas mais conhecidas. Atualmente, uma parte delas pode ser considerada definitivamente superada, como as abordagens deterministas e possibilistas (como os textos antigos de Meggers 1954 e 1977), enquanto outras, como as materialistas (Morán 1990, por

1 Agradeço aos organizadores desta coletânea o convite para poder contribuir com este texto. A escolha do tema evidentemente tem a ver com interesses temáticos de Erwin Frank. Infelizmente apenas o conheci pessoalmente uma vez por ocasião do VIII Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste (VIII ABANNE) em São Luís em julho de 2003, mas depois mantivemos contatos por e-mail. O último assunto tratado com Erwin foi seu artigo “Beleza e vício: o olhar etnográfico dos irmãos Schomburgk (1835-1844)”, publicado na Revista *Antropológicas* 18, 1 (2007): 95-136 (<<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/81/77>>; 03.02.2012).

exemplo),² entraram em segundo plano nas preferências teóricas dos profissionais, ficando meio marginalizadas (Neves 2002). Embora os diversos estudos detalhados de Darrell Posey sobre os Kayapó ou de Philippe Descola sobre os Shuar, por exemplo, possuam um poder explicativo considerável, que até convenceu uma parte dos céticos relativos a suas abordagens e opções teóricas (etnociência e estruturalismo, respectivamente), a crítica pronunciada por Morán (1990: 71-72, com base em Harris 1974) não se tornou inválida:

O método etnoecológico considera que o conhecimento do homem sobre o ambiente tem um efeito sobre os seus atos. [...] Mas [...] o conhecimento das regras taxonômicas identifica apenas o comportamento ideal e não o comportamento observável. Em uma crítica mais recente [naquela época] do método etnoecológico, Harris (1974) sugere que todas as sociedades têm um número infinito de regras que dão ao indivíduo autorização para quebrá-las com base em situações individuais.

O tema deste texto encaixa-se numa linha temática que abrange uma multiplicidade de interesses e abordagens e que se convencionou rotular, vagamente, “cultura e meio ambiente” na antropologia brasileira. Esta inclui tanto as abordagens mais materialistas, geralmente conhecidas como “antropologia ecológica”, de inspiração em trabalhos de pesquisadores americanos (Morán 1990; Neves 2002; Orlove 1980), quanto aquelas reunidas sob a denominação “antropologia ambiental” (Waldman 2006), que destacam mais as dimensões simbólicas das interações humanas com seus ambientes naturais, e as vertentes conhecidas como “ecologia histórica” e “ecologia política” (Balée 1998; 2006; Little 1999), as quais levam os horizontes analíticos de pesquisas ambientais para além de materialidades empiricamente constatáveis e de sistemas simbólicos registráveis.

O objetivo do texto é mostrar como uma combinação das diversas abordagens mencionadas abre o caminho para um entendimento mais profundo das relações entre povos indígenas, suas culturas e seus ambientes naturais na Amazônia. Cada uma dessas abordagens possui certos pontos cegos que inibem perceber as próprias fraquezas e fazem ignorar os aspectos fortes das teorias concorrentes. É este fenômeno que chamo miopia teórica. Certamente, um dos críticos mais assíduos de tais miopias é Tim Ingold (2000). É evidente que uma abordagem que tenta agregar a força explicativa de diversas vertentes teóricas é sujeita a acusações de ecletismo, ou seja, de dizer nada ou pouca coisa. No entanto, meu argumento é que, por um lado, cada uma das diversas vertentes materialistas e idealistas possui limitações que apenas podem ser superadas quando combinadas, reconhecendo seus pontos cegos. Por outro lado,

2 Dependendo do sistema classificatório escolhido, as teorias possibilistas são vistas como variações do determinismo ambiental (ver Milton s.d.).

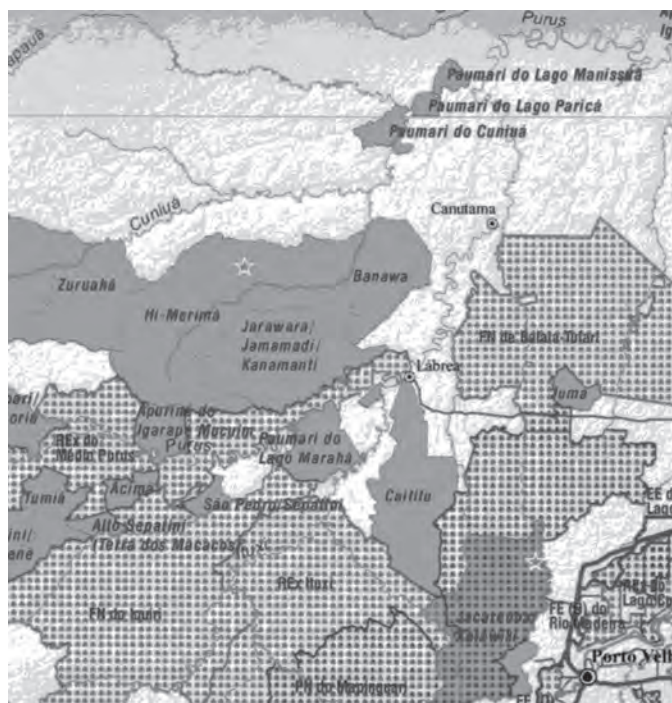
afirmo que ignorar aspectos históricos e políticos nos inibe a perceber adequadamente aspectos fundamentais de relações ambientais na Amazônia indígena, tornando esses aspectos imprescindíveis para teorias analíticas e explicativas.

O caso escolhido para ilustrar meu argumento é o povo indígena Paumari da região do médio Purus, no estado do Amazonas. Por que os Paumari? A ideia de escolher este povo indígena como exemplo (“caso”) surgiu a partir da realização de um chamado levantamento etnoecológico em três terras indígenas da região: Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamanti. Os levantamentos etnoecológicos são uma experiência metodológica singular conceituada e colocada em prática no âmbito do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), o qual funcionou de 1995 a 2009. O PPTAL foi conceituado como componente indígena do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais no Brasil (PPG7; desde 1991). Não é necessário aqui entrar em detalhes sobre os levantamentos etnoecológicos e o PPTAL, como isto já foi feito em outros trabalhos.³ O trabalhos realizados nas três terras indígenas e seus resultados foram apresentados primeiro em um relatório de caráter descritivo (Schröder & Costa Júnior 2001), sucedido por outro, mais analítico (Schröder 2002b), e uma publicação dos dois relatórios técnicos (Schröder & Costa Júnior 2009). As informações apresentadas neste texto, se não indicadas por referências diferentes, têm como fontes os dois relatórios técnicos.

2. Quem são os Paumari?

Os Paumari são falantes de uma língua da pequena família Arawá, da Amazônia Ocidental. A região atualmente habitada por eles é exclusivamente a bacia do médio rio Purus com seus afluentes, como os rios Ituxi, Sepatini e Tapauá. Aldeias Paumari são encontradas em seis terras indígenas localizadas em duas regiões: no município de Lábrea, na área dos rios Purus e Ituxi, e no município de Tapauá, ao longo do rio Tapauá. Na primeira estão situadas as TI (terras indígenas) Paumari do Lago Marahã (118.766 ha), Paumari do Rio Ituxi (7.572 ha) e Caititu (308.062 ha), enquanto na segunda ficam as TI Paumari do Cuniuá (42.828 ha), Paumari do Lago Manissuã (22.970 ha) e Paumari do Lago Paricá (15.792 ha). Em todas as terras, com exceção da TI Paumari do Lago Manissuã, os Paumari não são os únicos habitantes indígenas. A área dos TI Paumari do Lago Marahã e Paumari do Rio Ituxi, por exemplo, é dividida com comunidades Apurinã, com as quais as relações às vezes são marcadas por tensões relacionadas com o uso de algumas áreas dentro das terras.

3 Sobre os levantamentos etnoecológicos ver Schröder (2002a; 2009) e, sobre o PPTAL, Schröder (2004).

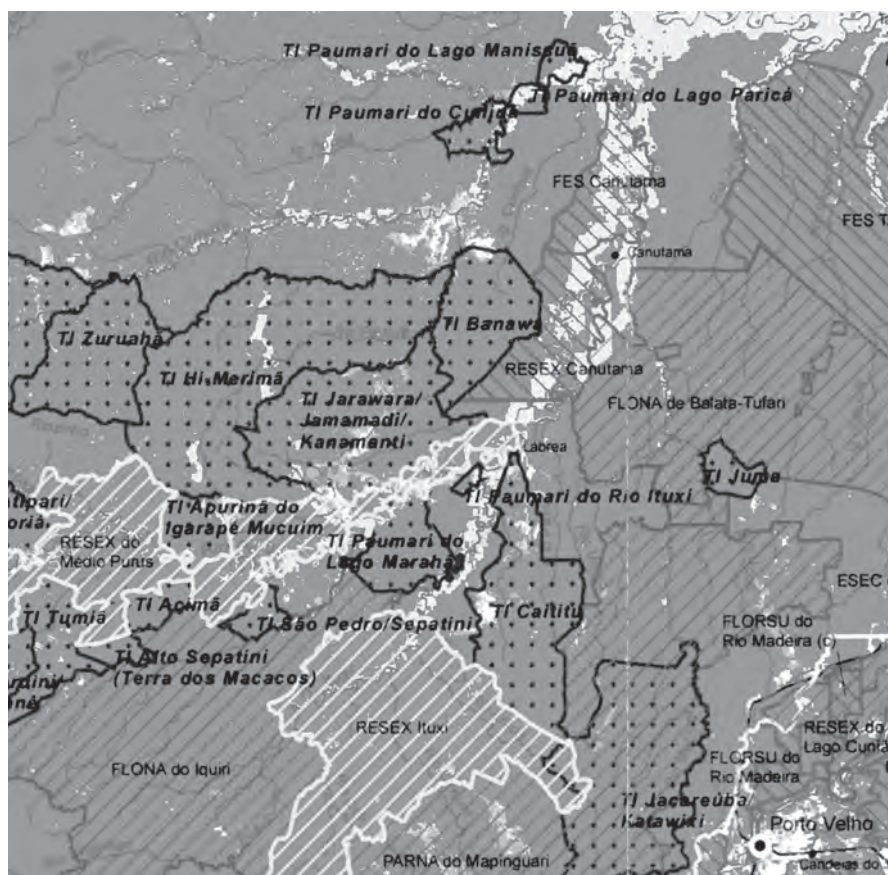


Mapa 1. Terras indígenas na região de Lábrea, médio Purus (Amazonas)
(Recorte de RAISG 2009).

O número total de Paumari nas terras indígenas em 2009 era 1.474, segundo as informações da Fundação Nacional da Saúde (FUNASA; <<http://www.funasa.gov.br/internet/desai/sistemaSiasiDemografiaIndigena.asp>>; 18/01/2010), porém o número de indivíduos que vivem no meio urbano (em Lábrea, por exemplo) é desconhecido. De acordo com os números disponíveis em 2000, já era possível observar uma certa concentração demográfica na TI Paumari do Lago Marahã, onde se concentrava pelo menos 60% da população total. Esta tendência foi confirmada por Bonilla (2006: 464-465), que observou uma concentração nas aldeias de Crispinho, Santa Rita e São Clemente, na mesma terra. Segundo a mesma autora, um dos principais fatores reponsáveis, mas não o único, pelo tamanho e localização das aldeias naquela terra seria a política de atendimento da *Deutsche Indianer Pionier Mission* (DIPM), organização missionária alemã sucessora das atividades do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), com atuação na região do Lago Marahã nas décadas de 1960 a 1990, o que já pode ser interpretado como um dos primeiros indícios de que tanto fatores materiais ambientais quanto determinados aspectos da cultura indígena não materializada (como a

cosmologia ou sistemas classificatórios referentes ao meio ambiente) não seriam suficientes para explicar a localização de aldeias atuais (permanentes e temporários) e antigas.

Para entender as relações ambientais dos Paumari vamos primeiro lançar um olhar resumido sobre seu ambiente físico e biótico e depois sobre alguns aspectos de sua cultura.



Mapa 2. Terras indígenas na região de Lábrea, médio Purus (Amazonas)
(Recorte de ISA 2009).

3. O meio ambiente natural no médio Purus

A região da bacia hidrográfica do Purus apresenta uma grande diversidade de ecossistemas e de modos de ocupação por grupos indígenas, apesar de haver, de uma maneira geral, uma distinção básica entre os ecossistemas de várzea e terra firme. As chuvas mais fortes geralmente ocorrem de novembro a fevereiro, seguidos de chuvas fortes de março a maio e outras menos fortes e menos regulares em junho e julho. As precipitações altas e sua variabilidade sazonal e diária influenciam, de uma maneira geral, as atividades econômicas indígenas:

- o ciclo agrícola e suas fases;
- as épocas de frutificação das culturas permanentes;
- redução do ciclo agrícola na várzea a determinados meses;
- o acesso à fauna aquática e terrestre;
- os tempos de reprodução da fauna; e
- a estação da coleta de produtos florestais a serem comercializados.

Os rios Purus e Ituxi são relativamente novos do ponto de vista geológico e muito dendríticos. Isto cria grandes áreas alagadas de alta diversidade de biótipos. Os numerosos meandros e *ox-bow lakes*⁴ indicam mudanças de leito em diversos trechos. Deste ponto de vista, a ocupação da planície puruana representa alguns riscos para a agricultura, enquanto ela oferece muitas oportunidades de exploração de recursos devido à diferenciação de microambientes.

Predominam três categorias de solos: os hidromórficos gleyzados (HGd e HGe), os podzólicos vermelhos amarelos (LV) e as lateritas hidromórficas (HLd; plintossolos). A região é caracterizada maioritariamente por solos distróficos. Embora os únicos solos eutróficos representem uma porcentagem significativa no quadro pedológico total, sua ocorrência é limitada a faixas menores em todas as terras dos Paumari, não atingindo 20% em nenhuma delas. A ocorrência destes solos pode constituir um fator de atração para a colocação de assentamentos por causa de seu potencial agrícola, como eles são renovados cada ano por novos depósitos sedimentários. A localização dos assentamentos indígenas, no entanto, nos mostra que, de todos os povos indígenas na região, são apenas os Paumari e Apurinã que aproveitam este potencial.

As terras dos Paumari estão cobertas basicamente por dois tipos de florestas densas, com ocorrência majoritária de florestas densas dos terraços. Há uma correlação interessante entre tipo de vegetação e localização de aldeias indígenas: estas

4 Lagos em forma de canga que se formaram em trechos abandonados de rios dendríticos. O lago Maranhã TI Paumari do Lago Maranhã é um exemplo.

encontram-se quase exclusivamente nas florestas densas aluviais de planícies periodicamente inundadas. Esta correlação corresponde à covariação verificada entre solos e localização dos assentamentos.



Foto 1. Praia do rio Purus da aldeia Santa Rita na TI Paumari do Lago Maranhã (Peter Schröder).

Em comparação com as informações hidrográficas, geomorfológicas, pedológicas e de vegetação, o número de macro e microambientes identificados permite imaginar ainda mais opções em termos de uma ecologia cultural. O número de ambientes identificados por pesquisadores e citados por indígenas, no entanto, não representa nenhum indício seguro de seu uso efetivo por estes. Trata-se, neste caso, do velho dilema da etnoecologia que categorias cognitivas não implicam automaticamente em comportamentos concomitantes (Harris 1974).

4. Aspectos ambientais da cultura Paumari

Os Paumari são conhecidos por sua orientação aquática, o que se manifesta nos habitats tradicionalmente preferidos, as várzeas e os rios e lagos. O estabelecimento de assentamentos permanentes na terra firme é um fenômeno relativamente recente de

mudança cultural externamente influenciada. As zonas ecológicas preferidas para construir aldeias são: margens de rios com praias fluviais (“restingas”), “ilhas de terra firme”, terraços e áreas não alagáveis na interface entre as planícies fluviais alagáveis e a terra firme, denominadas na região de “pé da terra firme”, mas também margens de lagos e até nas águas de lagos, como ainda há aldeias compostas majoritariamente por moradias “flutuantes”. Todos os assentamentos temporários, destinados principalmente à extração da castanha-do-pará, em contrapartida, encontram-se em regiões de terra firme. Todas as informações coletadas, tanto na literatura etnográfica quanto pela pesquisa de campo, apontam para uma relação forte com recursos aquáticos.

O ciclo econômico anual está marcado pela grande mobilidade dos grupos locais e seus deslocamentos sazonais entre diversas zonas de exploração (terra firme e várzea, praias e castanhais). Ele é influenciado e em parte determinado pelo regime pluvial regional e pelos níveis de água correspondentes.

A pesca nos rios, igarapés, igapós, lagos e lagoas é a base principal do autossustento. Os Paumari pescam o ano inteiro com diversas técnicas e se alimentam de peixes diariamente. Outros animais aquáticos preferidos são os quelônios (“bichos de casco”), já bastante rarefeitos no médio Purus. A pesca sempre foi a atividade econômica mais relacionada com os Paumari e pouco se sabe sobre sua exploração da terra firme. Os autores do século XIX e da primeira metade do século XX não falam sobre o que os Paumari faziam nos meses de escassez de peixes, como se eles só estivessem esperando passivamente a época de sua abundância.

A agricultura é praticada tanto na várzea quanto na terra firme. Ela desempenhou um papel irrelevante nos textos antigos sobre os Paumari, mas a expedição dos biólogos norte-americanos Ghilleen Prance, David Campbell e Bruce Nelson à região do Lago Marahã nos anos 70 do século passado revelou uma situação contrária por descobrir mais de 14 variedades de mandioca nas roças (Prance, Campbell & Nelson 1977). Durante nosso levantamento, no entanto, coletamos informações sobre 28 variedades plantadas pelos Paumari do rio Ituxi (Schröder & Costa Júnior 2001). Além da mandioca, os Paumari plantam até mais de 30 culturas diferentes, como macaxeira, cará, batata-doce, ariá, cará, taioba, milho, maxixe, feijão, jerimum e uma série de fruteiras e palmeiras.

Os Paumari contemporâneos, além de ser agricultores, também cultivam diversas fruteiras, legumes e plantas medicinais nos quintais. Bebidas são produzidas com frutos de palmeiras, como açaí, bacaba ou patuá, e a castanha-do-pará também é apreciada como alimento, e não só como mercadoria. Os Paumari não são conhecidos como bons caçadores, embora se saiba que eles caçam esporádica e espontaneamente, principalmente no caso de encontrar algum animal, quando saem para pescar.

Como os Paumari mantêm relações permanentes com a sociedade envolvente e se tornaram dependentes de seus produtos materiais, diversas atividades são voltadas para a comercialização de produtos pesqueiros e extrativistas em troca de bens industrializados básicos. Nestas relações, muitas vezes não recebem nenhum dinheiro, mas são explorados de forma escandalosa por *regatões* nas trocas de produtos. Nos círculos viciosos desses sistemas de aviamento, muitos Paumari contraíram grandes dívidas e as famílias não conseguem quitá-las ao longo dos anos, mesmo pagando com toda a sua produção.



Foto 2. Moradias flutuantes da aldeia Estirão no lago Marahã (TI Paumari do Lago Marahã) (Peter Schröder).

Viajantes e outros observadores do século XIX caracterizaram as habitações lacustres da época chuvosa como as moradias típicas dos Paumari, porque chamaram mais a sua atenção. Estas balsas ou jangadas com casas flutuavam no meio dos lagos e lagoas para ficar, desse modo, mais ou menos protegidas de insetos como os “piuns”. Por isso, também foram chamadas de “flutuantes”. Cada aldeia estava composta de 8 a 15 casas com uma ou duas famílias em cada uma. O lugar do fogo encontrava-se em terra firme, mas nas proximidades da margem do lago. Outras habitações menores da estação seca

muitas vezes ficaram despercebidas, como os ranchos simples de folha de palmeira, em forma semicircular, nas praias fluviais. Contrário à imagem de nomadismo fluvial, o etnólogo americano Joseph Steere (1903) também fala de aldeias permanentes, ocupadas na estação chuvosa.

Hoje em dia, os “flutuantes” representam um tipo minoritário de habitação. Ainda é possível encontrar “flutuantes” no lago Marahã e no rio Tapauá, mas a grande maioria dos Paumari mora, pelo menos uma parte do ano, em casas do tipo regional. O tamanho dos grupos locais pode variar de casas isoladas a aldeias com mais de 20 casas.

5. Uma primeira tentativa interpretativa

As informações resumidas até agora e detalhadas nos trabalhos citados permitem num primeiro momento, ainda sem contextualização histórica, interpretá-las por meio de duas abordagens diferentes, sendo uma pautada no materialismo cultural e a outra em teorias etnobiológicas.

Numa visão materialista, poderiam ser citadas diversas influências do meio ambiente natural sobre a cultura indígena:

- as práticas econômicas Paumari voltadas para o autossustento podem ser interpretadas como adaptações às pressões climáticas e hidrológicas na região e, em particular, no bioma das várzeas;
- a diversificação das estratégias econômicas poderia ser explicada como aproveitamento, consciente ou inconsciente, do mosaico de ambientes;
- a alta mobilidade sazonal e dos grupos locais pode ser tanto uma reação às pressões hidrológicas quanto uma forma racional de aproveitamento da diversidade de ambientes;
- o enfoque na pesca como meio do autossustento devido à abundância e diversidade da fauna aquática nas várzeas; além disso, os rios Purus e Ituxi são rios de água branca, ou seja, ricos em nutrientes;
- a diversificação da produção agrícola por aproveitar dois biomas disponíveis (os ambientes das várzeas e as florestas da terra firme).

Contudo, de um ponto de vista antimaterialista, podia ser argumentado que não é possível estabelecer, por procedimentos positivistas, causalidades entre determinadas qualidades do meio ambiente natural e manifestações culturais específicas e que esforços analíticos neste sentido levariam apenas a uma revitalização das velhas teorias deterministas. Nessa linha teórica, seria mais importante se perguntar como seres humanos interagem com seus ambientes através de suas culturas, definindo estas como formas de organizar percepções, experiências e saberes. A metodologia cognitiva da etnobiologia

logia poderia oferecer uma chave para entender melhor como os Paumari organizam seus saberes ambientais. Infelizmente foram realizadas até agora apenas pouquíssimas pesquisas etnobiológicas sobre a cultura Paumari, porém os dados disponíveis indicam caminhos para investigações futuras. A língua Paumari foi estudada detalhadamente pelas missionárias Shirley Chapman, Mary-Anne Odmark, Meinke Salzer e Beatrice Senn, do SIL. O “Dicionário bilíngue nas línguas paumari e portuguesa” (Chapman & Salzer 1998), por exemplo, oferece indícios de um léxico abrangente e diversificado sobre as mais diversas espécies de animais e plantas, especialmente da fauna aquática.

Em nosso levantamento foi possível coletar informações sobre 145 espécies de peixes, o que revelou um conhecimento muito mais abrangente sobre a ictiofauna do que entre os outros povos indígenas da região. Nesta totalidade, no entanto, um conjunto de menos de 50 espécies ganhou maior relevo como fontes alimentícias. Enquanto os esforços dos Paumari se concentram em algumas espécies preferidas para o consumo (como a matrinhã, o tambaqui, a sardinha, o tucunaré ou a pirapitinga), outras são, na realidade, as mais capturadas (como o aruanã, o mandim, o jundiá ou a traíra), o que confirma outra vez que apenas a coleta de categorias e taxonomias não fornece indicadores seguros sobre comportamentos reais, e isto ficou ainda mais evidente no caso da agricultura Paumari.

O número de espécies plantadas não é nenhum indicador seguro do papel da agricultura na economia Paumari, porque este número é superior àquele entre os Jamamadi e Jarawara, que são agricultores destacados da terra firme. Os números, no entanto, nos indicam que temos que rever as observações feitas na literatura sobre o papel periférico da agricultura entre os Paumari. Os Paumari plantam tanto na várzea quanto na terra firme. Devido às condições hidrológicas, a agricultura na várzea está caracterizada por culturas temporárias que exigem cronogramas de manejo mais rígidos do que na terra firme para evitar a perda das colheitas pelas enchentes. A variedade de culturas plantadas na *restinga* é reduzida e trata-se em sua maioria de variedades “ligeiras” das espécies (com períodos mais curtos de crescimento, como no caso da mandioca, do milho e do feijão). Maior diversidade de culturas é encontrada nas roças da terra firme onde se concentram as culturas permanentes.

Devido às informações disponíveis sobre o meio ambiente natural nas terras dos Paumari e sobre sua língua, por enquanto parece ser mais fácil explicar as relações ambientais deste povo indígena por abordagens materialistas. É, inclusive, tentador interpretar a concentração territorial dos Paumari na várzea como opção por um nicho ecológico, como outros povos indígenas da região não aproveitam o mesmo ecossistema ou, no caso dos Apurinã, não o aproveitam com a mesma intensidade. Mas aplicar o conceito do nicho ao comportamento de populações humanas com seu programa comportamental aberto é muito problemático e só devia ser feito um sentido

metafórico (Bargatzky 1986: 69-70, 157-164). Em vez de representar um tipo de nicho entre ambientes contestados, as próprias planícies de inundação do complexo são os ecossistemas mais cobiçados da região, onde se exercem as maiores pressões econômicas sobre o ambiente natural e os limites das terras indígenas.

Isto nos obriga a lançar um olhar sobre o ambiente social dos Paumari e, em particular, sobre sua história, porque isto nos pode levar a uma interpretação mais convincente e satisfatória. Vamos começar pela história documental.

6. A história da região, segundo as fontes escritas

A melhor fonte de informação sobre a história regional, em particular sobre a etno-história indígena, é Kroemer (1985). Segundo a historiografia oficial, o Purus foi “descoberto” para os poderes coloniais em 1639 pelo jesuíta Cristóbal de Acuña. Sabe-se que os primeiros portugueses já começaram a se fixar no curso inferior na segunda metade do século XVII, antes de 1689.

Durante o século XVIII, a região do baixo Purus foi explorada pela pesca, captura de quelônios e extração de copaíba e salsaparrilha, mas a administração colonial mal se interessou pelo rio. Esta postura de desinteresse governamental só mudou a partir de meados do século XIX, depois do colapso da economia regional no decorrer da Cabanagem. O encarregado pelo Governo da Comarca do Alto Amazonas para estudar as condições para estimular a economia regional, o militar João Henrique Matos, observou em 1845 que o comerciante Manoel Urbano da Encarnação já tinha viajado há muito tempo na região inteira do médio Purus e utilizava índios Apurinã, Paumari e Jamamadi como mão-de-obra na extração de “drogas do sertão” (Matos s.d.). Este comerciante foi uma figura importante no processo de contato com os povos indígenas do Purus, principalmente a partir de 1850. Mais tarde, até foi nomeado diretor dos índios do médio e alto Purus e tornou-se o maior seringalista e, ao mesmo tempo, o maior explorador dos índios da região.

Durante o século XIX, foi empreendida uma série de expedições e viagens, científica se não científicas, que forneceram as primeiras descrições detalhadas de diversos aspectos da região, entre outros dos povos indígenas. A investigação do Purus ocorreu sistematicamente a partir da segunda metade do século XIX, em busca de diversos objetivos: uma passagem desconhecida para o Madeira, uma conexão fluvial com o rio Madre de Deus, no Peru, e o estabelecimento da fronteira entre com o Peru e a Bolívia.

Em torno de 1850, muitas comunidades indígenas já foram exploradas para a extração vegetal, mas a fase mais desastrosa para os povos indígenas da região começou com o primeiro ciclo da borracha, que atingiu o médio Purus a partir dos anos 60 do mesmo século e foi responsável pelas primeiras ondas imigratórias de nordestinos na região. Em 1869, chegou a primeira leva de cearenses, e em 1871 chegou outra leva,

desta vez de maranhenses, sob o comando do Coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre, instalando-se às margens do Purus, na terra firme de Amaciari, a qual passou a ser denominada de elevação de Lábrea. Em pouco mais de duas décadas, Lábrea se tornou a localidade mais importante da região.

O Purus e seus afluentes, naquela época, foram repartidos entre os comerciantes, como se estes fossem os donos originários da terra e como se fossem garimpeiros fixando seus *claims* ou *royalties*. Em torno de 1880, os “territórios” dos “patrões” no curso médio foram: Brás Gil da Encarnação no rio Sepatini, Onório Carlos de Oliveira no igarapé Mamoriazinho e os “coronéis” Luís Gomes e Labre no rio Ituxi, explorando principalmente os Paumari e Apurinã como produtores de borracha e fornecedores de peixes e tartarugas.

No início do nucleamento de Lábrea, a população indígena do médio Purus foi calculada em 40.000, falando mais de 40 línguas. Só no rio Ituxi, Labre calculou a população indígena em 8.000, principalmente em seus afluentes (Labre 1888; 1889). As populações indígenas foram tidas em conta, nesses raciocínios comerciais, apenas como mão-de-obra barata, mas complicada. Ou elas haviam de aceitar as subjugações em condições de semiescravidão, ou foram expulsas de suas terras ou foram dizimadas ou extintas em massacres. Povos que mostraram muita resistência, como os Juma, foram perseguidos implacavelmente até sua extinção ou subjugação. Apenas uma minoria de grupos conseguiu se manter afastada dos colonizadores.

Durante o primeiro ciclo da borracha, a vasta região dos rios Purus e Juruá foi uma das mais assoladas pelas frentes extrativistas, com consequências desastrosas para os povos indígenas. Muitos grupos foram extintos, de modo que hoje em dia não se saiba senão seus nomes. A maioria indígena do Purus virou minoria em poucas décadas. Desse modo, o primeiro ciclo da borracha foi a época histórica que mais influenciou e transformou a vida dos povos indígenas na região. Embora houvesse diversas tentativas missionárias de tirar os índios da influência dos comerciantes, todas fracassaram depois de poucos anos.

Em 1889, o censo do município de Lábrea fala de 21.991 habitantes e a população inteira da região do Purus foi avaliada em cerca de 120.000 (Kroemer 1985: 85). A vila de Lábrea tinha cerca de 4.000 habitantes naquela época (Kroemer 1985: 85). A partir de 1881, produziam-se cerca de 2.000 toneladas de látex por ano na região de Lábrea, e esta produção dobrava para cerca de 4.000 toneladas por ano na década de 1890. Em 1902, Lábrea foi responsável por um terço de toda a produção de borracha no Estado do Amazonas.

O fim do ciclo da borracha deixou cair em letargia toda a economia regional. Para os povos indígenas, representou um tipo de “momento de folga e respiração”, mas não de recuperação das transformações e mudanças sofridas. As atividades dos comerciantes diminuíram, mas as dependências materiais continuaram.

O antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) só começou a se interessar pelos povos indígenas do Purus a partir de meados dos anos 20 do século passado, quando a Inspetoria no Amazonas e Acre criou dois postos indígenas na região: o PIN Pedro Dantas (ou Mariené), no rio Sepatini, e o PIN Manauacá, no rio Tuini. Os dois postos foram desativados em torno de 1950 e em torno de 1945, respectivamente. Os inspetores do SPI constataram, nos anos 20 a 40, a continuidade do sistema de aviamento na região, ao qual estavam subjugados quase todos os povos indígenas (Kroemer 1985: 92-96).

Os anos 40 a 60 do século xx representaram outra época particularmente negativa para estes povos. Durante a Segunda Guerra Mundial, a ditadura Vargas estimulou o segundo ciclo de borracha, porém menor, por mandar os “soldados da borracha” para a Amazônia. Outra leva de cearenses atingiu o médio Purus e acabou no mesmo sistema de aviamento. Muitos desses “soldados” foram mandados pelos “patrões” para quebrar as últimas resistências indígenas por massacrar grupos inteiros. Apesar do fim da guerra, tais atrocidades se repetiram até os anos 60, devido à decadência do órgão indigenista.

Do ponto de vista econômico, a região até hoje não se recuperou do abalo causado pelo fim do primeiro ciclo da borracha e continua ser economicamente periférica, tanto no contexto nacional quanto regional, o que nem mudou com os planos desenvolvimentistas do regime militar para a Amazônia. O declínio do extrativismo, em particular do seringalista, nas últimas décadas, devido à queda de preços dos produtos, provocou o colapso de relações de patronagem em muitos casos ou a transformação dessas relações de permanentes em temporárias e/ou esporádicas. Além de fatores macroeconômicos, é também a fiscalização crescente de órgãos governamentais que contribuiu para essa transformação.

As transformações do ambiente social dos Paumari registradas na história documental da região — a implantação de sistemas de aviamento e a integração dos povos indígenas como mão-de-obra barata, os genocídios e deslocamentos forçados, etc. — indicam que suas relações ambientais não foram caracterizadas apenas pelas próprias qualidades do ambiente físico e biótico ou por opções culturais, mas também por imposições econômicas e militares, das quais era muito difícil escapar. Por isso, para complementar nossa investigação por pistas explicativas sobre as relações ambientais dos Paumari, é necessário lançar um olhar para a etnohistória Paumari.



Foto 3. “Rio Tapauá – Índios Paumaris do lago do Tamanduá, em suas barracas flutuantes” (foto de Anastácio Queiroz publicada em Lemos 1932).⁵

7. A história regional, para os Paumari

Na realidade, não existe nenhuma monografia etnohistórica sobre os Paumari, de modo que seja necessário recolher informações fragmentadas em diversos textos para compor um quadro inicial de suas transformações. Fora nos relatórios técnicos do levantamento etnoecológico do PPTAL e, em particular, das identificações das terras indígenas para o órgão indigenista, são três trabalhos recentes de Bonilla (2005a; 2005b; 2006) que nos indicam pistas.

No conjunto dos conhecimentos etnográficos sobre etnias da família linguística Arawá, os Paumari representam uma exceção de um padrão básico, porque povos como os Jamamadi, Jarawara, Kulina e Zuruahá são principalmente horticultores e caçadores das terras firmes. Segundo Bonilla (2005b: 15), nos relatos dos Paumari sobre seu estilo de vida antigo fica evidente que a pesca e a captura de quelônios tinham prioridade sobre a agricultura e que antigamente havia deslocamentos sazonais entre as praias fluviais (no chamado “verão” amazônico) e os lagos (no “inverno”, isto é, no período das chuvas), sendo as moradias em cima de balsas (“flutuantes”) a habitação característica. Para descrever seu estilo de vida, os informantes teriam comparado os Paumari antigos a gaiivotas (Bonilla 2005a: 44). Por outro lado, a mesma autora relata as lembranças dos mais velhos sobre grandes roçados na área do rio Sepatini e de várias técnicas de preparo e conservação das culturas cultivadas (Bonilla 2005b: 15).

5 Reprodução para publicação em trabalhos científicos não comerciais autorizada pelo Museu do Índio – FUNAI, Rio de Janeiro, em 07/01/2009.



Foto 4. “Rio Tapauá - Índios Paumarís, em suas ubás – [...] – vendo-se, no segundo plano, suas barracas flutuantes” (foto de Anastácio Queiroz publicada em Lemos 1932).⁶

A integração na economia regional do aviamento no século XIX, contudo, desencadeou modificações profundas na economia dos Paumari. Embora estes fossem conhecidos na região como “mansos”, “pacíficos” ou até “medrosos”, por não terem entrado em confrontos armados com outras etnias indígenas, e ainda menos com os colonizadores, suas formas específicas de relações interétnicas tinham um preço alto: os “patrões” exigiam que os Paumari se dedicassem exclusivamente à quitação de dívidas acumuladas e praticamente impagáveis. Até o final da década de 1960, os “patrões” os teriam impedido de usar as praias para cultivos ou até de plantar de qualquer forma e, além disso, de pescar naquelas águas declaradas “propriedades” dos “patrões”, apesar de fazerem parte dos territórios étnicos tradicionais. A pesca indígena foi tolerada apenas para saldar dívidas (Bonilla 2005a: 45). O papel econômico e social destinado aos Paumari por parte dos “patrões” era o de fornecedores dos mercados locais com peixes e quelônios e de coletores de borracha e castanha-do-pará nas áreas de terra firme. Isso provocou mudanças na territorialidade Paumari por estabelecer preferências

6 Reprodução para publicação em trabalhos científicos não comerciais autorizada pelo Museu do Índio – FUNAI, Rio de Janeiro, em 07/01/2009.

pelas florestas da terra firme, porém sempre na proximidade de lagos e igarapés, com circulação sazonal entre várias moradias (Bonilla 2005a: 44).

Bonilla analisa a integração dos Paumari no sistema de aviação por uma abordagem estruturalista emprestada de Philippe Descola, interpretando a relação “patrão”/“empregado” com base no conceito da predação, porém não vamos entrar numa discussão desta opção teórica interessante neste artigo. O que nos interessa principalmente, neste contexto, é a constatação de mudanças de práticas econômicas e de territorialidade causadas pela integração no círculo vicioso do endividamento por mais de um século. E este círculo só foi rompido por dois fatores externos:

- declínio do patronato amazônico desencadeado pela queda da demanda e, conseqüentemente, dos preços dos produtos do extrativismo vegetal, a partir da década de 1960; e
- A regularização progressiva das terras dos Paumari na década de 1990, a qual possibilitou a remoção dos patrões com o apoio dos órgãos governamentais, a reapropriação dos antigos espaços de circulação indígena e o reestabelecimento do ciclo anual de alternância entre verão e inverno nas áreas dos lagos e praias (Bonilla 2006).

Embora uma parte dos Paumari ainda colete castanhas-do-pará no inverno nas áreas de terra firme regionalmente denominadas “centros”, para vendê-las a “patrões” agora principalmente estabelecidos em Lábrea, muitas vezes por preços irrisórios em comparação com as margens de lucro obtidos pelos “patrões”, como foi possível constatar durante o levantamento etnoecológico, abriram-se, nesta década, alternativas de comercialização de artesanato e de castanha através do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), da Igreja Católica Romana, e das irmãs da Prelazia de Lábrea. Além disso, uma parte dos Paumari começou a comercializar sua produção agrícola em Lábrea. Em suas relações com a sociedade regional não-indígena, os Paumari encontram-se numa fase de transição entre um sistema baseado no aviação para um sistema comercial monetarizado, como bem observou Bonilla (2006).

Além das mudanças econômicas, também foi registrado, nas últimas décadas, o fenômeno de concentração e sedentarização em três aldeias na TI Paumari do Lago Maranhã devido às políticas missionárias e da FUNASA (Bonilla 2006), porém o padrão do deslocamento sazonal entre aldeias “de verão”/ de praia e “de inverno”/ de terra firme parece continuar intacto.

8. Finalizando

No percurso deste texto ficou evidente que a especialização ecológica dos Paumari não pode ser explicada sem levar em conta fatores sociais e econômicos históricos. Enquanto não se sabe se os Paumari jamais tinham ocupado regiões da terra firme antes dos primeiros relatos sobre eles a partir da primeira metade do século XIX, o que se sabe com certeza é que eles não foram a única etnia indígena que teve seu território, ou partes de seu território, nas várzeas do Purus e Ituxi. Sabe-se também que outros povos foram extintos, expulsos ou deslocados para seringais e outros locais, muitas vezes violentamente. Nesta constelação histórica, os Paumari não optaram nem pela resistência armada, como os Juma que foram quase extintos, nem por migrações para outras regiões, como os territórios da terra firme foram controlados por outras etnias, como os Apurinã, com os quais teria sido necessário entrar em conflito armado.

As informações históricas, etnográficas e ambientais dão a entender que os Paumari desenvolveram estratégias específicas para se adaptar ao ambiente social não-indígena por se especializar em nichos econômicos, como a captura comercial de quelônios e o fornecimento de peixes ao mercado regional, e por dinamizar suas relações com os comerciantes regionais e suas formas de territorialidade, marcadas por diversificação e alta mobilidade. Foram suas estratégias bem sucedidas de sobrevivência física e cultural.

A comparação das diversas abordagens possíveis para analisar as relações ambientais deste povo — a materialista, a cultural (com enfoque nas dimensões mentais) e a histórica — mostrou que nenhuma delas pode dar, isoladamente, alguma resposta satisfatória por justamente focalizar determinados aspectos, mas ao mesmo tempo ter pontos cegos em outros. Foi apenas a combinação das diversas abordagens que nos permitiu avaliar adequadamente as relações ambientais dos Paumari em sua diversidade e complexidade.

A identificação e superação dessas miopias teóricas foi um dos interesses constantes nos textos de Erwin Frank e aos quais ele dedicou grande parte de seus esforços críticos, às vezes com veemência. Dedico este texto ao colega falecido cedo demais.

Referências bibliográficas

- Balée, William
2006 The research program of historical ecology. *Annual Review of Anthropology* 35: 75-98.
- Balée, William (ed.)
1998 *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press.
- Bargatzky, Thomas
1986 *Einführung in die Kulturökologie: Umwelt, Kultur und Gesellschaft*. Ethnologische Paperbacks. Berlin: Reimer.
- Bonilla, Oiara
2005a O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana* 11(1): 41-66.
2005b Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas* 2(1): 7-60.
2006 Paumari: conquistas e desafios. Em: Ricardo, Beto & Fany Ricardo (eds.): *Povos indígenas no Brasil, 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 463-466.
- Chapman, Shirley & Meinke Salzer
1998 *Dicionário bilingue nas línguas paumari e portuguesa*. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística.
- Harris, Marvin
1974 Why a perfect knowledge of all the rules one must know to act like a native cannot lead to the knowledge of how natives act. *Journal of Anthropological Research* 30(4): 242-251.
- Ingold, Tim
2000 *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.
- ISA (Instituto Socioambiental)
2009 *Amazônia Brasileira 2009. 1:4.000.000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Kroemer, Gunter
1985 *Cuxiuara: o Purus dos indígenas. Ensaio etno-histórico sobre os índios do médio Purus*. Missão Aberta, 10. São Paulo: Loyola.
- Labre, Antônio Rodrigues Pereira
1888 *Conferência sobre a exploração do Madre de Deus ao Acre, e do rio Ituxi*. Rio de Janeiro: Sociedade de Geografia.
1889 Coronel Labre's explorations in the region between the Beni and the Madre de Deus rivers and the Purus. *Proceedings of the Royal Geographical Society* n.s. 11: 496-502.
- Lemos, Bento M. Pereira de
1932 *Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1930-31 na Inspetoria do Amazonas e Acre*. Manaus: Ministério da Agricultura, Indústria e Comercio (MAIC)/ Serviço de Proteção aos Índios (SPI).
- Little, Paul Elliott
1999 Environments and environmentalism in anthropological research: Facing a new millennium. *Annual Review of Anthropology* 28: 253-284.

Long, Norman & Anne Long (eds.)

- 1992 *Battlefields of knowledge: The interlocking of theory and practice in social research and development.* London e New York: Routledge.

Matos, João Henrique

- s.d. Relatório do estado de decadência em que se acha o alto Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* 125: 141-180.

Meggers, Betty

- 1954 Environmental limitations on the development of culture. *American Anthropologist* 56: 801-824.

- 1977 *Amazônia: a ilusão de um paraíso.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Milton, Kay

- s.d. Ecologias: antropología, cultura y entorno (<<http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html>>; 10.12.2009).

Morán, Emilio F.

- 1990 *A ecologia humana das populações da Amazônia.* Coleção Ecologia & Ecosofia. Petrópolis: Vozes.

Neves, Walter

- ²2002 *Antropologia ecológica: um olhar materialista sobre sociedades humanas.* Questões da Nossa Época, 59. São Paulo: Cortez.

Orlove, Benjamin

- 1980 Ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology* 9: 235-273.

Prance, Ghillian, David G. Campbell & Bruce W. Nelson

- 1977 The ethnobotany of the Paumari indians. *Ethnobotany* 31(2): 129-139.

RAISG (Red Amazônica de Información Socioambiental Georeferenciada)

- 2009 *Amazônia 2009: Áreas protegidas y territorios indígenas. 1:5.000.000.* Red Amazônica de Información Socioambiental Georeferenciada.

Schröder, Peter

- 2002a Levantamentos etnoecológicos: experiências na região do médio Purus. In: Gramkow, Márcia Maria (org.): *Demarcando terras indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria.* Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)/Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ), 223-239.

- 2002b *Levantamento etnoecológico do Complexo Médio Purus II: versão avançada.* Brasília: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).

- 2004 É possível mudar a Funai? Sobre os impactos de um projeto de cooperação internacional. *Revista Antropológicas* 15(2): 107-134.

- 2009 Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas: reflexões metodológicas sobre uma experiência no contexto de um projeto de cooperação internacional. Em: *XIV CISO – Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, 2009, Recife. Desigualdade e justiça social: regiões, classes e identidades no mundo globalizado, v. 1.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), 1-21.

Schröder Peter & Plácido Costa Júnior

- 2001 *Levantamento etnoecológico do Complexo Médio Purus II*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)/United Nations Development Programme (PNUD).
- 2009 Levantamento etnoecológico das terras indígenas do Complexo Médio Purus II: Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamati. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)/Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).

Steere, Joseph Beal

- 1903 Narrative of a visit to Indian tribes of the Purus River, Brazil. Em: *Annual Report of the Smithsonian Institution*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution), 359-393.

Waldman, Maurício

- 2006 *Meio ambiente e antropologia*. Meio Ambiente, 6. São Paulo: Editora SENAC.

III.
INDÍGENAS, CULTURA Y ESTADO
EN LA AMAZONÍA

Edna Castro

Amazônia no século XXI: estratégias do agronegócio, desmatamento e dinâmicas sócioterritoriais

1. Introdução

Ao longo das últimas décadas, houve uma modificação contínua da floresta amazônica, o que levou a uma perda importante de cobertura florestal, dada a extensão das terras atingidas. Estados como Maranhão, Mato Grosso, Pará e Rondônia tiveram seu uso do solo enormemente alterado, com redução de biodiversidade (florestal e animal) e de técnicas de cultivos agroflorestais desenvolvidas por diversos grupos sociais em unidades produtivas familiares. Este texto demonstra a importância de se entender a racionalidade dos atores e as motivações, individuais e de grupo, que subjazem às principais causas do avanço de atividades econômicas e do desflorestamento, a partir da análise das estratégias socioespaciais dos principais atores sociais e agentes econômicos presentes nas novas áreas de fronteira. Revela os mecanismos presentes na relação entre os interesses dos agentes econômicos e os processos políticos. Examina ainda como se constroem as redes que integram o local e o global, definindo as tendências da ação do mercado globalizado na região.

No nosso entender, constata-se, em primeiro lugar, que as causas do desmatamento na Amazônia são múltiplas e traduzem a complexidade dos atores sociais e dos interesses que fazem da fronteira um lugar de encontro, de oportunidades, de capitalização e, justamente por isso, também de tensão e conflito. Em segundo lugar, é evidente a diferenciação social e econômica decorrente desses processos. Passada a fase das grandes migrações, das políticas desenvolvimentistas que visavam atrair grandes investimentos, da construção dos principais eixos de penetração e de transportes, a economia local conta com outras dinâmicas que igualmente não são favoráveis à redução do desmatamento.

Existe assim uma combinação de fatores intimamente ligados e interdependentes que explicam o desmatamento e dão pistas para se entender por que continua o avanço da fronteira para novas áreas em direção ao Oeste e ao Noroeste da Amazônia. A tendência principal permanece, ou seja, é a do desflorestamento, da conversão da floresta em pastagens, em áreas degradadas; mais recentemente, as pastagens e áreas de sistemas agroflorestais têm sido substituídas pela monocultura de grãos, com a entrada sobretudo da soja.

A alteração espacial que presenciamos hoje na Amazônia resulta de importantes mudanças que ocorreram na sociedade e na economia nas últimas décadas, entre elas a diferenciação interna do uso do solo e da estrutura da propriedade. Entender essa alteração requer a análise da interação entre os processos locais e globais, em busca de conexões lógicas que permitam compreender como a globalização, cuja dinâmica principal se dá em um complexo mercado transnacional, pode definir as ações de atores locais e a pressão sobre os recursos naturais (Castro 1994: 2001). Nessa perspectiva, cabe examinar os efeitos do movimento da economia de alguns vetores-chave, como as cadeias produtivas da pecuária, da madeira, do agronegócio e dos minérios, embora a racionalidade dos atores empresariais atuantes e responsáveis em grande parte pelo desmatamento extrapole largamente esses setores. Não é possível ignorar outras atividades, como o comércio, o extrativismo vegetal não madeireiro, a pesca, os grandes empreendimentos de infraestrutura, além certamente dos recursos da biodiversidade, que interessam à indústria farmacêutica e de cosméticos, cujo mercado local está sendo estruturado como parte de cadeias nacionais e transnacionais.

O debate sobre a globalização, desde a década passada, orienta-se para distinguir os processos econômicos que reconfiguram dimensões — chave do mercado mundial, em especial a eficiência, a produtividade e a competitividade. Por isso, é fundamental a análise das perspectivas políticas e das respostas imediatas que estão sendo dadas pelo Estado e pela sociedade civil, pois o que se tem observado é a expansão das relações mercantis em direção a novos espaços incorporados à economia por causa do avanço tecnológico das últimas décadas e da conseqüente reconceptualização do tempo e do espaço.

É importante distinguir as estratégias adotadas e as ações empreendidas pelo Estado e por empresas em âmbito global e as estratégias de âmbito regional e local, que remetem, de certa forma, às relações mercantis globalizadas. A esfera local está irremediavelmente ligada, nas relações econômicas, à global, ainda que por processos diferenciados.

Várias questões merecem um estudo mais aprofundado para que se entenda como se modificam a sociedade e o território amazônicos. Em particular, interessa perguntar:

- Qual o lugar do mercado como ator cuja racionalidade está voltada para a exploração intensiva de recursos e cuja lógica busca combinar produtividade, tempo e eficiência?
- Qual o efeito da modernização sobre o padrão de uso da terra?
- Quais as tendências na correlação modernização x desmatamento?

2. Racionalidade, modernização e mercado de terras

Os processos de globalização constituem uma continuidade no movimento de racionalização da sociedade moderna. Atualmente, porém, o processo de racionalização é mais rápido e profundo, modificando noções, processos e instituições até então considerados decisivos na reprodução da vida social. Castels (1999) mostra como as noções de espaço e tempo foram reconfiguradas, revolucionadas, dando origem a uma sociedade e a uma economia que precisam lidar constantemente com a flexibilidade e a conectividade. Os conceitos de tempo e de evolução nem sempre tiveram a importância que hoje lhes é atribuída. Novos padrões de racionalidade estão sendo aplicados à produção e à circulação de mercadorias.

Impulsionadas pela concorrência, as empresas trabalham em direção aos seus limites de crescimento, o que exige uma redefinição das suas estratégias no mercado e pressiona os custos, embora as empresas busquem uma maior produtividade do trabalho e do capital. Em consequência, observa-se um reforço no processo de concentração e centralização de capital. Assim, empresas e grupos multinacionais que se associaram como estratégia de crescimento conseguem também maior controle no mercado mundial. A tendência é causar impactos e pressionar o padrão de governabilidade vigente, tanto na esfera local e nacional, quanto na esfera global. Por isso, também a dinâmica econômica globalizada acaba por impelir os Estados e as instâncias públicas a definir os instrumentos de regulação. Os efeitos desse processo, mais uma vez, reflexivamente, são sentidos de forma imediata no âmbito local.

Nesse caso, é necessário reconhecer que as estratégias interempresariais têm revelado uma outra forma de cooperação internacional, apesar da intensa competitividade no plano do mercado (Castro 2001). É fundamental compreender isso, pois tais procedimentos inauguram também a mundialização de padrões de consumo e mesmo da gestão da força de trabalho. A recomposição de forças políticas resulta não só da articulação de grandes empresas industriais e financeiras em busca de uma unidade, mas também da unificação, nos países mais avançados, dos mercados financeiro, cambial, de títulos e valores.

Finalmente, as alterações importantes verificadas no âmbito do trabalho colocam-nos diante de uma das principais mudanças do final do século passado: a reconfiguração do lugar do trabalho, que atinge profundamente a organização dos modos de vida das sociedades.

Estudos sobre a reestruturação produtiva em empresas do setor minerosiderúrgico localizadas no Pará (Castro 1985), em empresas do setor alumínio no Maranhão e em empresas do setor eletroeletrônico no estado do Amazonas na década de 90, mostram a integração de estruturas locais, ainda que paradoxalmente enclaves, a frentes dinâmicas da economia global.

Nessa perspectiva, a globalização na sua dimensão econômica está presente em diferentes setores, mesmo naqueles com tecnologia simples. O fortalecimento de arranjos produtivos em ramos como fruticultura, artesanato ou cosméticos mostra claramente que há uma tendência do capital a capturar segmentos menos formais da economia, e incorporá-los em redes nacionais e internacionais cada vez mais amplas.

A globalização enquanto processo de modernização reúne formas sociais que Habermas (1987) abrigaria em sua noção de mundo da vida, no sentido de revelar as relações de poder que se tecem entre mercado e sociedade, relações que produzem sentidos e significam, ao mesmo tempo, submissão dos modos de produção da vida ao mercado.

A relação entre globalização, comércio mundial e desenvolvimento faz parte da agenda de governos – federal e estaduais – que visam maximizar o projeto civilizador por meio da modernização conservadora, da qual é emblemática a cidade de Manaus com sua indústria eletroeletrônica. A globalização-mundialização traz hoje, como ontem, o desenvolvimento dos países emergentes, fundado em um comércio mundial colocado sob os auspícios da livre troca. Essa análise colocamos diante da necessidade de entender como as novas forças sociais, políticas e econômicas reconstróem suas dinâmicas e como se configuram os padrões de governança. A sociedade civil tem reagido por processos distintos e encontrado outra funcionalidade no âmbito de uma cultura política que se adapta às novas estruturas de tempo e de espaço.

A interpretação dos princípios de racionalidade econômica, conjugada à análise das estratégias de caráter político dos agentes econômicos presentes em espaços diferenciados da Amazônia, são importantes, a nosso ver, para compreender a dinâmica do desmatamento. Na perspectiva adotada, é necessário levar em conta quatro pontos fundamentais. Primeiro, não há uma causa do desmatamento, pois se trata de causas múltiplas que dizem respeito à diferença de racionalidade de atores e de suas estratégias. Segundo, essa alteração espacial está organicamente relacionada à estrutura social do País, desigual em renda e oportunidades, e à capacidade de acumulação dada pelas condições da fronteira. Terceiro, há uma relação entre essas causas e a modalidade de inserção da Amazônia e do País na economia mundial globalizada. Finalmente, o quarto ponto diz respeito aos arranjos políticos e à disponibilidade de recursos naturais no território.

No entanto, embora todos os atores contribuam para o desmatamento, a pecuária é a atividade responsável, por excelência, pela maior parte do desflorestamento, em função das crescentes extensões de terra por ela ocupadas, da padronização do uso do solo e da decorrente concentração fundiária. Porém, a chave para o entendimento do papel da pecuária no desmatamento está na percepção do conjunto de atividades a que ela está relacionada (Castro, Monteiro & Castro 2002). A maior parte dos autores

não se detém na explicação de que a capitalização de terras e de rendas pela pecuária é resultado de uma equação combinatória de atividades. Entram como fatores complementares, a exploração de madeira, garimpos, outras formas de extrativismo, comércio e agricultura. Mas o fator determinante na capacidade de capitalização da pecuária tem sido a grilagem de terras. Por isso, para compreender a dinâmica do desflorestamento, é preciso examinar as ações e estratégias dos diversos atores presentes em dada fronteira de recursos. Só assim é possível explicar por que a pecuária foi reconhecida como a atividade mais rentável e segura do ponto de vista econômico, o que acabou por justificar e obscurecer os custos sociais e ambientais.

A visão que as elites brasileiras tinham da região amazônica, nos anos 50 e 60, harmonizava-se com o projeto nacional de desenvolvimento, projeto que se fortaleceu nos governos posteriores. Das políticas formuladas com base nessa visão, duas materializar-se-iam em grandes obras que a partir daí, definiriam de forma irreversível, o futuro dessa região e de sua integração à economia nacional: a construção de Brasília e a abertura da rodovia Belém-Brasília. Essas obras constituem um marco, pois, a partir daí, a política que nortearia o avanço da fronteira econômica na Amazônia permitiu, de um lado, a incorporação de novos territórios à economia e à sociedade e, de outro, o aprofundamento da integração ao mercado nacional e às estruturas produtivas de acumulação do capital globalizado. A Amazônia brasileira foi concebida, pelas elites nacionais, como uma fronteira de recursos, na qual o capital poderia refazer seu ciclo de acumulação com base nos novos estoques disponíveis. Vazio demográfico e recursos inesgotáveis são mitos presentes no imaginário das elites políticas, militares e de segmentos médios da sociedade brasileira em pleno século XXI, que persistem apesar dos dados relativos às taxas de desmatamento, fornecidos, em tempo real, por instituições de pesquisa (INPE 2005). Os planejadores do aparelho estatal e os economistas do desenvolvimento interessavam-se pela região menos pelo desejo de desvendar suas peculiaridades e mais pela vontade de que o Estado interviesse em um espaço que poderia ser mudado. E por ser móvel, a fronteira refaz-se. Nesse movimento, atores sociais e processos econômicos hoje estão integralmente ligados ao restante do país, através de inúmeras redes de interdependência.

3. Fronteira e capitalização

O conceito de fronteira embasou muitas análises dos anos 70 que visavam entender as dinâmicas das novas áreas e os fluxos da migração, dirigida e espontânea, atraída pelos programas de colonização. Esses projetos de colonização estavam subordinados ao projeto mais amplo de modernização institucional e econômica do País. Por isso, a tensão entre modelos e possibilidades de desenvolvimento e, em consequência,

também a violência tornaram-se o corolário da ocupação dessas novas fronteiras. O padrão de avanço da fronteira na Amazônia seguiu o mesmo movimento dos anos 50 a 70 do Rio Grande do Sul, de São Paulo e do Paraná: terras novas foram ocupadas, e as fronteiras, empurradas para o Oeste ou ainda na direção do Brasil central, o que incorporou definitivamente à economia as terras novas (Moog 1969; Foweraker 1981) do cerrado e a floresta tropical, encontradas nas grandes extensões atravessadas para se chegar ao Mato Grosso, Goiás, Tocantins e Rondônia (Hébette & Acevedo 1982). A expansão das frentes pioneiras em direção à floresta tropical representava, para as elites nacionais interessadas na abertura de novos territórios de recursos, uma oportunidade de mercado.

A dinâmica econômica refez os fluxos de migrantes e acabou envolvendo novos segmentos da sociedade nacional. A fronteira é movimento e mobilidade. Ela constitui um espaço que está sendo incorporado ao espaço nacional, global. Tratava-se de um processo com outros significados políticos, que também atendia aos interesses de controle das fronteiras continentais e de afirmação do compromisso com o projeto de modernização nacional. Esse havia sido também o caráter do movimento de expansão da fronteira do Centro-Sul, impulsionado pelo aumento da demanda de produtos agrícolas, seja por mercados internos, urbanos, seja pela pauta de exportação, que exigia o aumento das áreas produtivas (Veiga 1991).

O movimento de expansão da fronteira foi impulsionado pelo aumento da demanda de produtos agrícolas para mercados internos e pela necessidade de atender a pauta de exportação de recursos primários, como madeira, minério e agroextrativos. Certamente, é necessário discutir o papel da agricultura e de seus novos arranjos na economia que se moderniza e da sociedade que vive um rápido processo de urbanização. O avanço da revolução verde pressionaria a expansão de terras para a agricultura em regiões com vantagens comparativas e, por conseguinte, com possibilidades de desenvolvimento agrícola. A abertura da fronteira em direção ao Norte visava ao mercado capitalizado, mas também às famílias camponesas do Sul e do Nordeste do País. O uso dessa incalculável, à época, disponibilidade de terras constitui parte da estratégia geopolítica nacional (Hébette & Acevedo 1979; Léna & Oliveira 1992) colocada em prática, sem poder, evidentemente, anular as contradições da propriedade da terra enquanto relação social que caracteriza o país. Como mostra Costa (2004: 208), nesse contexto haveria dois campos fundamentais de tensão nas áreas de fronteira: o constituído pelos “processos de transformação da ‘frente pioneira’, onde o acesso à terra é obtido pela posse, e a ‘frente de expansão’ – a qual se caracteriza pela implantação do regime de propriedade privada da terra”. Para o autor, essa distinção corresponde certamente às tensões e contradições entre a terra de trabalho e a terra de negócio.

Os conflitos e as tensões não somente fizeram parte intrínseca desse quadro, mas também definiram de certa forma a imagem da Amazônia veiculada no mundo: um lugar de pistolagem, de trabalho escravo, de mortes políticas anunciadas e de chacinas. Todos esses fatos relacionados à violência têm a ver com o território, pois resultam da disputa pela terra e por recursos, da pressão para desalojar os que ali já se encontravam ou ainda da cobiça, com a grilagem de novas terras, das práticas ilegais de derrubada da mata e de espécies madeireiras sob o controle do Ibama, da depredação e erosão dos cursos d'água nos garimpos de rios. Alterações ambientais com violência acompanham o avanço das frentes da pecuária, do garimpo e da madeireira até o presente.

Nos anos 70, alguns estudos sobre os desdobramentos das políticas públicas na Amazônia já apontavam os graves problemas ambientais que poderiam ocorrer em função de um modelo de desenvolvimento que ignorava os impactos ambientais. Mas foi preciso mais uma década para que os efeitos dessas políticas pudessem ser percebidos e tornar-se uma questão relevante. As análises centralizaram-se, inicialmente, nos efeitos da abertura da fronteira de recursos com os programas de incentivos à colonização, à migração e à expansão pecuária.

As taxas de desmatamento ainda eram pouco conhecidas, mas os resultados de pesquisas mostravam dados que confirmavam o que já se sabia: o desastre da perda de riquezas naturais em troca de quase nada do ponto de vista do desenvolvimento regional, como a madeira nobre exportada em toras e o desperdício de outras toras derrubadas identicamente, ou a valorização no mercado de terras pela plantação de pasto.

A Amazônia é um exemplo, e na última década o Brasil perdeu 22 milhões de hectares de floresta, grande parte naquela região. Quanto ao desmatamento, se fizermos um balanço no tempo, constataremos que, do início da colonização até 1978, os desmatamentos atingiram cerca de 15,3 milhões de hectares da floresta. De 1978 a 1988, a área desmatada passou a ser de 37,8 milhões de hectares. Em 1990, a área desmatada era de 41,5 milhões de hectares. Atualmente, segue na seguinte proporção: a cada ano são devastados mais dois milhões de hectares (MMA/Ibama). Apesar de todo o esforço por parte do Estado, de ONG e de outros atores sociais, de discursos, de regulamentações e de ações fiscalizadoras, a tendência continua sendo a de um contínuo processo de desmatamento. O território desmatado, acumuladamente até 1999, correspondia a 13,9% do bioma Amazônia.

4. Dinâmica de diferenciação na fronteira

É preciso identificar os atores principais que promovem o desmatamento da Amazônia. Além de procurar mostrar quem são os atores sociais e como agem, sua capacidade econômica e articulação política, é preciso também apontar os processos característicos

de região de fronteira – os problemas relativos aos direitos de propriedade, a ação do poder local e nacional, as motivações econômicas dos diversos atores locais e a dinâmica do processo, que varia conforme os custos de oportunidade e a renda dos atores.

Alguns autores têm procurado classificar as áreas de desmatamento segundo alguns critérios. Becker (2002) procura diferenciar as áreas nas quais as atividades econômicas já estão estabelecidas, funcionando com estruturas e organizações mais estabilizadas. Algumas análises têm defendido a idéia de que a fronteira acabou ou reaparece em espaços isolados. No entanto, permanecem sem explicação algumas questões sobre a dinâmica social e econômica nas novas áreas para as quais se dirigem os investimentos, sobretudo as grandes empresas dos setores de grãos e de infra-estrutura. Nessas áreas o que se percebe contraria aquela percepção. Há um processo que avança para novas áreas de floresta, apropriando-se de terras públicas para fins privados.

Esse movimento tem provocado a elevação das taxas de desflorestamento. A direção do desmatamento é ditada, pois, pela expansão das atividades econômicas, sobretudo da pecuária.

5. Aumento das taxas de desmatamento

De acordo com os dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE),¹ a cada ano, em torno de 20.000 km² (19.250 km² segundo o Ibama)² são desmatados. Em 2000, o desmatamento atingiu um total de 587.727 km². Se incluídas as taxas de desmatamento anual de 2001 até 2003, esse valor eleva-se para 652.908 km². Os dados apontam para a perda progressiva da floresta, em decorrência do uso descontrolado. Essa situação revela a urgência de medidas eficazes para deter o avanço do desmatamento na região.

Na atualidade, os estados com maior taxa de desflorestamento ainda são Mato Grosso, Pará e Rondônia. Em momentos anteriores, anos 60 e 70, o estado do Maranhão teve um violento e rápido processo de desmatamento, com o avanço das frentes madeireiras e da pecuária, estimulado pela construção da rodovia Belém-Brasília, que permitiu o acesso a mercados do Sul.

As atividades econômicas responsáveis pelos desmatamentos e pela incorporação de novas áreas na Amazônia – voltadas para a expansão da produção agropecuária – têm relação com a dinâmica econômica de outras regiões do país. Não é possível entender esse processo sem ligá-lo às dinâmicas do mercado nacional, como a fronteira consolidada do Norte do Mato Grosso, de Goiás, do Maranhão e do

1 Confira <<http://www.obt.inpe.br/prodes/>> (01.12.2012).

2 Confira <<http://www.ibama.gov.br>> (01.12.2012) ao lado do solo e da ineficiência e/ou da falta de estruturas de fiscalização.

Tocantins, espaços de reprodução de agentes econômicos que se deslocam, capitalizados ou não, para a Amazônia. Esses são os fluxos mais recentes, na seqüência do Rio Grande do Sul, do Paraná e de São Paulo. Na fase atual, a pecuária não depende mais, para se expandir, da transferência dos incentivos fiscais, mas o Estado permanece ainda um fator de capitalização pela privatização de terras públicas por meio da grilagem e pelos baixos custos sociais e ambientais que lhes asseguram empreendimentos de reduzido risco econômico. O que muda então nas novas áreas de fronteira? A vontade que certos grupos econômicos manifestam de financiar o avanço da fronteira sobre novas terras. Essa vontade deve-se à alta rentabilidade da pecuária. Assim se refaz o ciclo do desmatamento.

Certamente os grupos mais capitalizados estão na região não somente pela alta rentabilidade dessa atividade, mas também pela existência de reservas de estoques que poderão servir em oportunidades futuras. Afinal de contas, a Amazônia é a última fronteira de áreas florestais contínuas, não somente do País, mas também do mundo.

Os instrumentos fiscais do Estado são responsáveis por empreendimentos pecuários e madeireiros. Embalados pelo sonho de obter melhores terras para plantar, milhares de camponeses ou de trabalhadores deslocaram-se para as frentes de colonização e de obras de infraestrutura e de setores produtivos como a madeira, o garimpo, a grande mineração ou ainda a pecuária. Também empresas de médio e grande porte fizeram dessas novas fronteiras um espaço de oportunidades, de investimentos, beneficiando-se em larga escala com o financiamento público, seguindo inclusive as prioridades setoriais e locais definidas nos Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND) e Planos de Desenvolvimento da Amazônia (PDA). A saga dos migrantes compõe capítulos de uma história, trágica para uns, de sucesso para outros, mas sempre marcada por uma mesma dinâmica – a da incorporação de novas terras à economia nacional no Norte do país. Os programas de desenvolvimento e de intervenção do Estado (Costa 2002) e a predominância de certos atores na dinâmica social acabaram por reconfigurar a geografia da região.

Existem duas tendências principais: a mais forte representada por aqueles estados já citados e uma outra mais moderada. Essa espacialização precisa, porém, ser combinada, na análise, com a dinâmica de atores econômicos. A Figura 1 (Pacheco 2002 em Margulis 2003) mostra que há uma regularidade na ação dos atores sociais nos diferentes estados da região e confirma os que mais desmatam. Por isso, é necessário entender a racionalidade econômica desses atores subjacente às suas ações.

A dinâmica do desmatamento e o processo de concentração de terra vão juntos. De acordo com os indicadores de tipos de uso do solo, foi justamente nos estados da Amazônia legal que houve aumento potencial e real da pecuária, com a incorporação para mercado de terras novas. Assim, uma conclusão é que há um potencial de

desmatamento que se atualiza a cada ano. A sucessão na terra é a seguinte: pequenos produtores, madeireiros como agentes temporários e consolidação dos empreendimentos pecuários.

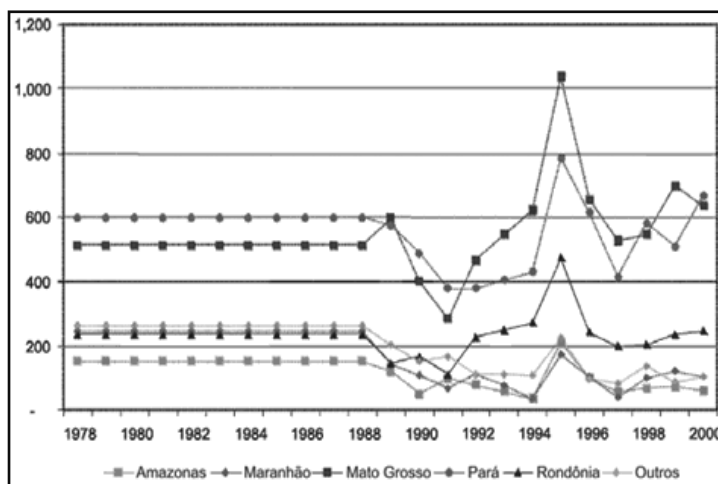


Figura 1. Desmatamento anual por estado (1.000 ha/ano), 1978-2000.
Fonte: Pacheco (2002: 6, Fig. 2).

O preço da terra é certamente o motivo maior da vinda de um número crescente de pessoas capitalizadas para adquirir terras em novas áreas, como, por exemplo, nos municípios ao sul da rodovia Cuiabá-Santarém e de Apuí e Humaitá no Amazonas, com solos considerados de excelente qualidade e propícios à pecuária e à agricultura. Os processos de grilagem têm acompanhado a capitalização nessas novas áreas, como fundamental para avaliar a alta rentabilidade das fazendas. O fazendeiro é o ator principal no desmatamento, reatualizando a relação madeireiras + grileiros + fazendas. Em cada nova fronteira aberta, predomina de longe a pecuária.

Os estados em que mais foram aplicadas políticas desenvolvimentistas desde os anos 70, com programas de colonização, abertura de estradas e incentivos fiscais direcionados para a pecuária, mineração e exploração madeireira, são também os que têm maiores taxas de desmatamento acumulado. Isso é válido para Maranhão, Pará, Rondônia e Mato Grosso; os três últimos apresentam as maiores taxas até o presente.

Aos poucos vai ficando claro que mesmo as áreas protegidas, como parques e reservas, bem como as terras indígenas, não estão livres de haver desflorestamento. Elas podem ser uma reserva para futuro, caso não seja alterado seriamente o modelo de desenvolvimento.

Com a integração de mercados entre Brasil e Bolívia e as obras de infra-estrutura que estão sendo projetadas, o Corredor Ecológico Brasil-Bolívia, que conecta um total de 53 áreas protegidas em ambos os lados da fronteira, pode não ser uma barreira suficiente para impedir o desmatamento, como acreditam algumas organizações ambientalistas.

A tese que associa a distância de estradas aos efeitos do desflorestamento sobre as terras do entorno tem sido objeto de debates desde a construção de rodovias na Amazônia já nos anos 70. No que diz respeito a Rondônia, pelo fato de o desmatamento ser quase generalizado em seu território, a proporção do desmatamento como função da distância que separa as áreas das estradas apresentaria padrões exponenciais, embora o desmatamento dentro das áreas protegidas tenha sido menor do que fora delas. Dados mais recentes sobre o efeito do desmatamento nas terras vizinhas ao Parque Nacional do Xingu ajudam a derrubar o mito de que as áreas de reservas e as terras indígenas representariam proteções legais que diminuiriam os impactos do desmatamento somente pelo fato de estarem situadas mais distante das estradas.

6. Aumento do desmatamento e o lugar da pecuária e da soja

Os dados de 2002, divulgados no início do segundo semestre de 2003, não confirmam as expectativas do governo e do Ministério do Meio Ambiente (MMA) de diminuição da taxa que já vinha, por sinal, em curva ascendente desde 1997, segundo declarações de João Paulo Capobianco, Secretário da Biodiversidade e Florestas do MMA. A área de desmatamento de 2002-2003 havia sido de 25.476 km², uma área equivalente a vários países da Europa ou ao Estado de Sergipe (21.910 km²). As causas estariam nas frentes que avançam para novas terras – devolutas ou privadas, griladas do Estado e de posseiros, ou adquiridas de terceiros –, que, num primeiro momento, são usadas para a exploração madeireira e para pastos e, mais recentemente, são destinadas ao plantio de grãos, como a soja.

O INPE comunicou ao MMA que a taxa de desmatamento estava próxima dos 25.476 km² registrados entre 2001 e 2002. Essa taxa aproxima-se do recorde de desmatamento de 29.059 km², registrado entre 1994 e 1995. Segundo o INPE, o índice de 2002 foi o segundo maior da história do monitoramento por sensoriamento remoto realizado nos últimos 15 anos. O governo Lula criou um grupo formado de onze ministros para discutir medidas que pudessem reverter essas altas taxas, mas o quadro atual ainda não se alterou. Não se sabe se a tendência para o aumento das áreas novas destinadas a pastagens e à plantação de soja será revertida.

A produção de soja tem se expandido dos estados do Mato Grosso e Tocantins para o Pará, em um processo de sucessão da terra, que passa da pecuária para a atividade de grãos. Inicialmente em municípios do Sudeste e atualmente do Sudoeste, como

Santarém, Itaituba e Anapu. Novas frentes chegam a Altamira, e os sojeiros fazem lobby para defender o asfaltamento das estradas e a implantação de projetos hidrelétricos. O interesse pela cultura da soja começou a manifestar-se há cinco anos, por parte de produtores rurais que se instalaram em municípios da rodovia Cuiabá-Santarém, com tradição na agricultura em larga escala. Além disso, médios produtores rurais foram atraídos pelo baixo custo da terra e pela potencialidade do solo para a plantação de grãos. A fase atual caracteriza-se ainda pela compra de terras, como estoque para a produção de grãos em larga escala. Com a presença de novos produtos, como a soja, o preço da terra dispara. Há cinco anos era relativamente fácil comprar terras boas a preços irrisórios. Hoje os valores multiplicam-se várias vezes. Qual a lógica econômica de incorporação de novas terras?

A lógica está na ênfase na grande propriedade que se forma pela compra ou pela grilagem de terras, de médios e grandes proprietários, ou ainda pela compra de terras dos pequenos produtores, colonos de assentamentos do Incra desanimados pela ausência de infra-estrutura mínima nas vicinais.

O Ibama tem estado mais atento às ações dos madeireiros, embora muitas vezes ignora as diferentes estratégias dos agentes econômicos. Apesar de seu papel diferente no processo de desflorestamento, os agentes econômicos contribuem para o processo de degradação ambiental.

A abertura de estradas e a extração seletiva da madeira, em função das preferências e dos preços de mercado, são fundamentais, mas, de certa forma, incentivam a grilagem de terras públicas e sua apropriação privada e ilegal. O rio Xingu só preserva até o presente sua beleza e seu equilíbrio ecológico graças ao freio imposto pela presença das terras indígenas e pela denúncia feita pelos movimentos sociais que, embora não tenham poder para deter o avanço da fronteira pecuária, da madeira e da soja, têm dificultado sua velocidade. A paralisação do projeto da hidrelétrica Belo Monte é um exemplo disso.

A análise dos dados do IBGE sobre o uso do solo permite observar como se reproduzem as estruturas fundiárias e fazer uma leitura indireta do desmatamento. Inúmeros autores (Costa 2004; Fearnside 1987) têm trabalhado em suas análises com os dados dos censos agropecuários elaborados a cada cinco anos. Esses dados permitem examinar a capitalização na fronteira e no ativo acumulado de desmatamento pela evolução da situação do uso do solo e dos estabelecimentos rurais. Hoje se encontra a maior concentração de desmatamento, onde nos anos 70 era cobertura com florestas densa, como mostra Fearnside (1999; 2001).

No caso do Pará, estado com situação crítica de desflorestamento, nos detemos em duas áreas — São Félix do Xingu (e Terra do meio) e BR-163 — que foram selecionadas por serem “novas” fronteiras do desmatamento, locais de intensa mobi-

lidade de capital e de mão-de-obra, de interesses de atores diversos e antagônicos, de conflitos, violência e disputa pela terra. Essas duas áreas estão localizadas no Pará, a segunda no trecho de Santarém a Novo Progresso. Em ambas, há intensificação da pecuária e da exploração madeireira, além de uma projeção futura de expansão de grãos. Em ambas, nos últimos anos, houve uma devastação criminosa da floresta. Uma imensidão de áreas desmatadas e fazendas que se colam umas às outras. Para os grupos que migraram para essa região a partir dos anos 80, com interesse na exploração extrativa, mineral e florestal, ou na pecuária, a relação com a estrada orientou a abertura de novas áreas, redefinindo o desenho e as modalidades de construção inclusive do espaço urbano na capital do município.

O crescimento do rebanho bovino – que, em uma década, passou de 5 para aproximadamente 10 milhões – mostra o poder da pecuária e os investimentos financeiros e os projetos pessoais, familiares direcionados para essa atividade. O exame da especialização desse crescimento permite comprovar o avanço da pecuária para áreas mais ao norte e a oeste do Estado. No entanto, as estimativas oficiais da Secretaria de Agricultura do Estado do Pará dão conta de um rebanho concentrado majoritariamente no Sudeste.

As informações sobre a expansão da pecuária no Pará revelam um processo de rápido crescimento do rebanho e das áreas de pasto, porém concentrado em algumas regiões – o Sudeste e o Sudoeste do Estado. Segundo Santana (2002), trata-se de uma “evolução persistente e contínua”, com incremento efetivo de taxa de abate, que saltou de 12,3% em 1995 para 15,6% em 2000. Os dados chamam a atenção também para a participação declinante das áreas tradicionais.

7. São Félix do Xingu

As frentes de mineração e de agricultura que se dirigiram a São Félix do Xingu nos anos 70, vindo de estados do Nordeste através de Marabá, abriram um círculo nas áreas novas do Sul e Sudeste do Pará. A partir dos anos 80, são os grupos formados predominantemente por goianos, mineiros e tocantinos que representam os novos interessados nas atividades de madeira – no mogno por excelência – e na pecuária. A sucessão do uso da terra e o avanço sobre as áreas novas deram-se sobretudo pela ação de dois atores: o pecuarista, que chegou quando se expandiam as atividades de exploração da folha de jaborandi e da mineração de cassiterita. Essas atividades atraíram identicamente pequenos produtores familiares migrantes de outras regiões do país ou das frentes de grandes obras do Pará (Tucuruí, Projeto Ferro Carajás etc.) para o trabalho extrativo ou para trabalhar como peões no desmate das fazendas. O ciclo da exploração do mogno, em meados dos anos 90, e o esgotamento das reservas nas proximidades da PA-279 e nas margens dos rios Fresco e Xingu, perto da cidade de São

Félix do Xingu, acabaram por estimular a entrada de grupos nas novas áreas de ocupação, na direção do rio Iriri. O avanço da fronteira para o Oeste fez-se paulatinamente em São Félix do Xingu com a ocupação de novas terras por pecuaristas, para os quais o desmatamento é a primeira ação.

O padrão predominante é o de grandes fazendas com 2.500 a 3.000 hectares, mas esse padrão espelha apenas parcialmente a dinâmica local, pois escapa a esses dados a repartição, entre membros da mesma família, de lotes, muitas vezes contíguos, que, juntos, chegam a ter até 30.000 hectares. Há uma relação direta entre apropriação de terras por grandes fazendeiros e quantidade de cabeças de gado, cujo plantel se encontra em expansão, embora muitas propriedades tenham como objetivo a valorização das terras para mercado de oportunidades futuras – caso dos fazendeiros que residem fora do município, mas mantêm suas terras sob o controle de peonagem ou em parceria com fazendeiros locais, a eles associados.

São Félix do Xingu tem uma história de violência e conflitos. Está entre os municípios paraenses com maior número de conflitos desde os anos 80. Os pequenos produtores que tiveram, em diferentes modalidades, acesso a um lote de terras localizaram-se às margens de estradas e de suas vicinais, a partir de meados dos anos 70. Os primeiros chegaram na esteira de empresas de mineração de cassiterita e de ouro ou vieram para a extração de jaborandi.

Mais recentemente vieram levas para trabalhar como assalariados de madeiras e fazendas, além de pequenos produtores com tradição agrícola, oriundos de áreas ambientalmente deprimidas ou de difícil acesso devido à concentração de terras ou ao seu preço no mercado. Esses atores sociais distinguem-se não somente pelas origens diversas, mas também pela situação de capitalização anterior, pois alguns venderam suas terras que se tornaram caras para a atividade pecuária, em estados cujas terras se tornaram degradadas, e procuraram mais para frente terras férteis com o objetivo de ampliar sua capacidade empresarial. Os que se voltam para atividades ligadas à pecuária, à exploração madeira ou ao comércio são mineiros, goianos, tocantinos, alguns ainda do Paraná, São Paulo, Mato Grosso e Rio Grande do Sul. Mas, pelas informações obtidas, poucos chegam capitalizados, e o interesse é, sobretudo, pelas terras para pecuária.

A maioria dos pecuaristas de São Félix do Xingu vem de Goiás, mas também de Minas, São Paulo, Rio de Janeiro. Muitos já tiveram fazendas em outros lugares, como Redenção e Xinguara. Fala-se muito, no caso de Goiás, de fazendeiros provenientes da região de Colinas.

Muitos que possuem fazendas extensas não moram em São Félix do Xingu. Eles se organizam, já na hora da aquisição de terceiros ou da ocupação das terras devolutas (estaduais, no caso, do ITERPA (Instituto de Terras do Pará)), em grupos que lembram

o modo de funcionamento de um condomínio. Um fazendeiro em visita periódica às suas terras vai olhar também a do vizinho, as compras de insumos. Para baixar os custos, as compras podem ser feitas em conjunto.

O fluxo mais forte da frente madeireira para as terras do Iriri e para a Terra do Meio começou há cerca de dez anos, a partir de 1995. Quase todos os madeireiros vêm de Redenção, ou chegam através da PA-150, iniciando sua trajetória em áreas hoje desflorestadas. A mesma frente atravessou o Rio Grande do Sul, São Paulo, Paraná e chegou a Goiás, Tocantins e Mato Grosso. A rota é a da ocorrência da madeira, especialmente as espécies mais procuradas no mercado nacional e internacional.

Em 1993 a atividade principal já era a madeira. A madeira, como as atividades extrativistas da mineração e do jaborandi, capitalizou outras atividades, inclusive a pecuária. A pecuária começa a se desenvolver nesse período, até então o consumo local dependia do gado trazido de Redenção, até mesmo de avião. A exploração de madeira é mais forte que a pecuária do ponto de vista da capitalização e do envolvimento e atores sociais diversos, uma vez que muitos atores sociais estão na empreita da madeira.

Quanto aos pequenos produtores assentados na maior parte antes da chegada do Inca, as trajetórias são as mais diversas. Elas religam pontos aparentemente desconexos na geografia da Amazônia, pelas passagens por empregos e empresas diversas ou ainda por programas de colonização implantados pelo Estado. Antes de vir para essa fronteira, muitos trabalharam como assalariados em fazendas, na mineradora de casiterita, na exploração de jaborandi, no comércio ou ainda como colonos em outros estados ou municípios do Pará.

O mercado globalizado e o interesse pela madeira definem, largamente, as pressões sobre a floresta. Não basta mostrar que há uma relação orgânica entre atividade madeireira e pecuária, juntas responsáveis pelas maiores taxas de desmatamento. É fundamental buscar entender a lógica mais geral do mercado, que só visa o lucro e que não poupa, nem poupará o que resta da floresta tropical.

8. BR-163 (Santarém a Novo Progresso)

As estradas são importantes para diferentes segmentos sociais por razões diversas. Além de servir para escoar a produção — o que interessa ao pecuarista e ao pequeno produtor —, a estrada assume um papel estratégico na medida em que é decisiva para o avanço da fronteira e para a incorporação de novas áreas ao mercado de terras. Como em outras regiões de fronteira mais antiga na Amazônia, há alguns grupos mais propensos a vender seus lotes e a continuar em busca de novas terras, com a esperança de melhorar suas condições de vida.

O projeto de asfaltamento da rodovia BR-163 representou um movimento de atores sociais e definiu espaços de produção e de projetos políticos.

Apesar do sonho da pecuária ser comum a praticamente todos os atores ali presentes, muitas vezes o pecuarista decide voltar-se para o plantio de grãos, mas a tomada de decisão não é fácil. Ele possui uma especificidade, um conhecimento que é passado de pai para filho, como também os madeireiros. O domínio sobre o território onde se situam os estoques é resultado da adoção de estratégias diferenciadas, mas, em toda a região do Iriri, não se verifica o que ocorre na Santarém-Cuiabá, onde as madeiras estão se instalando em grandes latifúndios.

No entanto a região da BR-163 ainda está bastante preservada. Certamente contribuiu para isso a quase inafegabilidade da BR-163 por quase dez anos, recorrentemente citada pelos atores ali localizados. Tanto em Novo Progresso quanto em Castelo de Sonhos, as atividades principais são a pecuária e a madeira. Em última análise, esses atores desejam estabilizar-se com a pecuária, por considerá-la um investimento rentável e seguro, particularmente a modalidade extensiva.

O interesse pela compra de terras domina o cenário da Cuiabá-Santarém, desde Trairão até Castelo de Sonhos. Pequenos produtores familiares disseram-nos que frequentemente são procurados por pessoas interessadas na compra de suas terras. Os interessados são produtores vindos do Mato Grosso, que desejam montar médios estabelecimentos ou comprar terras para valorização e especulação. Há também um forte movimento de expansão de fazendas com a chegada de grandes grupos, pecuaristas e madeireiros, como o Comanjal, o Arogin, o Rui Vilar, o Grupo Osmar Ferreira, o Grupo Tigrão (que tem sua serraria estabelecida na vila Moraes Almeida, 20 km de cada lado da BR-163) e o Grupo Vilela, de Cascavel (PR), conhecido pelas grandes extensões de suas propriedades.

Como vimos anteriormente, continua o deslocamento das frentes pecuária e madeireira do Mato Grosso para o Sudoeste do Pará, cada vez mais intenso. Uma das atividades mais relevantes da região organizada a partir dos centros urbanos Castelo de Sonhos e Novo Progresso é a pecuária. Na pesquisa de campo, constatou-se, em primeiro lugar, que a criação de gado é vista pela totalidade dos atores presentes nessas “novas” áreas de fronteira como um investimento seguro, rentável, que demanda pouco trabalho. Os grupos que se deslocam do Mato Grosso para essa região, que conseguiram capitalizar-se nas localidades anteriores, são movidos pelo desejo de investir na compra ou grilagem de terras e na preparação do pasto para a pecuária. Alguns desses atores capitalizaram-se por meio do garimpo, do comércio, da exploração madeireira ou mesmo da produção agrícola. Há uma convergência, portanto, de interesses de atores diversos para a pecuária, o que leva ao aumento do investimento global nessa atividade.

9. Trajetórias espaciais de atores sociais

A análise das trajetórias dos atores envolvidos no processo de desmatamento é importante, pois nos permite entender a sucessão nos modos de apropriação da terra. Igualmente é relevante o estudo de trajetórias coletivas. O registro das trajetórias das atividades em Castelo de Sonhos mostra momentos de pique de uma atividade (ou ciclos), como o garimpo. A questão é saber quanto durará a exploração madeireira e a pecuária, antes de começar provavelmente um ciclo de grãos, como anunciam os empresários.

A sucessão das atividades no espaço está diretamente relacionada ao interesse dos grupos que se deslocam, à capitalização anterior, aos custos de oportunidades, ao estoque de recursos naturais e às condições de exploração. Por isso, o exame da origem de pequenos, médios ou grandes empresários da madeira, quando se trata de uma migração de áreas cujas atividades ou recursos estavam esgotados, oferece alguns indícios importantes das ações e estratégias desses atores.

Essas trajetórias espaciais refletem igualmente a transmissão geracional da atividade, trazendo para as novas áreas de adoção uma cultura que se transfere também espacialmente. Para Castelo de Sonhos e Novo Progresso a frente madeireira é formada por gerações originárias do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina e Mato Grosso tenham ou não passado por etapas anteriores ou vindo diretamente para essas áreas, como destino. Portanto, há também uma sucessão geracional no desmatamento verificado nos estados de origem ou de passagem. O impacto dos produtores sobre a floresta, em termos de escala, é reduzido. Os assentados que ocupam uma área de floresta têm capacidade para desmatar não muito mais que um hectare, em que podem trabalhar por até três anos com cultivos de subsistência. Durante esse período, os produtores vendem a madeira que havia no lote, abrindo clareiras que causam impacto na área, mas a vegetação tem uma certa capacidade de regeneração. Se esses produtores forem apoiados sistematicamente para se implantar como sitiantes, o ritmo de desmatamento das suas áreas será lento e poderá ser sustentável com vários métodos de manejo.

A luta pela salvação do planeta justifica o interesse global pela Amazônia e o apoio de programas de preservação ambiental – como o do PPG-7. A Amazônia, porém, também é um mercado de produtos e insumos muito concreto, ligado a redes internacionais altamente sofisticadas.

Isso é real para grandes empresas, como é o caso da siderurgia e da mineração, ou ainda dos eletroeletrônicos e da madeira. Os pequenos ou médios produtores, organizados em sistemas coletivos, também estão presentes nas redes internacionais, com

uma gama de produtos da floresta. Por meio de redes informais de comercialização, conseguem repassar ao mercado globalizado produtos valorizados justamente pelos seu conteúdo cultural e ambiental.

As campanhas pela paralisação da exploração predatória do mogno conseguiram resultados graças a alianças entre atores locais, órgãos do governo federal e estadual e organizações ambientalistas nacionais e internacionais. Por outro lado, muitas mudanças têm fortalecido a proposta de que a exploração madeireira na Amazônia seja sustentada com mecanismos de estímulo ao uso da madeira certificada, que pode gerar alto valor, dada a qualidade da madeira tropical, além de inserir a economia regional em um outro nicho de mercado. É possível aplicar essa mesma lógica a outros produtos regionais, que podem ser explorados com métodos ambientalmente corretos.

Na economia formal, certamente também se observam mudanças, sobretudo nos setores produtivos, como mineração, eletroeletrônico, fruticultura e pecuária. Há uma modernização que se amplia e projeta ganhar mercados globalizados, como, por exemplo, os projetos de grandes pecuaristas do Sudeste do Pará, que pretendem ganhar mercados com o selo verde ou o boi orgânico, como denominam seu gado criado solto no pasto. Essa iniciativa agrega a imagem da Amazônia (verde) ao padrão de criação extensiva. Esses grandes empreendimentos, com até mesmo 40.000 cabeças de gado, dispõem de frigoríficos de alta tecnologia para abate em cadeia e obedecem aos padrões internacionais de embalagem especializada. Sua meta é atender cadeias de supermercados.

A exploração da madeira ainda é uma das bases da economia da região amazônica. Organiza-se em um sistema bastante complexo, que alia processos tradicionais aos modos mais agressivos de extração, como o uso de tecnologias que aceleram a derrubada da floresta, em gerações mais avançadas das motosserras.

A fronteira permanece um lugar de ilegalidade e de criminalidade social e ambiental. A violência tem uma função muito particular do ponto de vista do mercado, pois a lógica perversa em curso é justamente a sustentação da ilegalidade, por processos ilegais, como o uso da máquina pública para a limpeza das transações comerciais. A apropriação indevida de terras públicas, de créditos públicos destinados ao desenvolvimento de recursos naturais e do patrimônio milenar de populações locais tem financiado os setores produtivos e o mercado.

As análises sobre o lugar do ilícito, do ilegal e do clandestino na dinâmica das fronteiras deveriam ser incorporadas à análise econômica de viabilidade e de custos do desenvolvimento.

Dependendo da situação estudada, os atores empresariais diferem, porém há alguns que são atores constantes na saga do desmatamento; outros chegam à região em levadas crescentes, impulsionados pelas modificações na ordem econômica e nos

interesses de mercado. Nas áreas estudadas, destacam-se agroindústrias, extrativistas, fazendeiros, garimpeiros, madeireiros, mineradoras – como a Mineração Rio do Norte (MRN) e a Alcoa –, novos grupos oligárquicos, oligarquias tradicionais, pecuaristas (pequenos e grandes), produtores de soja, traficantes (narcotráfico).

O entendimento da racionalidade de atores presentes na fronteira impõe-se àqueles que pretendem contribuir ativamente para a redução do avanço sobre as novas fronteiras na floresta amazônica. Muitos órgãos destacam-se por suas ações corretas, mas há outros marcados por uma trajetória de corrupção: governo federal, governos estaduais, governos municipais, ADA, Banco do Brasil, Banco da Amazônia (Basa), Exército (militares), Ibama, Incra, Iterpa, Ministério do Meio Ambiente, Ministério Público Estadual, Ministério Público Federal, Polícia Civil, Polícia Federal.

Referências bibliográficas

- Cajka, Frank
1980 Antropología ecológica: una manera de ver el mundo. *Antropología y Marxismo* 3: 105-111.
- Camargo, Aspásia, João Paulo R. Capobianco & José Antônio P. Oliveira
2002 *Os desafios da sustentabilidade no período pós-Rio-92: uma avaliação da situação brasileira*. Brasília: Instituto Socioambiental/Ministério do Meio Ambiente.
- Carneiro, Marcelo Domingos Sampaio
1994 *Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás: reabrindo a fronteira quinze anos depois?* Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Castells, Manuel
1999² *Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Castro, Edna
1985 *Uma política mineral para a Amazônia* (Apresentação de Trabalho).
1994 Industrialização truncada: globalização, pós-fordismo e degradação socioambiental na Amazônia. Em: Aragón, Luis: *What future for the Amazon region?* Proceedings of the 48th International Congress of Americanists Stockholm: Institute of Latin American Studies, 135-154.
2001 Estado e políticas públicas na Amazônia em face da globalização e da integração de mercados. Em: Coelho, Maria Célia Nunes (org.): *Estado e políticas públicas na Amazônia*. Belém: Cejup, 7-33.
- Castro, Edna & Rosa Acevedo
1989 L'État et le pouvoir local: la dynamique des transformations dans l'Amazonie Brésilienne. Em: Revel-Mourroz, Jean (org.): *Pouvoir local régionalismes de centralisation*, v. 3. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 153-166.
- Castro, Edna, Raimunda Monteiro & Carlos Castro
2002 *Atores e relações sociais em novas fronteiras na Amazônia*. Brasília: Banco Mundial. Relatório de Pesquisa.

- Costa, Francisco de Assis
2004 *Economia camponesa nas fronteiras do capitalismo: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira*. Belém: Naea.
- Faulhaber, Priscila & Peter Mann de Toledo
2001 *Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/Paralelo 15.
- Fearnside, Philip
1987 Frenesi do desmatamento no Brasil: a floresta amazônica irá sobreviver? Em: Kohlhepp, Gerd & Achim Schrader (eds.): *Homem e natureza na Amazônia/Hombre y naturaleza en la Amazonia*. Tübinger Geographische Studien, 95. Tübingen: Universität Tübingen, 45-57.
1999 Combate ao desmatamento na Amazônia brasileira. *Cadernos da Biodiversidade* 2 (2): 35-39.
2001 Avança Brasil: Conseqüências ambientais e sociais da infraestrutura planejada na Amazônia brasileira. *Cadernos da Fundação Adenauer* 2 (4): 101-124.
- Foweraker, Joe
1981 *The struggle for land: A political economy of the pioneer frontier in Brazil from 1930 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen
1987 *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hardin, Garrett
1968 The tragedy of the commons. *Science* 162: 1243-1248.
- Hebette, Jean & Rosa Acevedo
1979 *Colonização para quem?* Belém: Universidade Federal do Pará.
1982 *État et appropriation sociale de l'espace: la colonisation à Ariquemes*. Rondônia: Belo Horizonte.
- Hurtienne, Thomas
1979 A nova fase da dinâmica populacional na Amazônia. Em: Ianni, Octávio: *Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais)
1992 *Deforestation in Brazilian Amazonia*. São José dos Campos: Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. Documento de divulgação.
2005 *Amazônia* (<www.inpe.br>; 01.12.2012).
- Leff, Enrique
1999 *Green production: Toward an environmental rationality*. New York/London: The Guilford Press.
- Léna, Philippe & Adélia Engrácia de Oliveira (orgs.)
1992 *A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: Cejup/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Margalef, Ramón
1968 *Perspectives in ecological theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Margulis, Sergio
2003 *Causas do desmatamento da Amazônia brasileira*. Brasília: Banco Mundial.
- Moog, Vianna
1969 *Bandeirantes e pioneiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Nash, Roderick
1989 *The rights of nature: A history of environmental ethics*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Pacheco, Pablo
2002 *Deforestation in the Brazilian Amazon: A review of estimates of the municipal level*. Belém (não publicado).
- Pinto, Lúcio Flávio
1977 *Amazônia: o ante-ato da destruição*. Belém: Grafisa.
- Santana, A. Cordeiro de
2002 *Configuração e competitividade do cluster da madeira serrada e artefatos do Estado do Pará*. Belém: Unama.
- Santos, Roberto
1980 *História econômica da Amazônia: 1800-1920*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Shiva, Vandana
1993 *Biodiversity: Social and ecological perspectives*. London: Zed Books.
- Smith, Michael G.
1984 The nature and variety of plural units. Em: Maybury-Lewis, David: *The prospects for plural societies*. Washington, D.C.: American Ethnological Society.
- Valle, Izabel
2000 *Globalização e reestruturação produtiva. Um estudo sobre a produção off-shore em Manaus*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Veiga, José Eli da
1991 *O desenvolvimento agrícola: uma visão histórica*. São Paulo: EDUSP, HUCITEC.
- Velho, Otávio Guilherme
1972 *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar.

Karin Marita Naase

Tropical decision-making: Livelihood and environmental decisions in land reform settlements in the Amazon

Land reform is a sensitive topic in public Brazilian life due to the landless workers movements' national and international visibility and the complexity of interests and positions involved. In September 2008, Mr. Carlos Minc, Brazilian Federal Secretary of Environment, announced INCRA-settlements (*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária*/National Institute of Colonization and Land Reform) as the major perpetrator of deforestation of tropical rain forest in the Amazon. According to official numbers, land reform settlements in the Amazon had cut 228,208.649 hectares of tropical rain forest by the year 2006. This number was contested by the president of INCRA, Mr. Rolf Hackbart, who explained that the majority of deforestation likely occurred in 1998 when legislation only required 50% of *reserva legal* (protected area) tropical rain forest on the allotments (O Portal de Notícias da Globo 2008). According to a list of deforested areas in settlements of land reform by Brazilian states through 2004, the state of Pará leads the list with a total of 52% of the forest in land reform settlements having been cut; see Figure 1.

Customary explanations for deforestation presume that the traditional population (including *ribeirinhos* (riverside dwellers), indigenous people, small farmers, rubber tappers, etc.) do not destroy nature (i.e. tropical rain forest and the general environment). As previously stated, the environmental situation in the settlements of southeast Pará (SE-PA) is also critical, because, according to Michelotti and Rodrigues, in 2002 only 30% of forest were left on the allotments of land reform; in São João do Araguaia (SE-PA), where I conducted field research (2005 - 2007),¹ only 26% of forest remained instead of an 80% *reserva legal* (government standard requiring that 80% of the forest must be kept untouched and only 20% of the soil may be used for agricultural aims) (Michelotti & Rodrigues 2004).

In considering these facts, which are common to other regions in the Amazon, there is one central question in political and environmental debates on tropical rain forest and land reform: Why do people deforest? During my fieldwork, it became

1 Field work was funded by Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), to which I want to express my gratitude.

evident that there are several options and behavioural patterns that lead some settlers to conserve the *reserva legal* and others to log nearly every tree on their land reform allotments. Even though environmental law sanctions against the destruction of tropical rain forest perpetrators of all types are rarely prosecuted due to political decisions and limited public resources. In the absence of prosecution, infringement of environmental legislation is facilitated. Knowing this, further questions should be asked about settlers' options, motives, and strategies. Finally, questions should be asked whether it is truly possible, as land reform proposes, to combine conservation of the tropical rain forest with the search for social equity.



Figure 1. Deforestation in land reform settlements in the Amazon between 1970 and 2004 (after: <[http://www.oecoamazonia.com/images/stories/jun2010/102620 Assentamentos_de_Reforma_Agraria_final.jpg](http://www.oecoamazonia.com/images/stories/jun2010/102620_Assentamentos_de_Reforma_Agraria_final.jpg)>; 01.12.2012).

At the base of decision analysis lies one of the key questions in economics and economic anthropology: The problem of knowing how to objectively know or measure a person's motives (Myers 1983; Wilk 1993: 191). The function of decision-making analysis is to detect the constraints and conflicts of the microenvironment of social actors, to detect the type of adjustments likely to be made, and to detect the cyclical nature of some adjustments (Ortiz 1983: 250). In order to analyze decisions, Ortiz suggests that

One can elucidate the norms and constraints that affect decisions by analyzing statistically the incidence of each type of solution. Studies on residence, rules and options are good examples of this approach. But production problems are more complex, requiring a priori assumptions about the principles that guide the choices among options (Ortiz 1983: 251).

Therefore, the case study of (former) landless people in the Amazon is even more complicated as it attempts to analyze the decision-making of actors in a complex social, political, economical, and environmental reality. This reality represents for settlers a new situation in different degrees, according to former experiences and assets available; it is a challenge endowed with multiple uncertainties. Furthermore, in this context, we must consider the important role and impact of the natural environment, the tropical rain forest, as well as the weight of the State and its development strategies through the land reform program on peasants' decisions and actions. The focus of this contribution is on decisions made by settlers regarding rain forest conservation on their land allotments as the vital element of their livelihood-strategies. According to my understanding these decisions are "core decisions" (according to Christina Gladwin's ethnographic decision tree modelling approach, 1989) made by settlers that influence all other livelihood decisions to be made by the beneficiaries of land reform in the tropics. In order to proceed with my inquiry, I give some basic information about the region in question.

1. The setting and context of this enquiry

The city of Marabá is the centre of the region of SE-PA, Brazil. SE-PA contains 39 municipalities and has an extension of 297,368.48 square kilometres. It is characterized by preoccupying social, economical, and environmental imbalances. Environmental imbalances are due to the indiscriminate deforestation of broad chestnut forests (Brazil nut tree) and of other genuine tropical rain forest areas. Deforestation is caused by mining enterprises, cattle ranchers, and producers of vegetal carbon, a material needed for stain production furnaces at the ironworks pole in Carajás, Brazil.

According numbers published in 2007 by INCRA's superintendence of Marabá (SR 27), the SE-PA region houses 473 settlements with 63,394 families, clients of the Brazilian land reform. The region is considered one of the most densely occupied

land reform regions in Brazil (INCRA 2007). In total, by 2002, a total of 1,354 land reform settlements occupying 231,000 square kilometres and having a population of approximately 231,815 families had been created in the Brazilian part of the Amazon (Brandão Jr. & Souza Jr. 2006). In order to become a land reform client, one must, among other things, be a landless peasant or at most possess a quantity of land inferior to one rural fiscal unit. Exclusion criteria include public servants or households earning more than three (by law defined) minimum salaries by off-farm activities. In SE-PA, as well as the rest of Brazil, a portion of the settlers do not fulfil the criteria to become beneficiaries of land reform but manage to be considered beneficiaries of land reform by fraud.

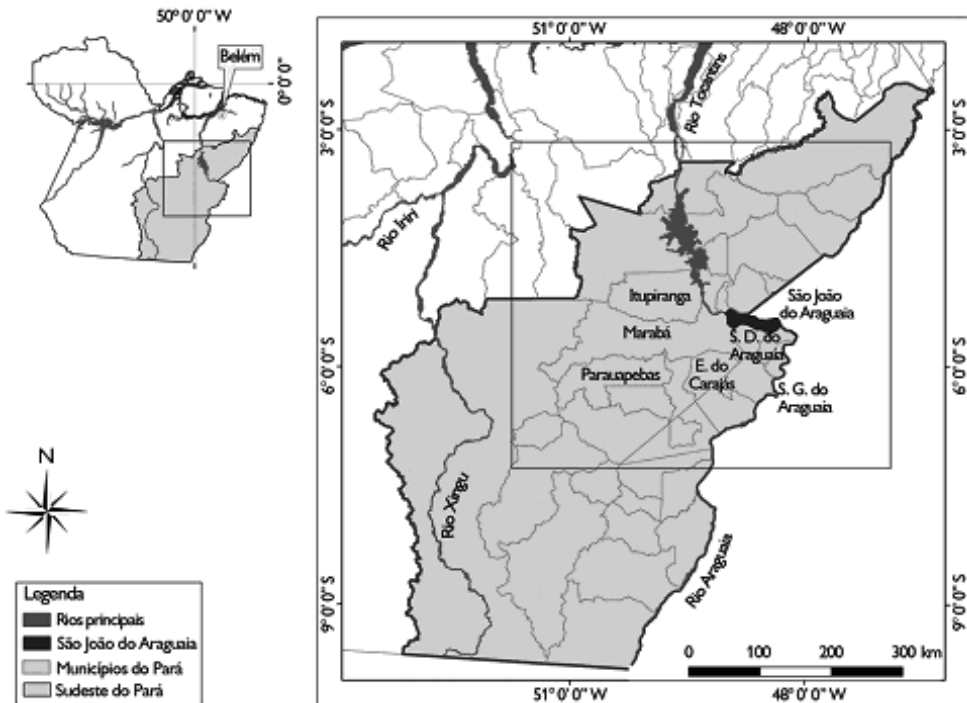


Figure 2. Map of southeast Pará (SE-PA), Brazil (Map: Gabriele Ferreira, Coordenação de Ciências da Terra e Ecologia, Museu Paraense Emílio Goeldi/MCT).

Furthermore, about 50-60% of SE-PA land reform allotments were abandoned and sold before settlers receiving their official land title. In theory, the allotments cannot be sold because settlers merely possess the land and only obtain the property deed after

several years through a recognition act by INCRA. Transactions of land sale are underdone by selling without official recognition in the land registry, or by transferring the allotment and land reform beneficiaries through INCRA. Target items for commercialization include the natural resources of the allotment, the infrastructure, such as houses and fences, and, in cases where new dwellers succeed in being admitted as new beneficiaries of land reform, they receive the benefits conceded by land reform, such as subsidised credits and grants. In order to deal with these theoretical questions, this contributions wants to answer, I examine some elements of social and anthropological theory in relation to settlers' decision-making in the context of land reform in the Amazon.

2. Theory

At the centre of the well known discussion on peasants' goals and motives is the question of whether (petty) farmers are utility-maximizers. Yet there is no consensus about what farmers seek to maximize and "...there is no evidence that poor farmers' goals or decision-making processes are consistently different from other people's". (Roumasset 1976; Berry 1980: 322-323). In opposition to conventional, utility-maximizing approaches, there exist "satisficing models" that, to date, are rarely part of scientific discussions (Ortiz 1983: 259). Therefore, more research is needed to define the satisfactory level that farmers aim to attain and how forecasts are created. (Ortiz 1983: 259). In contrast, moral economists claim that humans have two discrete motivations (or utility functions) instead of one. Margolis (1982) opposes self-interest versus group-interest, while Etzioni (1988) dichotomises material self-interest versus moral satisfaction (or moral conscience). Or, as a synthesis, actors tried to make a balance between two often incompatible goals (Margolis 1982; Etzioni 1988; Wilk 1993: 198).

2.1 Motives

In contrast to the conventional rationality approach, Wilk suggests a different model. According to Wilk, people act 1) "selfish" as self-interested rational individuals, or "economic men", and maximize their individual utility; 2) "socially", because they identify with a certain group and are motivated by the interests of the collective; and 3) "morally", with action shaped by culturally-specific belief systems (or religion) and values, and symbolic systems and cognitive categories of right and wrong and good and bad. In this context, Wilk raises the question of why people sometimes act in the interest of the group and other times act selfishly (Wilk 1993: 192 ff). Furthermore, it is important to consider that social, moral, and selfish goals constitute a continuum, instead of being sharp alternatives. These motives become rational options on

different scales. Motives can be mixed and ambiguous, or there may be multiple goals and motives (Wilk 1993: 199).

Additionally, decision-making itself is seen as a political process, whereby interests of actors and groups may be contradictory and a consensus must be built. Arguing from a different position, Ortiz warns against that in order to make a sound analysis possible,

[...] goals or criteria cannot change arbitrarily; they must be predictable and contingent on certain factors (uncertainty, technological requirements, changes in composition of unit of production, life cycle status of production unit, household consumption patterns, financial flows, and availability of labor (Ortiz 1983: 279).

It is critical that the timeliness of decisions be considered; decisions may vary accordingly based upon either the immediate or long-term benefits (Wilk 1993: 204). Focussing on further issues, Cancian claims people are prestige-oriented and therefore act according to their relative socioeconomic status. For example, upper middle class farmers would be more risk- and uncertainty-averse than lower middle-class farmers because they had more to lose in terms of rank (Cancian 1980).

In my present case study of settlers' choices and decisions in the Amazon land reform hamlets, I consider the group of land reform beneficiaries itself to be heterogeneous, and the temporal horizons of choice to differ considerably between settlers in one hamlet and beneficiaries of land reform at different waves of colonization.² In any case, a strong feature of anthropological decision-making analysis is the ability to consider the social context and the assets available for decision-makers. Therefore, I present several theoretical insights on behalf of this topic.

2.2 *Social context and assets*

Conventional decision-making analysis assumes that individual attitudes or preferences influence actors' behaviour independently of the circumstances in which they act. Individuals or groups of homogeneous individuals would base their actions on independent assessments of given sets of circumstances as if social processes were sums of individual acts rather than complex processes of interaction among both individuals and groups (Berry 1980: 323). The challenge is to include social and group interest aspects in decision-making analysis. In considering social contexts, Wilk criticises that they are taken as granted and not as socially constructed products of choices and

2 Colonization programs started in the 1960s. Land reform was officially created in 1985. There were different moments of settlement creation, including participants from different origins and different livelihood strategies.

results of decision-making by itself (Wilk 1993: 195). It is “practice theory” (Bourdieu 1977) that envisions a dialectical relationship between intentional decision-making and the constraints of social structure, politics, and cultural knowledge. Social behaviour and modes of choices are negotiated, established, and changed through daily practice. Social norms and rules are questioned, modified, and renegotiated through strategic action. Through the symbolic process, objects and situations are invested with meanings, which in turn are used in social situations (Wilk 1993: 196).

In the SE-PA case study, social movements have been playing an important role in improving conditions for landless people by fighting to establish new roles and re-define social and political institutions during the last four decades (Esterci 1987; D’Incao & Roy 1995; Wambergue 1999; Hébette 2004; Wambergue 2004; Naase 2010). The impact of the land workers’ union (*Sindicato dos trabalhadores rurais*, STR), the landless rural workers’ movement (*Movimento dos trabalhadores rurais sem terra*, MST), and related organizations such as the Pastoral Land Commission of the Brazilian Catholic Church (*Comissão pastoral da terra*, CPT) is ongoing. On the other hand, pressure on Brazilian governmental performance is exerted by the increasing Brazilian and international environment movement concerned with tropical rain forest destruction and climate change by public debate and organizations such as the World Wildlife Fund (WWF), Friends of the Earth (*Amigos da terra* in Portuguese), Greenpeace, and others.

Resuming different studies on farmers’ decisions, Berry claims a special feature of farmers is that their “[...] readiness to take advantage of new income earning opportunities often depends more on their assets than on their attitudes” (Berry 1980: 329). Tacoli’s livelihood framework model (1999), which analyzes peri-urban poor’s livelihood strategies, is similar to Berry’s studies by systematizing the different assets of the peri-urban poor. Below, an adaptation of Tacoli’s livelihood framework to the SE-PA settlers’ case.

For our purpose, the categorization of settlers as peri-urban poor is adequate; they live on the margins of urban influence, and the majority have diversified income generation through multiple occupations. The aim of a “sustainable (rural) livelihood framework” is to detect the critical factors explaining resilience to stress or entrance into vulnerability. In this sense, Carney’s definition of a positive livelihood balance is expressed as “A livelihood is sustainable when it can cope with and recover from stresses and shocks and maintain or enhance its capabilities and assets both now and in the future, while not undermining the natural resource base” (Carney 1998: 2).

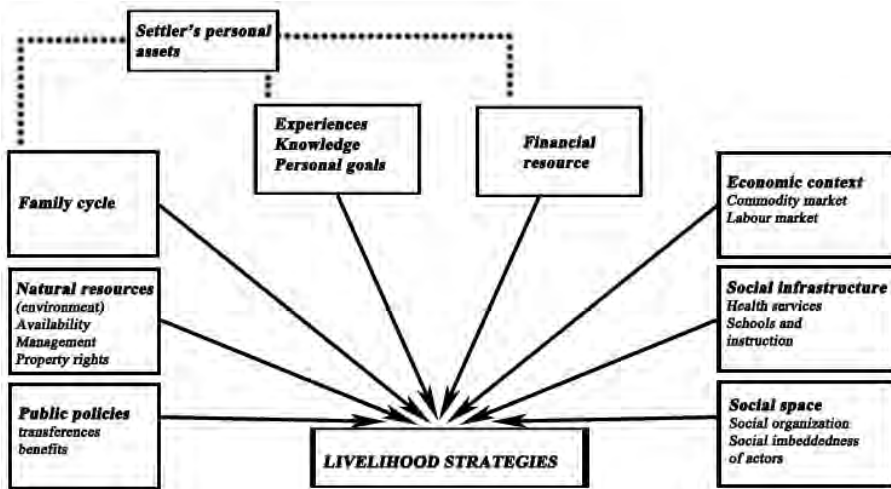


Figure 3. Settlers' livelihood assets in SE-PA (elaboration: the author).

Taking information as an important asset to create certain behavioural options, Berry states, that “improving the flow of information to a decision maker does not necessarily increase the capacity to act on it” (Berry 1980: 326). Further factors must be considered in order to understand decision makers' actions. In the special setting of landless settlers' hamlets in the Amazon, the natural resource (generally, the tropical rain forest) is the most important asset available to settlers. This resource is strongly linked to State control and public policies. According to Menzies,

States have intervened to assert control over the forest estate, claiming that only the State is able to engage in scientific, long-term management of a resource whose environmental services and economic benefits extend well beyond the area immediately under the control of forest communities (Menzies 2007: 5-6).

He also says

In partitioning the landscape between forest and other land uses, states divided the rural population into categories of legal and illegal residents, usually conforming to ethnic and cultural stereotypes of (legally) settled agrarian people and (illegal) squatters – mobile nomadic forest dwellers persisting in their customary way of life (Menzies 2007: 6).

In the case of the SE-PA, the tropical rainforest, the soil and its biodiversity, has been the focus of interests and conflicts since the early 16th century during Portuguese colonization. After identifying settlers' assets and realizing their role in livelihood decisions, I move on to explore ideas about risk, one of the major topics in academic discussions on peasants' rationale.

2.3 Risk and constraints

Risks are defined as new, unforeseen effects (Caplan 2000: 22); the acceptability of risks, i.e., what is being considered as a potential risk, is a political issue. The concept of risk is socially constructed, and the ongoing risk debate in society can be considered an indicator of rapid cultural change (Caplan 2000: 10). Beck (1992) and Giddens (1991) explain that the world today has entered into “late” or “high” modernity. Risk is central to this scenario, because risk taking and risk definition are characteristic issues of modern society. Late modernity introduces new kinds of risks former societies and generations did not have to face. A new feature of this scenario is that distant events impact local societies as well as on the world as a whole, even as

There can be no question of merely taking a negative attitude towards risk. Risk needs to be disciplined, but active risk-taking is a core element of a dynamic economic and an innovative society (Giddens 1991: 29 in Caplan 2000: 6).

In addition, a different perception of time prevails in modern society; in former societies it was the past which defined the present; today, it is the future which determines decisions made in the present (Caplan 2000: 5).

In the context of the Amazon land reform settlements, risk is defined differently by different groups of actors and different layers of impact. For the settlers themselves, risks exist in relation to the immediate satisfaction of basic needs and in relation to financial means not being available in time and in the desired quality, for example for the acquisition of the required inputs for agricultural and animal production. This occurs constantly due to delays in land reform bureaucracy and slowness of standard procedures in bank and credit institutes. Furthermore, forecasts in relation to agricultural outputs and market chances may fail. Opting for animal husbandry and for diminishing the protected area on their allotments, the settler might not initially focus on the environmental damage that raising cattle could provoke, but instead focus on their own immediate needs and expectations. In contrast, an environmental activist or a conscientious politician analyzes logging of tropical timber in terms of danger for local or world climate. In either case, it is clear that people prioritise risks. According to my own observations, even land reform peasants who cut tropical trees know that deforesting might harm the environment as a whole and cause damage to water availability or to climate.

Furthermore, nobody considers all potential risks at once, and “acceptability of risk is always a political issue” (Douglas & Wildavsky 1982 in Caplan 2000: 8). Additionally, the definition of risk is always a product of knowledge and consent about the most desired prospects of a given social group; risk is related to consenting about the future and “*all* modes of assessment are biased by the social assumptions they make”

(Douglas & Wildavsky 1982 in Caplan 2000: 8). In my case study, initially social movements and public agencies overrated the benefits of land reform as a means of creating social justice and equity at the detriment of the environment. Risk perception is determined by social organisation and by culture (Douglas & Wildavsky 1982 in Caplan 2000: 8-9) and “Common values lead to common fears, thus the choice of risks and the choice of how to live are linked and each form of life has its own risk portfolio” (Caplan 2000: 9). Therefore, it is important to consider attitudes towards risk in the context of peasant livelihood decisions and the implications of risk management as

[...] farmers are unlikely to court disaster [...] (and) will not only display a preference for a certain probability distribution of outcomes, but also avoid options that may lead to starvation, indebtedness, or high incidence of very low incomes. [...] statements of safety-first behaviour – are eminently sensible (Ortiz 1983: 258).

Equally important is that “Most allocation problems are not resolved through a single complex decision. A sequence of decisions is often required” (Ortiz 1983: 259).

In the case of SE-PA settlers the initial stage is when landless people become aware of the opportunity to gain an allotment of land reform and where they must consider whether to join an invasion of *fazenda* land. The second stage is the encampment phase, characterized by the decisions on how to guarantee the permanence on *fazenda* land, still seen as an illegal act. Decision alternative is to abandon the place instead of expecting to become a beneficiary of land reform, as in certain cases INCRA does not transform the squatted land into a land reform settlement, when landlords successfully bring an action against land reform expropriation. The third stage, when finally the encampment is officially recognized and subsequently established as a project of land reform (*projeto da reforma agrária*), is characterized by multiple productive decisions about what to plant, additionally to the conventional *roça* (food crop), or whether raise cattle. The fourth stage I label as consolidation or split off phase; after several years of living on the allotment and trying to make a living, settlers evaluate whether to continue in these conditions, or leave the hamlet. Every phase provides opportunities to dispose of certain assets and unforeseen developments may occur in settlers’ households, or among extended family and kindred, due to supra-regional family bonds and family solidarity and their importance for settlers’ lives. These situations can cause alterations in settlers’ plans.

Conditions to resist, or even to profit from, land reform benefits depends on the aforementioned assets a certain settler (and his or her domestic group) has from the very beginning of the settlement stage. One of the core concepts in this context is “vulnerability”. Researchers relate vulnerability to risk provoked by the constraints and impacts of globalisation. The concept of “vulnerability” better expresses the new and multifaceted features of the impact of globalisation than do concepts such as “poverty”, “inequality”, “risk”, or “insecurity”. In contrast,

[...] analyses of globalisation [...] widely refer to many ways in which globalisation is making more vulnerable such features of our social world as national economies, social groups, fragile ecosystems, political systems or cultures [...] (Kirby 2006: 3).

Vulnerability is a useful concept that is described as a given situation where individuals or social groups (or classes) offer special characteristics in combination with external threats (Kasperson, Kasperson & Dow 2001: 24 ff). Vulnerability is dependant on certain circumstances and hazards and, therefore, not an independent value. In relation to environmental risk, the factors which provoke and influence vulnerability vary considerably and have to be analyzed in scales or spheres of influence. Factors which influence vulnerability of social groups are: “ecosystem fragility, economic sensitivity, social-system sensitivity, individual decision-making and demographic characteristics”, among others (Kasperson, Kasperson & Dow 2001: 27). The concept of vulnerability is an appropriate attribute for characterizing the settler population in land reform hamlets in SE-PA, because they are objectively exposed to environmental hazards, they may contribute on their own by destroying the natural resources on their individual allotments, and they suffer from economic deprivation and social exclusion. Some of the settlers manage to move out of initial vulnerability, others may worsen their situation until they must sell one of their few assets, the natural resources of their allotment.

2.4 Options and choices

According to Fox (1999) and Lupton (1999), risk and hazard are social constructions and life choices are made by people in relation to risk. One has to evaluate risk and hazard and its likelihood to occur, therefore forecasting the future outcomes of present acts by, for example, estimating future prices. Even if small farmers do not evaluate accurately estimate future output, at a minimum they will calculate if something will be worthwhile to plant or grow (Berry 1980: 325). Taking into account peasants’ livelihood decisions as a whole, Ortiz, discussing economic models on decision rules as early as 1983, states, “[...] there is a range of possible solutions [...] some of the favored solutions may be nonmaximizing strategies” (Ortiz 1983: 266). Furthermore, there is

a wide range of cultural patterns which define options and strategies. As Seitz (2008) explains in his case study on decision-making processes within the context of natural disasters in the Philippines by an ethnic minority of former foragers (today called swidden farmers), reactions follow patterns of mobile spatial strategy, utilisation of multifarious resources of their habitat, very flexible social organisation in small family groupings, and economic strategies characterised by short term planning and immediate food consumption. These patterns would be typical for hunter gatherers (Seitz 2008: 142). Even neo-rural populations in the Amazon of settlers with diverse origins dispose of some of these behavioural patterns which in Brazil seem to be structural to the poor, peri-urban population to a degree. Furthermore, position in household cycle ("Chayanov's concern" of the interrelation of family labour, consumption pattern, and output) is equally important (Ortiz 1983: 265) and evidently plays a role in settlers' decision making, e.g., deciding when to split the rural household into two units, one urban and the other rural. As previously stated, there is a range of options and a certain degree of control that a decision-maker has over available resources (capital, labour, land, etc.), which will affect his or her evaluation of options (Ortiz 1983: 278-279). In the SE-PA case, only acquiring enough arable or pasture land, and enough capital to buy animals, fences and other inputs, while possessing enough workforce inside the household or having the possibility of hiring help at low costs, enables the settlers to raise cattle. In this case, financial capital is often obtained via special credits by land reform, while pasture land and a workforce may be obtained via a mechanism called *a meia*, whereby settlers give cattle to neighbours with enough land who agree to pasture cattle on their allotment and in turn receive a certain percentage of newborn animals.

One of the most important factors biasing the options and the subsequent strategies is having an adequate time horizon. Ortiz (1973) found that long-term decisions, such as when farmers invest in a "life-time" income, modify the calculus of behaviour. Furthermore, one has to distinguish the sectors of subsistence and cash crop production as well as constant adjustments on behalf of land, time, and input according to changing circumstances. As a rule, Ortiz claims that decisions regarding subsistence production and occasional wage labour are made in the course of action, whereas decisions regarding cash crops are usually made beforehand (Ortiz 1973: 7-8 in Berry 1980: 328). In the case of settlers in SE-PA, the most fundamental subsistence "decision" (in brackets, because it is self-evident), is the cultivation of a *roça* (rice, beans, maize, manioc) based on slash and burn agriculture. The *roça* is the basic food crop of Amazonians and northeast Brazilians and even if peasants become cattle raisers they try to preserve a section for the *roça*. But the most commonly desired option is to become a cattle raiser which is nurtured by the myth of big estates in the Amazon, a fruit

of the 1960s and 1970s speculative boom on Amazon soil, and subsidised credits for cattle rearing in the 1990s. Additionally, even land reform credit lines basically have oriented peasants towards productive credits for animal husbandry (Ferreira & Salati 2005; Loureiro & Pinto 2005).

Additionally, attitudes towards risk and the implications of risk management are important as “[...] farmers are unlikely to court disaster [...]” (Ortiz 1983: 258). Farmers will not only display a preference for a certain probability distribution of outcomes, but also avoid options that may lead to starvation, indebtedness, or high incidence of very low incomes. This behaviour can be labelled as safety-first behaviour, typical for small peasants (Ortiz 1983: 258). In the case of land reform beneficiaries, motives for removing every available asset at their disposal could be called “clearing away”, as an attempt to profit from a situation already evaluated as wasted.

As a further constraint, Berry, resuming different studies on farmers’ decision, claims that “farmers’ readiness to take advantage of new income earning opportunities often depends more on their assets than on their attitudes” (Berry 1980: 329). This fact imposes important further limitations to farmers’, or in this case, settlers’, choices and strategies.

3. Settlers’ decision making in SE-PA

3.1 *Land in historical perspective in SE-PA*

In the 1930s, one million hectares of Brazil nut trees were distributed by the state of Pará in the form of transfer leases to political allies of the state government. There were about 250 groves in the hands of the local oligarchy, the so called polygon of Brazil nuts. In exchange for the estates, the retribution of favours conceded by means of “voter inducement” was expected (Emmi 1999). With the creation of the Land Statute Bill in 1964, an agreement was established between the reigning military government and sectors of the Catholic Church. Between 1971 and 1972 this bill allowed the distribution of 4,100 lots alongside the Trans-Amazon Highway (*transamazônica*) on a 10 km wide strip of land enabling landless colonists to settle (Wambergue 1999: 7). The areas furthest from the highway were given to Brazilian businessmen. Due to growing demand for land at the end of the 1970s, there was no longer any free land available for landless people. Therefore, rural and landless workers began invading and squatting upon larger properties as *fazendas* (large cattle farms) (Wambergue 2004). This process was accompanied by growing violence related to the occupation and expropriation of land, resulting in the death of hundreds of landless and other rural inhabitants.

In the 1980s, a new phase commenced in the Amazon in general, and in the SE-PA in particular. In regional and world markets, accelerated searches began for scarce

resources such as timber, electric energy, aluminium, and traditional raw materials such as iron-ore. In this period, a massive project named the *Projeto Grande Carajás* (PGC), with an extension of 900,000 km² was implemented. This was one of the largest integrated “development” projects ever launched by an emergent country (Hall 1991 in Ferreira & Salati 2005: 36). This stimulated, among other things, the arrival of more persons in search of economic opportunities. Another demographic boom occurred in 1985 with more than 500,000 people concentrated in agglomerations in Marabá, El Dorado dos Carajás, Curionópolis, Paruapebas, and Rio Verde. People were attracted by gold prospecting in the Serra Pelada and by employment opportunities with the PGC mega-project (Ferrari & Salati 2005: 37). A large portion of this population would become beneficiaries of land reform in the future; the first settlements in the region were established even in the 1980s. In 1987, the first officially recognized settlement of Araras was established in the municipality of São João do Araguaia.

According to information of rural assistance staff in SE-PA, initially, the individual allotments for land reform in the region were an average of 50 hectares, and occasionally up to 100 hectares in size. This information is compatible with numbers provided by INCRA SR 27. According to information obtained during fieldwork, by 2007, the lots are often inferior to 20 hectares, making sustainable land utilization impossible. The reduction in allotment size administered by INCRA is due to the overcrowding of settlements in order to show good results of implementing the land reform in the region. The traditional production system employed in SE-PA is the so called slash and burn practice. The traditional production system employed in SE-PA is the so called slash and burn practice. In this system the forest is cut down and burned after a period of desiccation. The ashes left over the top soil, from 2 to 5% of the original forest biomass, give enough nutrients for a cycle of soil cultivation. The area is maintained under cultivation mainly with subsistence annual crops, such as rice, manioc, and beans (*roça*) for a period varying from two to four years. The exhausted soil is then left for the natural succession with subsequent growth of secondary vegetation (*juquira* or *capoeira*) for a period of 10 to 20 years. In this period of time the soil fertilization would be recovered with the replacement of the nutrients and organic matter. Sometimes, useful plants of longer life-cycle as fruit (i.e. Brazil nut - *Bertholletia excelsa*) and medicinal trees etc. are planted and left for posterior return in the area. This can be the case to find so many Brazil nut and other useful trees grouped in some areas thought to be of primary or untouched forests. With the proximity of the civilization, modifying the values of the former inhabitant (*caboclo* and indigenous people), and the rise in demography of the neighbourhood makes land scarce for the employment of this production system. The area under cultivation rises and the rotation period is shortened sometimes to

five or less years giving not enough time for soil reestablishment. The over intensive soil use declines its fertility with the instauration of an impoverishment cycle.³ Also crop rotation is not possible with the introduction of cattle which requires more area designated for pasture (Michelotti & Rodrigues 2004; Reynal et al 1995). Sustainable animal husbandry in the region is only viable with at least 100 hectares of land, and, as already pointed out, as the majority of settlers only have less than 20 to 30 hectares of land, rearing cattle, without any doubt, leads to environmental destruction.

In addition to the natural resources (soil and vegetation) conceded to the beneficiaries, transferences provided by land reform (credits, grants, and agricultural services) are the most valuable assets donated to the settlers. These assets are constant objects of dispute between different interest groups in the settlements and the region as a whole, as well as are attracting “free riders” (Pies 1997) from across Brazil. It must be emphasized that currently the functioning of settlements depend considerably on public organizations such as INCRA, IBAMA (Brazilian agency for the environment), EMATER (*Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Pará*, rural extension and assistance service in Pará), and the banks and on groups such as unions and local politicians mediating between these entities and the individual settler. Consequently, the question of which group to align with is one of the most important for settlers’ representatives. This can lead to power struggles between interest groups within the hamlets as the issues of access to public resources and internal hegemony of the settlements are at stake.

From the 1980s and 1990s cattle-rearing activities intensified and the cultivation of perennial crops was promoted and supported by the credit policy of the government through specially subsidized credits like FNO (*Fundo nacional de financiamento do norte especial*) and PRONAF (*Programa nacional de fortalecimento da agricultura familiar*), both national programs to fortify smallholders’ agriculture). By contrast, when present-day settlements are being recognized by INCRA, the settled family has the right to a series of benefits like housing credits, food baskets and others, but making these rights available can take a considerable amount of time. When settlers commercialized their allotments, apart from land, the right to the benefits of agrarian reform are being sold, even if it is forbidden.

3.2 Settlers’ trajectories

To continue our analysis on settlers’ decision making, we must remember that settlers’ livelihood does not depend entirely on farming. Therefore, certain assumptions about

3 This information was kindly provided by the Brazilian professor of agroforestry Ciro Abbud Righi (ESALQ).

farmers' decisions and behaviour are not adequate for the reality discussed here, even though researchers on peasant studies admit that in large parts of the world peasants earn their living from on-farm *and* off-farm activities. In this case study, the majority of the settlers can be characterized as peri-urban and rural poor, with diversified income generation. Before becoming a client of the land reform, settlers worked as rural day labourers, ambulant salespeople, maids, and guards, or they had tried to make their fortune as mining prospectors. A considerable portion of settlers experienced different migration episodes, and had even lived in distant Brazilian cities such as São Paulo or Belo Horizonte in the developed south and south-east of the country. In the case of land reform hamlets, multiple uncertainties, actors, and institutions are involved, in addition to a fragile environment being at stake. In order to outline sequences of decision-making, in the following I present the stages of becoming a client of land reform.

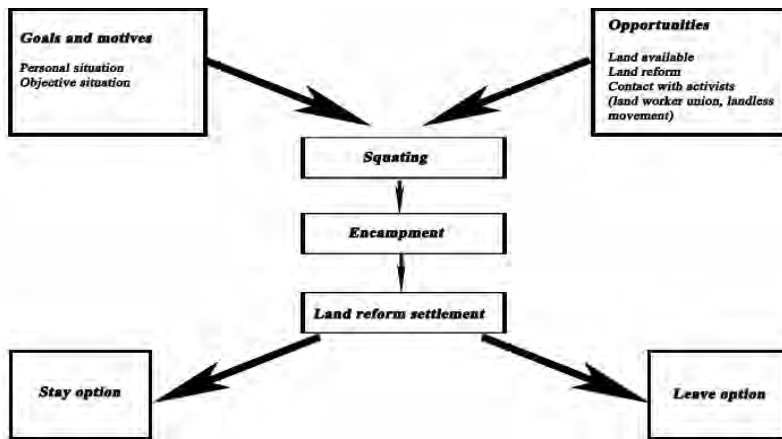


Figure 4. Settlers' trajectories: stages of becoming a client of land reform (elaboration: the author).

At the initial stage, the interested persons, usually landless, become aware of the opportunity to gain an allotment by land reform. They may not have been living in the surroundings of the estate in question; perhaps they hear of planned actions through relatives or acquaintances, or maybe they are informed through the landless movement or land worker unions of planned invasions. Generally, the formal process of private land appropriation by the State and its further distribution as land reform parcels is initiated by squatting illegally on appropriated territories or unproductive *fazenda*

land.⁴ Landless people's individual situations and their respective motives are diverse from the very beginning and onward. They may be an impoverished, de-capitalized rural population, working as day labourers in the surroundings of the future land reform hamlet, or they have recently come in search of opportunities from one of the poor rural north-east states of Brazil, such as Maranhão, Piauí, Ceará, or Bahia. Both groups are vulnerable. Others are provided with financial resources due to productive or commercial activities, or they are former urban or rural employees who have been receiving a retirement payment. In addition to financial assets, the composition of the domestic groups in relation to the consumer-producer-ratio and its household cycle status are of importance. Motives to squat on land are to improve their income situation in general, to improve livelihood conditions like education, health, and consumption pattern, to become a cattle raiser (*fazendeiro*), or to wait for an opportunity to again become a gold prospector.⁵

The second stage is the encampment phase which, after having joined the squatters' movement, is characterized by a period from several months up to several years of insecure and unstable living conditions on the occupied area until receiving official recognition as beneficiaries of land reform. The process of expropriation of the squatted area is complicated and time-consuming. In this stage, the harshness of the situation causes the majority of people to desist because they cannot stay longer or do not have a relative who could intermittently stay in the encampment; permanence on the allotment is a prerequisite to be considered as a beneficiary of land reform. On the other hand, this period is important for the construction of a social organisation of the future settlers. The association of settlers is created in response to a demand from the land reform bureaucracy; the landless movement or the Church provides organizational and, sometimes, material support. Before the creation of land reform in 1984, landless movements had no legal base to rely on and confrontations between landlords and landless people were violent, and hundreds of dead across Pará were mourned as a result of land conflicts (Hébette 2004, also reports of Pastoral Land Commission of the Brazilian Catholic Church⁶). Today the expropriation process of unproductive or illegally acquired estates (*terra grilada*) and their transformation into official land reform settlements is a regularized process, including several supportive measures such

4 Unions and social movements are often aware of the fiscal and legal situation of territories through their legal departments or are informed by human right activists.

5 One of the largest gold mines in the world, the Serra Pelada, exists in southeast Pará. Decades ago, adventurers across Brazil were tempted to try and make their fortune there. Due to prohibition in the 1980s, a portion of former gold prospectors remained in the region and looked for other income-generating opportunities. Many became clients of land reform in the region.

6 See online reports at <<http://www.cptnacional.org.br>> (01.12.2012).

as the provision of food baskets for the squatters by land reform agency INCRA. But the process by itself is complicated and landless' claims are fought against by real estate owners. Even violent conflicts and assassination of union leaders still happen.

During the third stage, which I designate as the settlement phase, which is the first three years after the official creation of the settlement where recognized beneficiaries of land reform receive credit benefits and grants. During this period, public funds and transferences are essential for a large portion of settlers and their families, to make their living. Productive activities like planting the *roça*, as well as deforesting in order to gain graze land for cattle production, begin.

In the fourth stage, which I designate as the consolidation phase, the gap in terms of adopted strategies and well-being between the settlers widens even more. For some of them, the goal in this phase is to consolidate the livelihood basis through splitting the household into an urban and a rural nucleus. Wives and female children may live in the central city of Marabá where the children attend school and the wives work in the informal sector (cloth- or food-fabrication, sales, etc.). The husbands stayed in the countryside together with their adolescent or adult sons to run the farm as diversification of activities by off-farm income is a key strategy of settlers' households. Furthermore, access strategies to additional financial resources such as credit opportunities or off-farm employment are applied via unions, middlemen, or political parties. For others, the most urgent goal is to secure livelihood after having used productive credits primarily for consumptive expenses. Settlers use the natural resources on their allotments mainly by destroying big parts of the natural vegetation, such as timber, to cover subsistence costs. This is often the case of people who were already impoverished at the moment they received their land reform allotment. Additionally, the household often suffers an unfavourable producer-consumer rate. Eventually, unforeseen expenses cause further vulnerability to the domestic group, like severe illness, accidents, or unforeseen expenditures or lost of money. At any given moment, the households may no longer be in a position to spare natural resources from devastation. For many settlers, the fourth stage is when they evaluate whether they should stay in the hamlet. Nevertheless, for impoverished, vulnerable settlers, there may be no further options. The "free riders", people who have only come to plunder the natural and financial resources, may have already left their allotment.

3.3 *Social context and assets*

Social capital is at the disposal of nearly all clients of land reform, and primary bond solidarity is based on the cooperation of their nuclear family or domestic group which is a very strong and common feature of the rural population in Brazil. As a beneficiary of the land reform, a settler gains an allotment provided with natural resources.

Quality and extension may vary between the allotments, according to the conditions of the territory under consideration. Settlers gain further assets at the beginning of the settlement process in the form of grants and credits provided by governmental social programs or as specific measures by land reform. Certain assets are available for all clients of land reform; others are only at the disposition for some of them. These limited assets can be personal savings, off-farm income, and imbeddedness in networks and strategic groups that facilitate access to resources. In order to bridge the gap of missing financial assets, settlers may try to acquire access to resources via external representation such as land worker unions or political parties, or via client-type relationships to influential politicians. An additional asset is one the majority of settlers possess and which is essential for succeeding in the harsh conditions of the encampment and settlement episode: cultural capital in the form of behavioural patterns of settlers expressed by spatial mobility, imbeddedness in supra-regional family networks, and a great capacity to adapt to new circumstances. This resiliency is a proven capacity to live with uncertainties and is a special pattern very present in rural and peri-urban Brazilian peoples' livelihood.

3.4 Risks and constraints

One of settlers' most important obstacles is the availability of financial capital or credit. Even if credit support is being offered by government through special programs such as PRONAF, public funds are limited and procedures take long amounts of time. Credits are frequently made available at inopportune points on the agricultural calendar; usually when inputs should already have been bought and applied. Furthermore, the majority of settlers come from other environmental regions within Brazil and are not accustomed to tropical agriculture, thereby often committing severe errors. Another challenge is adapting from being a dependant rural labourer or mining prospector to becoming an independent farmer-entrepreneur. Many of them have considerable difficulties studying market opportunities and suffer after bidding on certain productive decisions, from failing market access, or from difficulties in meeting market demands. It is clearly difficult to implement a functioning market structure in a semi-deforested tropical region that does not offer basic infrastructure such as roads or transport facilities. Additionally, financial and economic factors as well as personal motives such as illness, separation of spouses, or the departure of settlers' adult children, can provoke settlers to search for other opportunities outside of land reform allotments. Unfulfilled dreams or expectations, i.e., to become a *fazendeiro*, may frustrate farmers and may function as an accelerating motive to search for alternatives to on-farm working.

3.5 Options and choices

Important options and choices during the settlement experience are: Whether to join the squatter movement, whether to endure to the long lasting and uncertain encampment period, whether to opt for the agricultural practice of slash and burn, whether to raise cattle, and if so, to what degree, and whether to work in off-farm activities. As previously stated, every option depends on certain conditions or assets. For our purpose, we consider deciding whether to deforest, the core decision, even though the Ministry of Environment only permits at maximum 20% of a given estate to be deforested for agricultural or commercial aims. I previously explained that reality is far from legislation – not only in the case of land reform settlers – but this is especially true for landlords, mining and timber companies, and for large cattle raisers. In order to analyze the motives affecting decisions relating to the rain forest, I adapted in figure 5, as an analogy to Wilk's analyses of motives based on the correlation of time and social space (Wilk 1993: 199 ff), the correlation between scales of conservation (or deforestation) of the tropical rain forest and time.

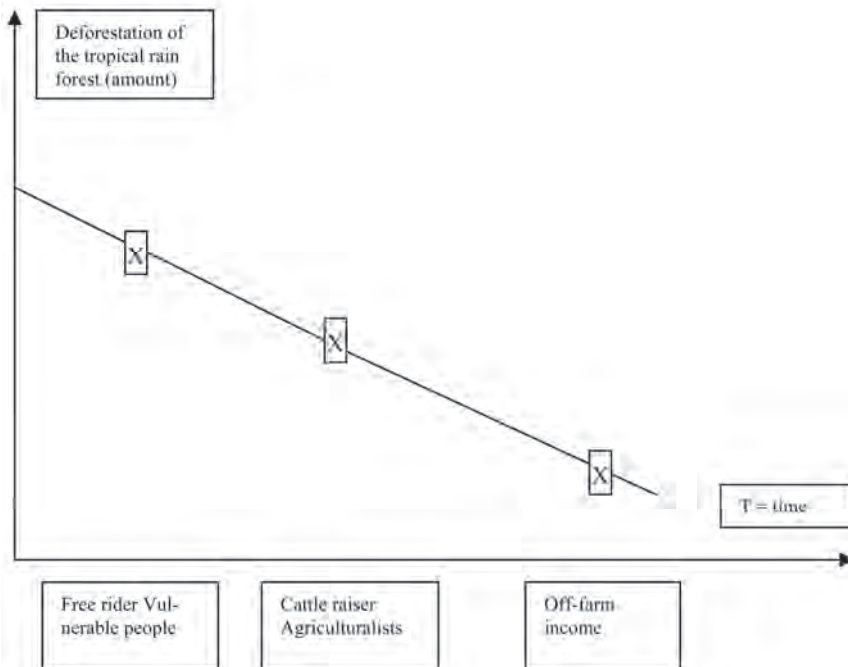


Figure 5. Scales of deforestation of the tropical rain forest and time.

4. Deforestation and motives

On the deforestation–time-grid the y-axis shows the amount of tropical rain forest deforested by specific settler groups; the x-axis shows the time-factor. By combining these two values we can now compare the relation between time and the amount of deforestation. The highest amount of deforestation, caused by *free riders* and by vulnerable people, allows us to identify “selfish” motives underlying the behaviour in both groups; i.e., that the precious natural resource is sacrificed for egoistic motives. However, by more closely examining the respective situations of the two groups under observation; we recognize that from the beginning “free riders”, have a short term expectation on behalf of their allotment. In contrast, vulnerable people may have had middle or long term expectations on behalf of their allotment but, due to circumstances, had not been able to leave vulnerability. These persons and their motives could be labelled as “without choice”.

In the middle position are cattle raisers and agriculturalists. The behaviour of cattle raisers could be labelled as “selfish”. This may be due to attitudes from the beginning of the settlement experience, or it may have been adopted as a strategy due to the emergence of opportunities to assist in raising cattle, such as credits conceded by land reform, market opportunities, etc. The result is that the environment becomes a victim of utility maximization. Even agriculturalists act “selfish” and cause damage to the environment when they adopt the slash and burn method for their *roça*. As we consider ideal types of productive behaviour, the actual amount of deforestation may be larger in the case of cattle raisers than in the case of agriculturalists.⁷ Artesian extraction of native fruit like cupuaçu, cacao, or planting of orchards is positive for the environment because insignificant amounts of forest are destroyed and these practices can therefore be labelled as “compatible to the environment”.

The third group deforests little and is composed of those who earn their living by off-farm-activities. In cases where a conscious choice was made not to deforest, their behaviour could be labelled as “moral” because they explicitly desire to maintain and protect the rain forest as a public good. They consider nature as a value of its own in order to preserve it for future generations, for the world climate, or like the group of settlers who are evangelicals (*evangélicos*) as a creation of God. The moral decision-makers’ behaviour can also be labelled as “social” because they want to spare the forest for their own children and grandchildren; this group clearly has a more long-term perspective than the “free riders”. On the other hand, even in this group of forest conservers we find attitudes or motives to be considered as “selfish”, because they are people or urban employees who are not target groups of land reform, as stated earlier.

7 Agronomists consider agro-forest systems as the only sustainable form of agriculture in the tropics.

They can be considered as “with other options”. People “with other options” have alternatives to deforesting the natural resources on their allotments.

The identified groups and their motives for deforesting the tropical rain forest are: people having no other options, and people with immediate necessities or goals, such as vulnerable people who do not see any other option to earn their livelihood and thereby sell the environmental resources of their allotments. Furthermore, have been identified the “free riders”, whose aim is to profit from the facilities of land reform such as credit programs and donation of an allotment. They are often a front for fraudulent entrepreneurs who want to re-concentrate land. Cattle raisers also destroy forest by increasing their herds over time, and, as a consequence, later need larger parcels of pasture. As has been shown, people are least likely to deforest when their livelihood is earned primarily by off-farm-activities. As an alternative to the classification used in Figure 4, a further classification could be described. The options could be ordered according to a discrete continuum of people “with choices” and others “without choices”. Additionally, deforesters as well as rain forest protectors may be motivated by selfish reasons. But, in any case, the outcome of this behaviour is more important than its intention, therefore, we might introduce “compatibility to the environment” as a new category in combination to the existence of options. Accordingly, settlement policies and programs should be revised and the compatibility between social programs and environmental protection and the subsequent actions should be re-discussed.

Bibliographical references

Beck, Ulrich

1992 *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage Publications.

Berry, Sara S.

1980 Decision making and policymaking in rural development. In: Barlett, Peggy F. (ed.): *Agricultural decision making. Anthropological contributions to rural development*. Studies in Anthropology. New York: Academic Press, 321-335.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brandão Jr., Amintas & Carlos Souza Jr.

2006 Desmatamento nos assentamentos de reforma agrária na Amazônia. In: *O Estado da Amazônia*. Imazon. Junho 2006, no. 7; <<http://www.imazon.org.br>> (17.01.2012).

Cancian, Frank

1980 Risk and uncertainty in agricultural decision making. In: Barlett, Peggy F. (ed.): *Agricultural decision making. Anthropological contributions to rural development*. Studies in Anthropology. New York: Academic Press, 161-176.

- Caplan, Pat
2000 Introduction: Risk revisited. In: Caplan, Pat (ed.): *Risk revisited*. London: Pluto Press, 1-28.
- Carney, Diana
1998 *Sustainable rural livelihoods. What contribution can we make?* Nottingham: Russell Press.
- Comissão parlamentar
2001 *Relatório da comissão parlamentar de inquérito destinada a investigar a ocupação de terras públicas na região amazônica. 29 August 2001 (report)*. Brasília;
<http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/Rel_Fin_CPI_TerrasAmazonia_pdf.pdf> (18.01.2012).
- D’Incao, Maria Conceição & Gérard Roy
1995 *Nós, cidadãos: aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Douglas, Mary & Aaron B. Wildavsky
1982 *Risk and culture: An essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Emmi, Marília Ferreira
1999 *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará (EDUFPA).
- Esterci, Neide
1987 *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Etzioni, Amitai
1988 *The moral dimension: Toward a new economics*. London: Collier Macmillan.
- Ferreira, Antônia M. M. & Enéas Salati
2005 Forças de transformação do ecossistema amazônico. *Estudos Avançados* 19(54): 25-43.
- Fox, Nick
1999 Postmodern reflections on ‘risk’, ‘hazards’ and life choices. In: Lupton, Deborah (ed.): *Risk and sociocultural theory: New directions and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 12-33.
- Giddens, Anthony
1991 *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Gladwin, Christina H.
1989 *Ethnographic decision tree modeling*. Qualitative Research Methods, 19. Newbury Park: Sage.
- Hall, Anthony
1991 *Amazônia: desenvolvimento para quem?* Rio de Janeiro: Zahar.
- Hébette, Jean
2004 *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Vol. 1-4. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará (EDUFPA).
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)
2007 *27ª Superintendência Regional Marabá, Relação de PA no sudeste do Pará, Marabá*. Report.

- Kasperson, Roger E., Jeanne X. Kasperson & Kirstin Dow
 2001 Introduction: Global environmental risk and society. In: Kasperson, Jeanne X. & Roger E. Kasperson (eds.): *Global environmental risk*. The United Nations University. United Nations University Press/Earthscan Publications: New York/London, 1-48.
- Kirby, Peadar
 2006 *Vulnerability and violence. The impact of globalisation*. London: Pluto Press.
- Loureiro, Violeta Refkalefsky & Jax Nildo Aragão Pinto
 2005 A questão fundiária na Amazônia. *Estudos Avançados* 19(54): 77-98.
- Lupton, Deborah
 1999 Introduction: Risk and sociocultural theory. In: Lupton, Deborah (ed.). *Risk and sociocultural theory: New directions and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-11.
- Margolis, Howard
 1982 *Selfishness, altruism, and rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menzies, Nicholas K.
 2007 *Our forest, your ecosystem, their timber: Communities, conservation and the state in community-based forest management*. New York: Columbia University Press.
- Michelotti, Fernando & Francisca Nivea C. V. Rodrigues
 2004 Desafios para a sustentabilidade ecológica integrada a trajetórias de estabilização da agricultura familiar na região de Marabá. In: Anais do 2o Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade (maio 2004), Indaiatuba. ANPPAS 2: 1-20; <http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro2/GT/GT05/fernando_michelotti.pdf> (18.01.2012).
- Myers, Milton L.
 1983 *The soul of modern economic man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Naase, Karin M.
 2010 Recursos naturais, espaço social e estratégias de vida em assentamentos da reforma agrária na Amazônia brasileira (sudeste paraense). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 5(1): 79-102; <<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v5n1/a07v5n1.pdf>> (18.01.2012).
- O Portal de Notícias da Globo
 2008 *Incrá é o maior devastador da Amazônia, diz Minc*. 29/09/08 - 15h58 - actualized in 30/09/08 - 08h45; <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MRP778094-5598,00.html>> (18.01.2012).
- Ortiz, Sutti
 1973 *Uncertainties in peasant farming*. New York: Humanities Press.
- Ortiz, Sutti (ed.)
 1983 *Economic anthropology*. Monographs in economic anthropology, 1. Lanham: University Press of America.
- Pies, Ingo
 1977 Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Der Beitrag Mancur Olsons. In: Pies, Ingo & Martin Leschke (eds.): *Mancur Olsons Logik kollektiven Handelns*. Konzepte der Gesellschaftstheorie, 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-26.

- Reynal, Vincent, Márcia G. Muchugata, Olivier Topall & Jean Hébette
1995 *Agriculturas familiares e desenvolvimento em frente pioneira amazônica*. Belém: LASAT/CAT/GRET/UAG.
- Roumasset, James A.
1976 *Rice and risk: Decision making among low-income farmers*. Amsterdam: North Holland.
- Seitz, Stefan
2008 Decision-making in times of disaster. The acceptance of wet-rice cultivation among the Aeta of Zambales, Philippines. In: Casimir, Michael J. (ed.): *Culture and the changing environment. Uncertainty, cognition and risk management in cross-cultural perspective*. New York: Berghahn, 125-145.
- Tacoli, Cecilia
1999 *Understanding the opportunities and constraints for low-income groups in the peri-urban interface: The contribution of livelihood frameworks*. Peri-Urban Research Project Team. Development Planning Unit. London: University College;
<http://eprints.ucl.ac.uk/169/1/DPU_PUI_Takodi_opportunities.pdf> (18.01.2012).
- Wambergue, Emmanuel
1999 *L'arbre politique: les organisations paysannes pour la conquête de la terre dans la région de Marabá sur un front pionnier de la transamazonienne au Brésil*. MA thesis (unpublished, translated by the author). Montpellier: Centre National d'Études Agronomiques des Régions Chaudes.
2004 *A agricultura familiar regional: a reforma agrária pela conquista da cidadania* (manuscript). Marabá.
- Wilk, Richard
1993 Altruism and self-interest: Towards an anthropological theory of decision-making. In: Isaac, Barry L. (ed.): *Research in economic anthropology*, 14. Greenwich/Connecticut/London: KAI Press, 191-212.

Vincenzo M. Lauriola

As lições da Raposa Serra do Sol entre pluralismo jurídico e riscos de etnocentrismo. Terras Indígenas, Unidades de Conservação, formas de propriedade, e sustentabilidade

1. Introdução

Desde a metade do século xx, os povos indígenas vêm buscando o reconhecimento de suas especificidades sócio-culturais e de direitos frente aos Estados. Por exemplo, já em 1923, o chefe iroquês Deskaheh foi até a Sociedade Das Nações para defender a causa de seu povo enquanto nação soberana. Assim, por um lado, foi no cenário internacional que as coisas começaram a evoluir: no plano interno os Estados não aceitavam as reivindicações dos povos nativos (Anaya 2004). A ONU esteve bastante envolvida, com uma miríade de instituições criadas no âmbito dela (Grupo de Trabalho sobre populações indígenas, por exemplo). Posteriormente, em 1989, no âmbito da Organização Internacional do Trabalho (OIT), foi assinada a Convenção n° 169. O Brasil ratificou essa convenção em 2002, e promulgou a mesma no direito interno em 2004.¹ Outros Estados também foram atualizando suas posições, entre eles quase todos os Países amazônicos (a exceção notável da França, que inclui como parte integrante de seu Estado o território da Guiana Francesa) mudaram suas Constituições, mesmo que nem sempre as leis necessárias para a boa implementação das regras internacionais fossem promulgadas ou aplicadas (Filoche 2007). Em todos estes processos não havia argumentos ambientais na base das reivindicações: as questões em jogo eram ancestralidade sobre territórios, especificidade sócio-cultural, marginalização econômica. E isso apesar de existirem processos e lógicas específicas, no Brasil por exemplo, com a aliança dos povos da Floresta, entre os seringueiros de Chico Mendes e os povos indígenas.

Ao mesmo tempo, observou-se um outro movimento importante, em certa medida paralelo, em parte cruzando o primeiro: uma mudança paradigmática global das políticas ambientais e de conservação da natureza. Até os anos 1980, o modelo paradigmático das políticas de conservação da natureza permanecia fundamentalmente o dos primeiros parques nacionais: a natureza “intocada” a ser preservada da presença

1 Decreto n° 5.051 de 19/04/2004.

e da ação direta do homem. Por outro lado, as áreas fora dos parques estavam sujeitas a outros processos de ocupação modernizadora, como expansão da fronteira agrícola, extração de recursos naturais, industrialização, urbanização, etc.: o desenvolvimento, em outras palavras. Neste modelo dicotômico, as florestas são fundamentalmente concebidas e utilizadas como fontes de recursos para o extrativismo: madeira, borracha, recursos minerais.

Desde a metade dos anos 1980, e com maior força desde a Cúpula da Terra no Rio de Janeiro em 1992 (ECO 92), com a assinatura da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), um novo paradigma, o do desenvolvimento sustentável, foi se afirmando. Nesse novo paradigma, as políticas deveriam visar não apenas a proteção ambiental em si e por si: a conservação do meio ambiente passa a ser vista como funcional para o bem estar da população, para que ela possa viver melhor do e no meio ambiente, garantindo sua qualidade para as presentes e futuras gerações. Ao mesmo tempo, ações e políticas deveriam ser descentralizadas para uma melhor adaptação às realidades locais. Isso, entre outros, coerentemente com as políticas do Banco Mundial, que questionam o papel do Estado central, atribuindo maiores poderes a organizações não estatais.

A CDB oficializa um novo discurso: “as populações locais conhecem e gerenciam seu meio ambiente de forma sustentável”. Alguns exemplos: elas permitem a manutenção ou até a criação da diversidade biológica; técnicas anteriormente desvalorizadas (agricultura itinerante de corte e queima) são frequentemente apresentadas como sustentáveis nos solos pobres amazônicos. Observa-se, em outras palavras, uma revalorização do local. É até possível afirmar que a globalização dos temas ambientais levou a uma re-criação do local: as práticas locais são re-qualificadas (de agricultura e silvicultura se passa à gestão da biodiversidade) e se atribuem a elas várias virtudes (Pinton & Aubertin 2005).

Porém, as transcrições das convenções internacionais e internalização efetiva de seus novos princípios e paradigmas, não avançam tão fácil e rapidamente. Assim, muitas políticas do paradigma anterior, o da “natureza intocada”, permanecem, alimentando a reprodução de antigos e novos conflitos sócioambientais. No Brasil, assim como em outros países que gozam de certo grau de reconhecimento dos direitos territoriais de povos indígenas, tais conflitos encontram uma de suas exemplificações paradigmáticas mais relevantes no caso das sobreposições entre Unidades de Conservação da natureza (UCs) e Terras Indígenas (TIs). As sobreposições representam um desafio em termos não apenas jurídicos, mas também políticos, institucionais e sociais, entre outros aspectos.

Analisaremos o tema das sobreposições entre UCs e TIs sob o prisma “formas de propriedade” e sustentabilidade, problematizando a diversidade dos arranjos

institucionais de manejo da biodiversidade no contexto de uma encruzilhada entre pluralismo e etnocentrismo jurídico. Como apontado por linhas de estudo sobre ação coletiva como a “escola dos comuns” (ou *commons*, em inglês), cuja apreciação e reconhecimento crescente é testemunhado, entre outros pela outorga, em 2009, do prêmio Nobel de economia à cientista política Elinor Ostrom, considerada sua fundadora e musa intelectual (Lauriola 2009), a diversidade institucional representa um fator da resiliência sócio-cultural necessária para a sustentabilidade sócio-ambiental. Consequentemente, a abertura dos sistemas estatais modernos para o pluralismo jurídico representa um aliado necessário da sustentabilidade, enquanto a rigidez das categorias jurídicas tradicionais, culturalmente enraizadas na visão de mundo ocidental moderna, que podemos caracterizar em termos de etnocentrismo moderno-ocidental, condena a sociedade que nele for se reconhecer a maiores riscos de insustentabilidade e fracasso socio-ambiental. No contexto globalizado da crise ambiental que enfrenta nossa comum e frágil casa planetária, na medida em que a diversidade é um valor irrenunciável, o etnocentrismo não pode que ter cada vez menor espaço de cidadania.

2. O regime fundiário indígena entre excepcionalidade e pluralismo jurídico

Se olharmos para o regime fundiário configurado nos textos jurídicos, poderíamos concluir que no Brasil o pluralismo cultural, ou multiculturalismo, goza de um reconhecimento oficial, inscrito na Carta Constitucional, e os povos indígenas possuem direitos importantes sobre suas terras e seus recursos naturais. Porém, confrontado com sua aplicação na realidade, o quadro é mais gradual e complexo.

As Terras Indígenas no Brasil possuem uma configuração que não se encaixa na dicotomia, típica dos sistemas jurídicos modernos, entre propriedade pública e privada. Apesar de ainda faltar seja no nível teórico, seja no plano das suas implicações práticas, uma leitura e abordagem exaustiva das Terras Indígenas, como veremos, elas podem ser caracterizadas e analisadas enquanto “propriedade comum” (ou coletiva). No âmbito desta categoria que, ao nosso ver, é central num quadro de pluralismo jurídico, não apenas sua configuração jurídica cessa de representar uma “anomalia”, mas também seu papel, real e potencial, na gestão da biodiversidade e na construção da sustentabilidade, pode ser analisado e valorizado (Lauriola 2005; 2010).

Na Constituição brasileira de 1988 são numerosas e explícitas as referências aos direitos fundiários indígenas. No Título III, “Da organização do Estado”, e Capítulo II, “Da União”, o Artigo 20, item XI, define explicitamente “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” como bens da União, ou seja pertencentes ao Estado em seu nível federal. A Constituição sanciona de forma clara a competência exclusiva do nível federal do Estado no que diz respeito aos índios em vários momentos e assuntos

específicos.² Mas ela não se limita a isso: ela inclui, no Título VIII, “Da ordem social”, um capítulo específico, o VII, intitulado “Dos Índios”. Neste capítulo, o estatuto específico dos direitos territoriais indígenas, que define caracteriza as terras indígenas de forma marcadamente diferenciada das outras formas de titularidade pública ou privada, é definido pelo art. 231:

Artigo 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§1. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§2. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios, dos lagos nelas existentes.

§3. O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados das lavras, na forma de lei.

§4. As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis.

§5. É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso, garantindo em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§6. São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção do direito à indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§7. Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, 3 e 4.³

2 Para citar apenas alguns exemplos, lembramos o art. 22, item XIV, que atribui privativamente à União a competência de legislar sobre populações indígenas, o art. 49 que atribui ao Congresso Nacional a competência exclusiva de autorizar, em terras indígenas, exploração e aproveitamento de recursos hídricos, assim como pesquisa e lavra de riquezas minerais, ou ainda o art. 109 que atribui aos juizes federais a competência de processar e julgar a disputa sobre direitos indígenas.

3 Este dispositivo exclui a aplicação às TIs dos dispositivos constitucionais que preveem o apoio do poder publico ao desenvolvimento de cooperativas garimpeiras.

Finalmente, nas disposições constitucionais transitórias (n. 67) o Estado determina o prazo de 5 anos para conclusão da demarcação das terras indígenas, testemunhando da urgência atribuída pelo constituinte ao reconhecimento dos direitos fundiários indígenas. Quase 21 anos depois da promulgação da Carta Magna, o balanço apresenta contradições: apesar de ter conseguido, mesmo com certo atraso, reconhecer a territorialidade indígena sobre cerca de 13% do território nacional, o passivo acumulado na efetivação do solene compromisso assumido pelos constituintes não deixa de ser relevante, especialmente considerando as importantes assimetrias inter- e intra-regionais existentes, posto que quase 99% da superfície territorial das 649 indígenas reconhecidas se encontra na Amazônia, e apenas pouco mais de 1% fora dela, enquanto a distribuição demográfica indígena no País todo está longe de refletir este dado, com aproximadamente 60% da população indígena na Amazônia, e 40% nas demais regiões do Brasil.

Ao reconhecer “aos índios [...] os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, já definidas anteriormente como bens da União, o art. 231 destina as Terras Indígenas à posse permanente e usufruto exclusivo indígena das riquezas do solo, dos rios e dos lagos,⁴ determinando ao mesmo tempo responsabilidade da União para demarcá-las e protegê-la (garantir o respeito de todos seus bens). Isto produz uma configuração jurídica bastante excepcional e original, da qual pelo menos dois elementos merecem aqui destaque. O primeiro diz respeito à natureza “originária” dos direitos reconhecidos: não apenas a conjugação entre o termo originário, e o mero reconhecimento, em lugar de uma criação, conferem a tais direitos uma natureza muito especial, na medida em que são considerados preexistentes ao próprio Estado, e que sua mesma existência independe do reconhecimento efetivo pelo Estado. Mas também as características de inalienabilidade e indisponibilidade das terras,

4 A exceção mais notável ao usufruto exclusivo dos recursos naturais é a referente aos recursos do subsolo, considerados estratégicos e pertencentes à União. Vale observar que trata-se de exceção não específica para as TIs, sendo que os recursos minerais pertencem ao Estado de maneira geral. No caso das TIs, a Constituição reconhece aos índios o direito a compartilhar os benefícios da exploração dos recursos minerais, além de vincular a mesma possibilidade de sua realização a regulamentação sucessiva, a ser adotada por lei ordinária, o que até o momento não aconteceu. Conseqüentemente, a mineração em Terras Indígenas não é admitida até o momento em que escrevemos. O tema da regulamentação da exploração mineral em Terras Indígenas vem ganhando espaço cada vez maior em anos recentes, com diversas tentativas sendo promovidas para se adotar uma lei específica sobre o assunto. Durante o segundo mandato do Presidente Lula o tema foi discutido pela Comissão Nacional de Política Indigenista no âmbito do projeto de lei denominado “Estatuto dos Povos Indígenas”, proposto para substituir o Estatuto do Índio de 1973, ainda vigente apesar das profundas mudanças introduzidas na concepção das relações entre sociedade nacional e povos indígenas pela Constituição de 1988.

imprescritibilidade dos direitos, e os dispositivos explicitamente previstos no §6 para sua validação e proteção, a nulidade e extinção de qualquer ato ou fato que limite posse permanente e usufruto exclusivo indígena dos recursos naturais, conferem a estes direitos uma configuração e uma força incomuns.

Historiadores e teóricos do direito, como Carlos Marés (Marés 2001),⁵ traçam a história da jurisdição indígena e explicam as bases jurídicas sobre as quais o reconhecimento tão original e avançado da jurisdição indígena ganhou espaço na Constituição brasileira de 1988. De fato, os direitos territoriais coletivos indígenas são bastante excepcionais na teoria ocidental moderna do direito, por escaparem à dicotomia entre público e privado.

O sistema jurídico contemporâneo estabelece uma dicotomia entre Direito público e Direito privado. Na formulação clássica deste sistema, nenhum instituto ou pessoa pode ser ao mesmo tempo público e privado. Tudo que seja de uso coletivo, quer dizer bem de todos ou de uma comunidade, é público, ou estatal. Tudo que não for assim, será privado. [...] Nesta dicotomia público e privado, os Direitos territoriais dos povos indígenas ficam no meio, e por ser uma dicotomia, excluídos. [...] Não sendo públicos nem privados, estes bens ficaram numa espécie de limbo jurídico (Marés 2001: 65-66).

Nesse contexto de incapacidade teórica de lidar com as exceções que escapam às modernas categorias da lei do Estado burguês, a forma como se dá o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas na Constituição brasileira e sua prevalência face a outras reivindicações, são notáveis.

Utilizando institutos jurídicos existentes e complexos, como a diferença entre posse e propriedade, a lei brasileira logrou criar uma situação especial para os povos indígenas e seus territórios, fazendo-os de propriedade pública, estatal, e posse privada, mas coletiva, não identificável individualmente. O conceito jurídico de terra indígena, portanto, foi construído a partir da realidade, a ocupação da área pelo povo indígena, mas caracterizou-a como um atributo jurídico, a posse. [...] a terra indígena é propriedade da União Federal, mas destinada à posse permanente dos índios [...]. É [...] de difícil compreensão para quem está acostumado à aplicação dogmática do direito, porque fica [...] difícil aceitar que a posse não individual [...] seja o fator determinante da propriedade. [...] A Constituição brasileira vigente reconhece aos índios o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Por originário quer dizer que o direito dos índios é anterior ao próprio direito, à própria lei (Marés 2001: 122).

Marés descreve a natureza jurídica das terras indígenas como um conceito circular, porque uma articulação peculiar entre institutos jurídicos lhe permite existir dentro

5 Apresentamos aqui uma versão resumida da nossa análise baseada no diálogo com este autor. Além de sua obra original, remetemos o leitor interessado numa análise mais extensa para Lauriola 2005.

de um sistema que só admite propriedade pública ou privada, mesmo não sendo nenhuma das duas.

A terra indígena é propriedade da União, logo, bem público. No direito brasileiro os bens públicos são de três categorias, os dominicais, os de uso especial e os de uso comum do povo. [...] Longe destas três categorias, a terra indígena é indisponível ao poder público, não passível de utilização por ele, e vedada ao uso comum de todo o povo brasileiro, mas tão-somente ao uso do próprio povo indígena, segundo seus usos costumes e tradições. Não é, portanto, categoria de terra pública. Não é tampouco terra particular, privada, da comunidade ou povo indígena. Sendo assim, não se enquadra no conceito dogmático de propriedade, propriedade não é. Mas, se dentro dela não é passível a existência da propriedade privada, individual, segundo o conceito da lei, porque já está definida como domínio da União, é passível a apropriação individual segundo os usos costumes e tradições do povo que ali habita. Usos, costumes e tradições, querem dizer, na prática, direito. Ora, a apropriação individual ou coletiva, de um grupo familiar, ou de um gênero, se fará então, segundo o direito indígena, que resolverá os eventuais conflitos que ali se estabelecerem. É vedado, portanto, o exercício do direito brasileiro de propriedade dentro das terras indígenas, mas, ao contrário, são cogentes as normas do direito consuetudinário indígena (Marés 2001: 123).

Em outras palavras, é possível afirmar que, mediante uma caracterização peculiar, a Constituição Federal do Brasil de 1988 introduziu uma configuração da Terra Indígena como categoria atípica, excepcional, dentro da dicotomia clássica público-privado, do direito e das formas de propriedade. De fato, se adotarmos um quadro analítico mais amplo das possíveis formas e categorias de propriedade, veremos que a Terra Indígena representa um caso menos excepcional e atípico, se encaixando perfeitamente na categoria de “propriedade comum” ou “propriedade coletiva”.

3. As Terras Indígenas no Brasil como “propriedade comum”

Como já lembrado, os sistemas jurídicos modernos apresentam certa dificuldade em reconhecer plenamente formas de propriedade que não se encaixam na dicotomia público-privado. Tais formas são geralmente percebidas como anomalias, ou herança de um passado pré-moderno, em alguns casos feudal, geralmente estigmatizadas de forma negativa como laços ou entraves ao progresso, obstáculos a serem removidos para o desenvolvimento das forças produtivas no contexto de percursos históricos de emancipação, de expansão das liberdades individuais e incremento do bem estar da humanidade.

De fato, para buscar compreender tais “anomalias” de forma mais livre de tais estigmas, é preciso um esforço de construção de um quadro analítico que vise superar a dicotomia público-privado no reconhecimento e classificação das formas de

propriedade. Nesta perspectiva, é possível analisar a diversidade das formas de propriedade sob a ótica das formas ou modalidades de apropriação, classificando os principais regimes de propriedade dos recursos em função de duas variáveis: titularidade (modalidade de acesso) e modalidade de transferência dos direitos de uso (Lauriola 2010).

No âmbito desta classificação, ilustrada no quadro abaixo, é possível identificar quatro grandes categorias, incluindo propriedade privada e propriedade pública, ao lado da “ausência de propriedade” ou livre acesso, e da “propriedade comum” ou coletiva.

No âmbito deste quadro analítico a propriedade comum não se apresenta mais como anomalia ou exceção: ela se configura como uma categoria plena, diferente, porém com igual dignidade, ao lado das duas categorias clássicas, além de reconhecer o livre acesso, ou ausência de propriedade, como uma das possibilidades concretamente existentes na realidade.

A propriedade comum pode assim ser configurada e descrita como um sistema institucional de apropriação onde, satisfazendo os critérios abaixo, os membros de um grupo/uma comunidade de usuários:

- possuem direitos de acesso/uso de um recurso;
- têm o direito de excluir os não membros (*outsiders*) de tal acesso/uso;

definem autonomamente:

- as regras de pertencimento ao grupo (modalidade de entrada/saída);
- as regras e modalidades de acesso, apropriação (individual ou coletiva) e uso dos recursos.

A propriedade comum difere da propriedade privada, na qual o detentor é individual (pessoa física ou jurídica), difere da propriedade pública, na qual o detentor é o Estado, e também difere da ausência de propriedade ou livre acesso, regime no qual qualquer um é detentor de direitos de uso. Nesses termos, a propriedade comum configura uma articulação flexível de modalidades de uso e gestão de recursos, permitindo modelos dificilmente concebíveis ou realizáveis no âmbito da dicotomia público-privado. Como afirmam McKean & Ostrom:

Regimes de propriedade comum são formas de privatizar os direitos sobre um objeto sem ter que dividi-lo em pedaços; oferecem uma maneira de parcelar o fluxo de “rendas” da colheita (ou lucro) de um sistema integrado de recursos sem que haja parcelamento do capital em si. Tais regimes seriam obviamente desejáveis em situações onde o manejo de um sistema de recursos é mais produtivo, quando este fisicamente se caracteriza como uma unidade coesa, ao invés de constituído por partes desconectadas” (McKean & Ostrom 2001: 83).

Observamos que a configuração das Terras Indígenas se encaixa perfeitamente na categoria de regime de propriedade comum. De fato os membros da comunidade (ou povo) indígena possuem não apenas o direito de uso da terra e de seus frutos (*usus + fructus*), isto é o usufruto (critério a), mas também o direito de excluir os não membros de tal usufruto (critério b), que por isso se caracteriza como *exclusivo*. Além disso, existe um critério, legalmente reconhecido e no qual a comunidade (ou povo) indígena joga um papel fundamental, para definir sua própria composição, quem dela faz parte e quem não: o reconhecimento como membro da comunidade indígena por ela mesma (critério c). E, finalmente, é reconhecida, na TI, a vigência da jurisdição indígena na regulação das formas de apropriação e uso da terra e de seus recursos, assim como dos conflitos internos, segundo usos, costumes e tradições (critério d).

Numero de usuários/titulares crescente

Regime de propriedade	Propriedade privada	Propriedade comum	Propriedade pública	Ausência de propriedade ou livre acesso
Titularidade: Quem detém os direitos de uso? (tipo de acesso)	Um só indivíduo: pessoa física ou jurídica	Membros de comunidade ou grupo definido	Poder público: Estado ou Administração Pública	Qualquer um
Transferência: Como se repassam os direitos?	Compra-venda, doação ou herança	Pertencimento à comunidade ou grupo (*)	Auto ou regulação administrativa	Não existe

(*) Pode seguir ou responder a diversos critérios (nascimento, idade, alianças, profissão, etc.) e a entrada pode se efetuar gratuitamente ou mediante alguma forma de pagamento.

Tabela 1. Classificação dos regimes de propriedade segundo titularidade e modalidade de transferência.

Podemos observar também que, dentre os diversos modelos de gestão do território existentes no Brasil, podem ser classificadas como “propriedade comum” não apenas as TIs, mas também outras terras ocupadas e reconhecidas como de uso exclusivo de populações tradicionais, entre elas UCs de uso sustentável como as reservas extrativistas, porque sua classificação jurídica como bens públicos (propriedade da União) reconhece, em formas diferentes, direitos coletivos de uso exclusivo dos recursos

naturais. Vale a pena observar que, ao mesmo tempo em que compartilham essas características comuns, a diversidade dos modelos concretos pode ser muito grande em outros aspectos, influenciando assim os resultados práticos da aplicação de modelos parecidos. Citamos, apenas como um exemplo ilustrativo, a força da fonte jurídica dos diferentes modelos concretos. No caso de UCs de uso sustentável como as reservas extrativistas, os direitos de uso coletivos são outorgados a populações tradicionais com base num contrato (Diegues 2001; Benatti 2001) revogável pelo poder público em certas circunstâncias, como o não cumprimento de alguns objetivos fundamentais. No caso das TIs, o reconhecimento de direitos “originários” de uso é permanente e incondicional, e não pode ser revogado em circunstância alguma, com a óbvia exceção de uma revisão da própria Constituição.

4. Comuns e sustentabilidade

Durante as últimas três décadas, a linha de reflexão interdisciplinar chamada “escola dos comuns”, desenvolvida principalmente no âmbito da Associação Internacional para o Estudo dos Comuns (IASC),⁶ vem pesquisando a variedade dos modelos de apropriação e uso dos recursos naturais renováveis em várias regiões do mundo. Essas pesquisas mostram, junto à grande diversidade sócio-histórico-cultural da interface sociedade-natureza, a importância dos modelos que não se encaixam na dicotomia jurídica moderna entre público e privado, na efetiva gestão de inúmeros sistemas de recursos naturais renováveis.

Não consistindo propriedade privada e tampouco sendo apropriados e gerenciados como propriedade pública, os recursos naturais em regime de propriedade comum, ou “comuns”, vêm sendo erroneamente associados à ausência de propriedade ou ao regime de livre acesso. Uma das referências mais abundantemente citadas na literatura sobre gestão de recursos naturais, a famosa “tragédia dos comuns” de Hardin (1968), funda seu raciocínio e conclusões sobre este equívoco, representado pela confusão entre propriedade comum e livre acesso. Longe de representar uma tragédia, os regimes de propriedade comum de recursos naturais sempre foram muito difundidos no mundo inteiro, garantindo bem estar e desenvolvimento a comunidades de usuários. Eles asseguraram, por vezes, a prosperidade de sistemas econômicos pré-modernos, e até se cristalizaram em instituições plurisseculares, sem esgotar sua base de recursos. Mais do que isso, os regimes de propriedade comum, ao exibirem uma grande diversidade, variabilidade, e flexibilidade, apresentam numerosas vantagens, particularmente

6 *International Association for the Study of Commons*, já *International Association for the Study of Common Property* (IASCP). Inúmeras referências sobre o assunto podem ser consultadas na *Digital Library of the Commons*: <<http://dlc.dlib.indiana.edu>> e <<http://www.indiana.edu/iascp>> (01.12.2012).

evidentes no trato dos recursos naturais e questões ambientais, temas em relação aos quais são particularmente evidentes os limites das propriedades privada e pública e as falhas do mercado e do Estado (Ostrom 1990).

Entre as principais vantagens ecológicas e ecológico-econômicas da propriedade comum, McKean & Ostrom (2001: 79-85) apontam as seguintes:

- indivisibilidade (integridade do ecossistema);
- incerteza na localização de zonas produtivas (recursos móveis);
- eficiência ecológico-econômica: internalização das externalidades (Coase);
- eficiência administrativa (regras institucionais de manejo/zonamento).

Ao contrário do que sugere Hardin, com o avanço das estruturas jurídico-econômicas dos Estados modernos, a verdadeira tragédia dos comuns é o seu desaparecimento (Lauriola 2002; Monbiot 1994).

Após ilustrar suas diversas vantagens, os autores enumeram recomendações gerais visando preservar e melhorar a eficácia atual dos regimes de propriedade comum na gestão de espaços e recursos naturais renováveis:

- grupos de usuários devem ter o direito de organizar suas atividades, ou ao menos o da garantia da não interferência externa;
- as fronteiras dos recursos devem ser claras;
- os critérios para o ingresso de usuários devem ser bem definidos;
- os usuários devem ter o direito de modificar suas regras de uso ao longo do tempo;
- as regras de uso devem corresponder ao que o sistema pode tolerar e devem ser ambientalmente conservadoras para contemplar a possibilidade de erros eventuais;
- regras de uso devem ser claras e facilmente implementáveis;
- infrações às regras de uso devem ser monitoradas e punidas;
- a distribuição de direitos de tomada de decisão e de direitos de uso entre os coproprietários dos comuns não precisa ser igualitária, mas deve ser vista como “justa”;
- métodos baratos e rápidos para a solução de conflitos menores devem ser adotados;
- no caso do manejo de sistemas amplos e complexos, devem ser estabelecidas instituições capazes de atribuir considerável autonomia a sub-unidades de gestão.

Critério	O regime jurídico das TIs garante?	Observações
a) Direito à auto-organização (não interferência) de grupos de usuários	SIM	É importante o pleno reconhecimento da jurisdição indígena dentro das TIs
b) Fronteiras externas claras	SIM	É fundamental a definição e o cumprimento efetivo das demarcações de TIs
c) Critérios claros para o ingresso de usuários	SIM	Pode variar em função da classificação de quem é indígena
d) Direito dos usuários de modificar regras ao longo do tempo	SIM	Faz parte da jurisdição indígena o direito autônomo de modificar suas leis internas
e) Regras ambientais conservadoras (princípio de precaução)	DEPENDENTE	Os fatos mostram que tais regras existem; políticas públicas podem contribuir para reforçar estas tendências
f) Implementação facilitada das regras	DEPENDENTE	Os mecanismos indígenas de imposição de regras podem ser melhorados com apoios adequados
g) Monitoramento e punição de infrações	DEPENDENTE	Sistemas indígenas de monitoramento e sanções podem beneficiar-se de apoios adequados
h) Distribuição justa (igualitária) dos direitos de uso e decisão	DEPENDENTE	Embora a não interferência deveria contribuir para um equilíbrio interno, não existem garantias.
i) Resolução conflitos rápida e barata	DEPENDENTE	Os mecanismos indígenas de resolução de conflitos podem melhorar com apoios adequados
j) Instituições piramidais para sistemas grandes e interdependentes	DEPENDENTE	Talvez seja o item em que o papel das políticas públicas se mostre mais importante e delicado

Tabela 2. Avaliação institucional de sustentabilidade das TIs como propriedade comum.

Uma análise preliminar da consonância entre o regime jurídico brasileiro das TIs e estas recomendações pode fornecer algumas pistas úteis para orientar a análise teórica e prática da eficiência, efetiva ou potencial, de seu papel conservacionista. Apresentamos na Tabela 2 uma proposta de avaliação institucional da sustentabilidade das TIs como propriedade comum, com base nos critérios formulados por McKean & Ostrom (2001).

Uma vez que uma análise prática só pode ser desenvolvida caso a caso, limitaremos aqui nossa análise preliminar ao nível teórico, ressaltando os seguintes aspectos:

- O reconhecimento formal da vigência da jurisdição indígena nas TIs satisfaz de forma geral as recomendações a) e d), enquanto o cumprimento das recomendações c), e), f), g), i) e j) dependerá da natureza específica dos sistemas de regras e de suas formas de aplicação.
- O cumprimento da recomendação b), preliminar e fundamental para o possível cumprimento das demais, depende diretamente e de forma crucial da capacidade do Estado de realizar plenamente as demarcações das TIs e garantir sua plena eficácia.
- O Estado, através de sua política indigenista e ambiental, pode contribuir significativamente para o cumprimento das recomendações e), f), g), i) e j). Ao mesmo tempo, ele deveria adotar um critério geral de “interferência mínima”, privilegiando as medidas de incentivo em detrimento daquelas de caráter impositivo, de maneira a respeitar a livre escolha e a valorizar a autonomia de decisão de cada povo.

Ao mesmo tempo em que, a análise teórica da ação coletiva aqui resumidamente ilustrada nos permite entender e explicar as potencialidades e os desafios das terras indígenas, assim como de outros modelos de propriedade comum, na perspectiva da sustentabilidade, a realidade observável na Amazônia brasileira, pelo menos ao nível macro, mostra tendências coerentes com a relevância do efetivo papel “conservacionista” das Terras Indígenas.

No meio de um quadro geral de fortes ameaças à biodiversidade Amazônica, sintetizado em elevadas taxas de desmatamento,⁷ as imagens de satélite mostram que a degradação ambiental é significativamente menor onde Terras Indígenas foram legalmente reconhecidas e protegidas (Schwartzman, Moreira & Nepstad 2000), e que, entre 1997 e 2000, enquanto o desmatamento total da Amazônia era de 16,83%, o

7 Os dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) mostram, com freqüência e detalhe cada vez maior, as flutuações das taxas de desmatamento, que se mantêm significativamente positivas. A área total da floresta já desmatada já superou os 60 milhões de ha, equivalente a 15% da cobertura florestal original.

índice dentro das TIs era de apenas 1,10%, nas UCs federais, a porcentagem foi de 1,52% e, nas estaduais, de 8,96% (Nepstad et al. 2006). Comparando a eficiência relativa de TIs e UCs, tanto de proteção integral como de uso sustentável, na prevenção de desmatamento e de incêndios florestais, os estudos demonstram efeitos inibitórios parecidos ou até superiores nas TIs, mesmo considerando que as UCs de proteção integral tendem a estar menos expostas ao risco de invasões, por estarem geralmente mais afastadas da fronteira agrícola. Apesar da grande diversidade de situações específicas que tais dados extremamente sintéticos e agregados recobrem, vale a pena frisar uma de suas possíveis leituras, coerente com muitos outros estudos de casos no mundo inteiro, com as mais recentes teorias da ação coletiva (Ostrom 1990), e ainda com estudos experimentais sobre jogos coletivos (Ostrom, Gardner & Walker 1994): o manejo coletivo dos recursos naturais pode ser extremamente eficiente e sustentável, atingindo até 92% do ótimo teórico, quando inserido em contextos sócio-culturais coesos, nos quais os atores individuais possam comunicar e cooperar.

Tais considerações representam, ao nosso ver, evidências que apontam para a relevância sócio-ambiental da diversidade cultural, na medida em que esta se traduz em diversidade de abordagens institucionais e normativas. Em outras palavras o reconhecimento e a valorização do pluralismo jurídico representa uma ferramenta de relevância fundamental, para as sociedades humanas encararem os desafios da sustentabilidade.

Como observa Ostrom (2007), se já existe um consenso científico e político amplo sobre a importância da diversidade biológica para a sustentabilidade, a importância da diversidade institucional, como estratégia para fortalecer a resiliência dos sócio-ecossistemas, na perspectiva da sustentabilidade, ainda não representa um dado suficientemente entendido e consensuado. Uma primeira consequência de tal consideração seria o abandono, nas políticas de gestão territorial e ambiental, da adoção de receitas prontas a serem utilizadas, mesmo que com pequenas adaptações, de cima para baixo nas realidades locais, sejam ela Estado, mercado o co-gestão.

No Brasil, as TIs apontam claramente para este potencial de eficiência e sustentabilidade, mostrando também que, até hoje, tais resultados são obtidos a frente de investimentos públicos irrisórios (Lauriola 2006; 2010). Ao mesmo tempo, vale lembrar o contexto de escala no qual estes dados se inserem: as TIs abrangem mais de 1/5 da superfície da Amazônia, e abrigam a metade de suas principais fitofisionomias florestais, três a quatro vezes mais que as UCs de proteção integral, os parques de “natureza intocada”. Por outro lado a eficiência e sustentabilidade até hoje demonstrada podem resultar fragilizadas pelas pressões, exógenas e endógenas, oriundas de modelos de desenvolvimento nos quais as barreiras jurídicas e institucionais à penetração das lógicas e das demandas predatórias do mercado nestes espaços territoriais não forem adequadas ou ficarem fragilizadas.

5. A necessária articulação de sistemas jurídicos nas políticas de manejo da biodiversidade

Os dispositivos de manejo da biodiversidade pressupõem uma articulação entre o direito “moderno”, do Estado, e as tradições indígenas. Em que medida o direito consuetudinário indígena e o direito positivo estatal podem articular-se em torno objetivos comuns?

Os povos indígenas possuem outra concepção do “direito”, diferente da ocidental moderna, cuja vigência e validade está em princípio reconhecida em seus territórios tradicionais na forma de “usos, costumes e tradições”. Na concepção ocidental, o direito é escrito, orientado pelo princípio da “certeza”. Existem direitos de propriedade “reais”, sobre as coisas, que, em seu modelo ideal mais completo, incluem não apenas os direitos de *usus* e *fructus*, mas também o *abusus*, o direito de alienar (ou até eliminar) os direitos de usufruto: as coisas mesmas podem ser vendidas (ou até destruídas). Ao mesmo tempo, os poderes públicos podem limitar o exercício da propriedade plena (*usus + fructus + abusus*), por exemplo condicionando ou privilegiando o exercício da propriedade a sua função social (como sancionado na Constituição do Brasil), ou limitando o que as pessoas podem fazer com relação ao meio ambiente, criando áreas protegidas de domínio público, por exemplo.

Os sistemas jurídicos indígenas não possuem essa dicotomia público-privado. Mas isso não quer dizer que neles os indivíduos sejam livres de fazer o que querem com os recursos naturais: existem regras “outras”, mecanismos sócio-culturais de regulação que, apesar de “invisíveis” enquanto dificilmente assimiláveis às normas jurídicas modernas, podem apresentar real eficácia. Por exemplo, é bastante comum observar mecanismos de estigmatização da acumulação individual: frequentemente os indivíduos que buscam se subtrair às redes de obrigações e dom, familiares, clônicas e/ou simbólicas, podem ser considerados individualistas demais e assim excluídos socialmente do grupo.

Estudos comparativos entre os sistemas jurídicos moderno-ocidental e indígena são preliminares e necessários para o diálogo e a busca de formas de articulação a serem construídas. Num esboço de primeiros passos que é possível mover nesta direção, de acordo com Filoche (Lauriola & Filoche 2010) consideramos que, junto à análise do modelo teórico, as formas efetivas em que tal modelo historicamente se aplica nas realidades específicas, são particularmente importantes na definição dos cenários presentes e futuros.

Apesar de não existirem “receitas prontas”, pois muitas questões ainda precisam ser colocadas e respondidas para um melhor entendimento das dinâmicas atuais, passadas e futuras, o que configura um campo extenso e potencialmente fértil para

estudos comparativos do interface entre sistemas (etno)jurídicos e sustentabilidade, podemos concluir que o desafio do manejo sustentável da biodiversidade nas Terras Indígenas se joga preliminarmente na articulação entre dois níveis complementares: 1) o reconhecimento pleno da dimensão coletiva da territorialidade indígena, em formas e escalas suficientes para que seu status de “recursos comuns” seja resguardado, e 2) o respeito, entendimento, valorização e apoio à articulação interna local, que favoreça o empoderamento dos sistemas jurídicos e políticos indígenas, por meio de políticas públicas adaptadas.

A relevância e atualidade destas questões também é testemunhada pelo fato do governo brasileiro estar iniciando a abordar o tema da gestão ambiental das Terras Indígenas como uma das prioridades no âmbito das políticas ambientais e indigenistas, mediante a formulação de uma política pública específica, a Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas, cuja elaboração iniciou em meados de 2009 e está atualmente em andamento. Por outro lado, sinais contraditórios não faltam: dentre eles, como veremos, os oriundos do judiciário são particularmente preocupantes.

6. Etnoconservação e sobreposições TI-UC: Desafio de sustentabilidade na encruzilhada entre pluralismo e etnocentrismo jurídico

Hoje, no contexto das mudanças ambientais globais, existem sinais concretos da possibilidade de apoiar povos indígenas e outras populações tradicionais em suas contribuições diretas e indiretas para a conservação de áreas sensíveis e ricas em biodiversidade, reconhecendo-se novos valores aos serviços ecológicos por elas prestados à comunidade planetária em vários níveis. Apesar do insucesso da Cúpula de Copenhague, cujo desfecho decepcionou muitos por não ter conseguido alcançar um acordo vinculante, o tema das contribuições das florestas para as mudanças climáticas foi entre os raros pontos de consenso, e ficou consagrado como um dos pilares das futuras agendas e negociações, e dos mecanismos políticos e econômicos para enfrentar as mudanças climáticas, o princípio segundo o qual é necessário compensar os esforços de redução de emissões por desmatamento e degradação florestal (REDD).

O desmatamento e a degradação florestal são responsáveis por cerca de 15% das emissões globais de gases a efeito estufa, mais do que todos os carros, trens, aviões, navios e caminhões da terra. Este é simplesmente um pedaço do problema grande demais para ser ignorado; se falharmos em reduzi-lo falharemos em estabilizar nosso clima. [...] Apesar da recente cúpula do clima em Copenhague ter falhado em produzir um tratado legalmente vinculante, a importância da conservação das florestas em mitigar as mudanças climáticas foi um dos raros pontos de acordo entre países desenvolvidos e em desenvolvimento e foi enfatizado no Acordo de Copenhague. O encontro lançou um apelo para que os países

em desenvolvimento reduzam suas emissões por desmatamento e degradação (apelidado REDD), e as nações mais ricas os compensem para isso. [...] Para que o REDD tenha sucesso as nações florestais precisam desenvolver políticas e instituições para reduzir e possivelmente eliminar o desmatamento e a degradação das florestas. Uma das componentes mais diretas de um tal programa é também uma das ferramentas mais antigas e confiável no livro da conservação: áreas protegidas. Terras Indígenas e outras áreas protegidas (daqui em diante TIAPs) – criadas para proteger direitos à terra, estilos de vida indígenas, biodiversidade, e outros valores – contém mais de 312 bilhões de toneladas de carbono (GtC). De maneira crucial, e paradoxal, este “carbono protegido” não está inteiramente protegido. Enquanto as TIAPs tipicamente reduzem a taxa de desmatamento em comparação às áreas circunstantes, o desmatamento (com as emissões de gases a efeito estufa [GHG] conseqüentes) muitas vezes continua no seu interior, especialmente naquelas onde faltam recursos financeiros adequados, capacidade gerencial, ou apoio político (Ricketts et al. 2010).

Assim, pelo lado dos serviços ecológicos prestados, as Terras Indígenas já são consideradas ao mesmo título que as demais áreas protegidas com finalidade explicitamente conservacionista. Os já citados dados fundiários e de cobertura florestal mostram a relevância e a eficiência potencial da propriedade comum indígena em termos de conservação. Isto não significa porém que os povos indígenas possam ser considerados inerentemente conservacionistas: existem exemplos que apontam tendências opostas, pois em muitos casos, na falta de opções alternativas, os índios reagem de maneira similar aos não-índios diante dos estímulos econômicos de curto prazo que levam à degradação ambiental. Hoje, com a retomada do crescimento demográfico indígena e frente às crescentes pressões visando à abertura e à integração dos espaços econômicos em todos os níveis, as barreiras jurídicas e legais que impediriam a exploração mercantil direta, imediata e predatória dos recursos naturais das TIs estão se tornando frágeis, na ausência de políticas específicas à altura dos desafios da gestão sustentável desses territórios. Porém

a capacidade dos povos indígenas em defender e manter suas florestas confere a eles um papel ainda não remunerado de fornecimento de serviços ambientais. Para definir seu futuro, eles precisam perceber que seu papel conservacionista tem valor e também representa a base de sua sustentação (Fearnside 2001).

De fato, uma boa gestão ambiental das TIs é fundamental, já que elas representam áreas de ecossistemas naturais muito maiores do que todas as Unidades de Conservação juntas. Este é um tema crucial, no Brasil, para o debate sobre a conservação da Amazônia. A construção de mecanismos de “renda verde” (Almeida 2000) relativos aos serviços de conservação fornecidos por povos indígenas e outras populações locais e/ou tradicionais teria o efeito simultâneo de livrá-los de diferentes formas de pressão

externa, que os condenam a degradar seu estilo de vida junto a seu meio ambiente, e poderia representar o quadro de novas políticas de desenvolvimento sustentável para a região amazônica (Fearnside 1997).

A agenda das políticas públicas, também graças ao diálogo que ela vem mantendo e desenvolvendo com a população, em seus diversos segmentos e movimentos sociais, já vem trabalhando em cima destas idéias há um certo tempo. Assim testemunham, por exemplo, o reconhecimento funcional das TIs como áreas protegidas, consagrado pelo decreto que, em 2004, instituiu o Plano Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), assim como as recentes iniciativas governamentais na perspectiva do Projeto GEF-Indígena (Projeto Piloto de Gestão Ambiental em Terras Indígenas), e da elaboração de uma Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), construídas com o estímulo e o aporte determinante do movimento indígena. A articulação destas políticas e experiências com outras políticas públicas e mecanismos direta e explicitamente ligados aos princípios do REDD, a partir da experiência em andamento do “Fundo Amazônia”, representará um importante teste para sua viabilidade e sucesso, tanto no que diz respeito a sua validade “global”, como instrumentos de ação contra as mudanças climáticas, quanto a sua validade “local”, que dependerá das formas em que estas novas oportunidades de “valorizar a floresta em pé” saberão se relacionar e articular na ponta com Terras, povos e organizações indígenas.

Em resumo, tudo indica que chegou o momento de enfrentar o desafio da valorização das Terras Indígenas em termos dos serviços ecológicos que elas oferecem. A política indigenista desenvolvida pelo Estado foi fundamental no sentido de garantir as demarcações, embora em alguns casos ainda não tenha esgotado sua função de garantir o espaço vital da reprodução física e cultural dos povos indígenas. Hoje, para enfrentar à altura este novo desafio, ela precisa evoluir, abrindo-se às parcerias necessárias com os demais setores, tanto governamentais quanto da sociedade civil organizada, organizações indígenas e outros, desde o nível local até o global, buscando definir da forma mais apropriada o papel e as contribuições de cada um. Este desafio exige das políticas públicas para o desenvolvimento, tanto dos povos indígenas, como de regiões como a Amazônia (onde se concentram a maioria das Terras Indígenas do Brasil), algumas escolhas chave. Em primeiro lugar, vale a pena destacar mais uma vez que, nesta perspectiva, a definição e a consolidação do estatuto fundiário das Terras Indígenas, conforme o ordenamento jurídico constitucional, representa um primeiro passo fundamental e incontornável. Não há como gerenciar recursos ambientais e territoriais coletivos, menos ainda valorizar seus serviços ambientais, sem uma definição clara das fronteiras físicas e espaciais destes recursos.

Nesta direção a conjuntura atual é incerta e apresenta sinais contraditórios. Aos sinais positivos representados pela definição de algumas pendências fundiárias

históricas e de alto valor simbólico, como a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), se contrapõem sinais negativos na medida em que tais avanços são alvo de ataques políticos e questionamentos até as mais altas esferas do poder judiciário. Entre 2008 e 2009 o papel da decisão do STF sobre os diversos processos que contestavam a demarcação da TIRSS, se constituiu em verdadeiro divisor de águas para o futuro rumo, não apenas da política indigenista, mas também dos direitos humanos, no Brasil e em toda a América Latina. Por este motivo, neste período os olhares de muitos defensores dos direitos humanos do mundo inteiro ficaram direcionados para as Praça dos Três Poderes de Brasília, num sentimento alterno entre a apreensão e a esperança confiante. De fato, no desfecho do processo no STF, configurou-se claramente a intenção da Suprema Corte deliberar não apenas sobre o caso específico da TI RSS, mas sobre os alicerces dos direitos fundiários indígenas delineados pela Constituição Brasileira de 1988, fortalecendo ou enfraquecendo-os frente aos crescentes ataques políticos dos quais eles vêm sendo objeto. Ao se enfraquecer princípios básicos de certeza do direito, como os direitos originários dos indígenas à terra, o risco era de fragilizar ou render potencialmente provisória qualquer demarcação de TI, abrindo brechas para formas de “privatização” e “mercantilização” desses territórios.

7. O caso Raposa Serra do Sol no STF: vitória de Pirro e supremo etnocentrismo

A reconstrução histórica das longas e tortuosas etapas da verdadeira “saga” que representa o processo de reconhecimento dos direitos fundiários indígenas sobre a Raposa Serra do Sol não representa o foco da presente contribuição. Por outro lado não podemos deixar de lembrar o papel que, nas etapas finais da saga, posteriores a sua trágica partida, teve uma das contribuições do Prof. Erwin H. Frank, querido colega e amigo durante os cerca de oito anos em que convivemos em Roraima, compartilhando, entre outros, o comprometimento intelectual, científico e ético, para com a causa dos direitos indígenas.

No início de 2004, no âmbito de um procedimento judiciário, a ação popular nº 1999.4200.000014-7, impetrado na justiça federal de Roraima contra a demarcação da TI RSS, o juiz Helder Girão Barreto nomeou o Prof. Erwin H. Frank perito antropólogo, membro de uma comissão interdisciplinar integrada também por outros quatro membros: Jaime de Agostinho, geógrafo; Carlos Ernesto G. R. Schaefer, engenheiro agrônomo; José Hamilton Gondim, economista; Cleber Batalha Franklin, cientista político. A comissão foi encarregada de produzir um laudo interdisciplinar respondendo às três perguntas seguintes: 1) A área Raposa Serra do Sol é Terra Indígena? 2) Quais as conseqüências da demarcação em Área Contínua? 3) Quais as conseqüências da demarcação “em ilhas”?

Apesar de conhecer previamente o posicionamento político, contrário à demarcação contínua da TI, dos demais peritos, sendo três deles colegas professores da mesma Universidade Federal de Roraima, e tendo eles já manifestado tal posicionamento em diversas ocasiões, inclusive, no caso do perito Jaime de Agostinho, em parecer judicial anterior utilizado para fundamentar a mesma ação que questionava a demarcação, Erwin aceitou o desafio científico do trabalho interdisciplinar por acreditar fundamental e firmemente na honestidade intelectual e na ética que, no seu olhar, representavam condições metodológicas e ontológicas indissociáveis da responsabilidade de fazer ciência. Em outras palavras, ele acreditava que, por difícil que for, a seriedade científica de um sólido trabalho interdisciplinar só poderia alcançar resultados genuinamente verdadeiros, ao mesmo tempo em que, independentemente de posições politicamente preconcebidas, confiava na seriedade ético-científico-profissional dos demais peritos, seguro que o juiz não aceitaria como resultado do laudo um trabalho que não fosse fruto de um esforço cientificamente honesto. Infelizmente, a realidade lhe reservou amargas e flagrantes decepções, cujos desdobramentos acompanharam os acontecimentos políticos e judiciários da TI RSS até depois de seu falecimento.

De fato, fortes da maioria numérica de suas posições preconcebidas, e incurantes do respeito devido às diferenças disciplinares e das premissas metodológicas compartilhadas necessárias em qualquer trabalho interdisciplinar, de acordo com relatos e registros escritos do Prof. Erwin H. Frank,⁸ os demais peritos membros da comissão forjaram uma estratégia fraudulenta para excluir o Prof. Erwin H. Frank dos trabalhos da comissão, chegando a falsificar datas, atas e decisões sobre as metodologias de trabalho da comissão. Ao se deparar com tais descaradas estratégias, o Prof. Frank denunciou a falta de ética científica e profissional ao juiz, infelizmente sem êxito. A única alternativa que lhe restou foi a de formular seu próprio laudo, na forma de voto vencido,⁹ no qual contestou com veemência, além do que com abundante e detalhada fundamentação científica, as conclusões dos demais peritos.

De forma imprevista, e talvez até parcialmente irônica, no desfecho judiciário da ação para a qual fora solicitado, não foram a parcialidade e a patente falta de embasamento científico-metodológico¹⁰ do laudo da Comissão Interdisciplinar que marcaram sua ineficácia prática, mas apenas a interrupção de sua tramitação na justiça federal

8 Carta enviada ao Meritíssimo Juiz da Primeira Vara da Justiça Federal, com cópia para o Ministério Público Federal, em 03 de Abril de 2004. Texto na íntegra disponível em: Schettino & Gomez 2004.

9 Ver Frank 2004; um livro póstumo, cujo manuscrito está amplamente baseado no texto do laudo, encontra-se atualmente no prelo, aos cuidados da viúva do Prof. Erwin, Sra. Nelita Frank.

10 Como demonstram amplamente Schettino & Gomez (2004), a inconsistência técnico-científica do laudo interdisciplinar extrapola de longe a falta da contribuição antropológica, devida à exclusão da comissão do Prof. Frank.

de Roraima por outra iniciativa procedimental judiciária, a reclamação constitucional n° 2388, ajuizada pela Procuradoria Geral da República. Em virtude desta, a competência para julgar todas as ações judiciais referentes à demarcação da TI RSS foi remetida ao Supremo Tribunal Federal, tratando-se de matéria que envolvia conflito entre entes federativos, no caso Estado de Roraima e União Federal. Na decisão sobre a reclamação, em 14/04/2005, o mérito da ação, que questionava a portaria demarcatória da TI, a n° 820/98, não foi julgado, pois no dia 13/04/2005 o Ministro da Justiça editara nova portaria, a n° 534/05, revogando a anterior. Portanto, junto às demais ações judiciais impetradas contra a demarcação, a ação popular n° 1999.4200.000014-7 foi extinta por perda de objeto. A nova portaria demarcatória foi homologada pelo Presidente Lula no dia seguinte, 15/04/2005. O decreto de homologação estabeleceu o prazo de um ano para retirada de todos os ocupantes não-índios da TI.

Três anos depois, mesmo tendo a grande maioria dos ocupantes não-índios se retirado pacificamente da TI, um grupo de seis (!) empresários, produtores de arroz, liderados pelo arroteiro e prefeito cassado de Pacaraima,¹¹ Paulo César Quartiero, se recusavam de cumprir as ordens judiciais de deixar a TI. Após o insucesso de duas tentativas anteriores de organizar operações policiais (Upatakon I e II) para retirar os invasores, entre março e abril de 2005, frente à impaciente mobilização indígena no campo, a polícia federal divulgou amplamente o início da operação Upatakon III, com o objetivo de retirar os arroteiros. Quando parecia que nada mais se interporia à retirada forçada dos últimos invasores da TI pela polícia federal, inesperadamente, às vésperas do terceiro aniversário da homologação, no dia 10 de abril de 2008, o STF suspendeu a operação Upatakon III. Investida de uma nova ação, movida pelo senador de RR pelo PT Augusto Botelho e pelo governador de RR José Anchieta Junior, contestando a demarcação da TI em área contínua, e propondo uma demarcação em ilhas que permitisse a permanência dos arroteiros, a Suprema Corte manteve suspensa a operação da PF, até o julgamento do mérito da ação. Quartiero, que entretanto fora reintegrado no mandato de prefeito de Pacaraima, mostrava ostensivamente suas intenções concretas de resistir ao cumprimento da ordem judicial com todos os meios, inclusive empregando técnicas e táticas de guerrilha armada: estradas foram bloqueadas, pontes destruídas e, em 5 de maio de 2005, um grupo de indígenas acampando às margens da área que ele ocupava foram atacados e feridos com bombas caseiras e armas de fogo. As primeiras declarações do Quartiero, respaldadas pelo Governador de Roraima, segundo as quais os funcionários do fazendeiro teriam reagido a um ataque armado dos índios, foram logo desmentidas graças ao uso pelos indígenas das recém apropriadas armas mediáticas: as imagens do ataque, assim como o desespero

11 Município cujo território se sobrepõe parcialmente à TI RSS.

das mulheres indígenas em socorrer seus homens e filhos ensanguentados, filmadas por um cinegrafista indígena, não demoraram muito para chegar ao mundo via YouTube.¹²

O Prof. Erwin Frank não sobreviveu para ver estas imagens de brutal violência e acompanhar o desfecho da última etapa judiciária da saga, vindo a falecer poucos dias depois de seu início. Mesmo cientes, entre outros por relatos e testemunhos escritos, do que ele acompanhava com interesse e vivia com apreensão a abertura do novo capítulo no STF, percebendo-o como um verdadeiro pesadelo,¹³ não sabemos se poderia imaginar o que ainda estava por vir, em termos de manipulação e uso distorcido do laudo “técnico-científico” por obra de seus ex-colegas peritos.

Nos meses que seguiram o caso Raposa Serra do Sol, objeto da análise pelos Ministros do STF, foi repetida e constantemente manchete na mídia nacional, recebendo grande atenção também pela mídia internacional. Até uma equipe da TV Al Jazeera e um enviado da agência de imprensa da China estiveram presentes em Brasília, na Praça dos Três Poderes, acompanhando as sessões do STF sobre a RSS. No circo mediático que se abriu, um verdadeiro “surto anti-indígena”¹⁴ atravessou o Brasil, ganhando grande espaço político, reproduzindo e manifestando inclusive um conflito interno ao próprio governo Lula e aos partidos de sua base aliada.¹⁵

Neste contexto, sendo o foco da ação judiciária a contestação dos laudos técnicos antropológicos que fundamentaram a demarcação contínua da TI pela FUNAI, o laudo “interdisciplinar” produzido no âmbito da ação popular nº 1999.4200.000014-7, apesar desta ter sido extinta, foi ressuscitado como uma das peças chave da nova ação. Não apenas a ausência do antropólogo da comissão de peritos autora do laudo não fora sequer mencionada, mas a mesma existência do laudo “voto vencido” do Prof. Erwin Frank foi habilmente obliterada, aproveitando-se deliberadamente de sua ausência para divulgar amplamente na mídia as conclusões dos 4 demais peritos como as únicas gerais e de consenso. Não apenas os peritos, entre os quais teve particular

12 Entre vários links que reproduzem as filmagens, ver <<http://www.youtube.com/watch?v=6wzpe1ML0ts>> (01.12.2012).

13 E de fato “Pesadelo!” o título de uma carta, escrita poucos dias antes de falecer, remetida ao antropólogo do MPF em RR Jankiel de Campos, e por este compartilhada como homenagem póstuma ao amigo e colega, na qual o Prof. Erwin Frank desabafa sua insatisfação e viva preocupação sobre a maneira como o caso da Raposa Serra do Sol vinha se desenrolando.

14 “Surto anti-indígena” é de fato o título de um artigo publicado pelo Estado de São Paulo em 28/04/2005. Ver Fausto & Fausto (2005).

15 Lembramos a este propósito, não apenas que a ação no STF teve como principal promotor um senador do próprio PT, Augusto Botelho (RR), mas que uma das mais eminentes figuras nacionais do PCdoB, o deputado federal Aldo Rebelo (SP), foi entre os políticos de nível nacional que mais abraçaram a causa contrária à demarcação contínua da TI RSS.

destaque o engenheiro agrônomo Carlos Schafer, intervindo em programas TV de difusão nacional para arguir “técnica e cientificamente” sobre a suposta falta de identidade indígena (sic!) dos moradores da Raposa Serra do Sol, mas também o juiz federal que solicitara o laudo, Helder Girão Barreto, desfrutaram amplamente dos canais midiáticos para divulgar como “conclusões científicas” suas teses anti-indígenas numa flagrante ausência de contraditório, proporcionada entre outros pela trágica e prematura ausência do Erwin. Em resumo, podemos afirmar que durante alguns meses foi escrita no Brasil uma das páginas mais sombrias e esquálidas, não apenas para o debate político sobre as questões indígenas, mas sobretudo para as funções sociais, para os fundamentos metodológicos e para a ética da ciência. Felizmente, no epílogo da saga, os danos causados ficaram aquém do que poderia ter sido, pelo menos até agora.

Após a primeira sessão no dia 27 de Agosto, marcada pelo voto do Ministro relator Carlos Ayres Britto, favorável à manutenção da demarcação da TI em área contínua, o julgamento do caso Raposa Serra do Sol no STF, interrompido pelo pedido de vistas do Ministro Menezes de Direito, teve uma segunda sessão no dia 10 de Dezembro. No dia do 60º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos o julgamento foi novamente suspenso por um novo pedido de vistas do Ministro Marco Aurélio, Mesmo assim, o voto unânime de oito dos onze Ministros marcou a definição política do embate central, confirmando a constitucionalidade da demarcação da Terra Indígena em área contínua. Apesar da vitória obtida embasar a legítima satisfação de índios da RSS, aliados e simpatizantes, 18 condicionantes para o exercício do direito territorial indígena, formuladas pelo Ministro Direito, e preliminarmente endossadas pela maioria dos demais ministros que manifestaram seu voto, causavam certa apreensão. Enquanto algumas delas apenas lembravam dispositivos constitucionais já existentes, outras inovavam no sentido de restringir o quadro constitucional de garantia dos direitos indígenas. Em particular, três pontos foram objeto de um total de seis condicionantes restritivas: em primeiro lugar

- ficou introduzido um veto à ampliação da terra indígena já demarcada, por meio da condicionante n. 17;

em segundo lugar, o usufruto indígena dos recursos naturais fica também condicionado:

- aos interesses da Política de Defesa Nacional, incluindo atuação das Forças Armadas, da Polícia Federal, e *empreendimentos de cunho estratégico*, como instalação de bases, unidades e postos militares, expansão da malha viária, exploração de alternativas energéticas e resguardo de riquezas, *independentemente de consulta* às comunidades indígenas e à FUNAI, conforme as condicionantes n. 5 e n. 6;

- nas áreas de sobreposição de Unidades de Conservação, às restrições definidas pelo ICMBio com a *participação apenas opinativa* de comunidades indígenas e FUNAI, conforme especificado nas condicionantes n. 8 a 10 (grifos nossos).

A expectativa de que a própria constitucionalidade das restrições propostas ainda seria objeto de debate na retomada do processo no STF, ficou frustrada nos dias 19 e 20 de Março, que marcaram a conclusão do julgamento: mesmo que com algumas divergências de votos sobre uma delas, e alguns ajustes terminológicos, elas foram aprovadas, acrescentando-se a elas uma última formulada pelo Presidente do STF, Ministro Gilmar Mendes, a qual prevê a obrigatoriedade de participação dos entes federados (Estados e Municípios) nos futuros processos de demarcação de TIs. Além das restrições previstas nas condicionantes, a decisão sobre o caso Raposa Serra do Sol estabeleceu a data de promulgação da Constituição, 5 de outubro de 1988, como marco temporal referencial para a ocupação indígena. Mesmo que algumas condicionantes tendam a ocupar um espaço e um detalhamento de competência do poder legislativo, se e na medida em que os conteúdos da decisão forem se caracterizando nos termos de sumulas vinculantes, eles passariam a produzir efeitos jurídicos e práticos restritivos dos direitos indígenas. A primeira iniciativa neste sentido não se fez esperar: em outubro de 2009 a Confederação Nacional da Agricultura e da Pecuária no Brasil (CNA) apresentou Proposta de Súmula Vinculante (PSV 49) ao STF para que seja pacificado o entendimento de que não sejam consideradas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as referentes a aldeamentos extintos antes de 5 de outubro de 1988, data de início de vigência da CF, ainda que ocupadas por indígenas em época anterior. Mesmo que neste primeiro caso a proposta tenha sido rejeitada pelo STF, em consequência de algumas das 19 condicionantes, a vitória da TI RSS se configura como uma vitória de Pirro, associada a grandes perdas, e possível prelúdio de futuras derrotas, para os povos indígenas do Brasil todo.

Comentaremos rapidamente os primeiros dois pontos, para depois analisar o terceiro, diretamente atinente ao caso das sobreposições UC-TI.

Com relação ao primeiro, a aplicação da condicionante n. 17 além do caso específico da TI Raposa Serra do Sol, de forma mais geral, para as outras terras indígenas, independentemente delas terem sido ou não demarcadas em conformidade com a Constituição de 1988, reduz drasticamente as possibilidades de compensar o passivo fundiário histórico acumulado para com os povos indígenas. Se em muitos casos, especialmente na Amazônia, onde o processo de ocupação não-indígena é mais recente, desde 1988 muitas terras foram demarcadas de forma adequada às necessidades de reprodução física e cultural também das gerações indígenas futuras, em muitos outros casos e regiões de ocupação mais densa e antiga, as áreas inicialmente demarcadas se revelam reduzidas e insustentáveis frente às efetivas necessidades de sobrevivência de

populações que, felizmente, nas últimas décadas reverteram processos demográficos e culturais que antes ameaçavam sua extinção. Um congelamento instantâneo de recentes processos de reconhecimento de direitos territoriais indígenas deixa no campo situações de extrema assimetria, além de estimular a re-exploração de conflitos por enquanto de baixo das cinzas na espera paciente que os tempos político-administrativos fizessem valer direitos e princípios sancionados na Constituição.

No segundo ponto o que preocupa é a negação da necessidade de qualquer consulta às comunidades (ou ao órgão indigenista) para diversas atividades direta ou indiretamente vinculadas à política de defesa nacional e/ou qualificadas como de cunho estratégico. Na medida em que esta qualificação depende de critérios políticos, a abrangência das atividades e empreendimentos que ficariam potencialmente isentos de consulta parece extremamente flexível e traz um risco de arbitrariedade não desprezível. Lembramos que o direito à consulta prévia, implicitamente previsto pelo arcabouço constitucional de proteção do direito à autonomia sócio-cultural dos povos indígenas, está explicitamente sancionado pela Convenção 169 da OIT, que o Brasil assinou e ratificou em 2004, e possui portanto plena vigência interna. Apesar de ainda incipiente, a aplicação do direito à consulta prévia já se confronta com o ingente passivo histórico, em boa parte herança do período militar, no qual o desenvolvimentismo autoritário pisoteava sistematicamente os direitos das populações locais e autóctones. As primeiras medidas nesta linha já apareceram, mesmo antes de sua validação oficial pelo STF: em janeiro de 2009 o Ministro da Defesa e ex-Presidente do STF, Nelson Jobim, anunciou um plano para dobrar a presença militar nas áreas indígenas de fronteira, detalhando uma lista de locais para instalação de novas guarnições militares, escolhidos sem consulta aos índios. Segue de perto o risco tangível de empreendimentos “estratégicos” serem licenciados às custas dos direitos indígenas, no rumo trilhado por propostas de criar um “regime de exceção” para o licenciamento ambiental das obras do PAC na Amazônia. Com as isenções de consulta para empreendimentos “estratégicos”, o caminho ficaria liberado de longas, desconfortáveis e complexas negociações junto aos índios que tanto atrapalham o avanço do progresso sobre a região. Medidas compensatórias, como a criação de UCs, assumiriam para si a difícil tarefa de controlar o desmatamento. Se já o resultado ambiental desta equação não deixa de levantar dúvidas, considerando que plantas e bichos não protestam, sua validade só pode ser contestada por argumentos técnicos. Porém, um resultado social intermédio parece bastante provável, posto que os índios, assim como outras populações afetadas pelos empreendimentos na Amazônia, encontrarão outros caminhos para serem ouvidos. Em outras palavras, não é difícil prever novos conflitos sócio-ambientais, como os que se configuram a partir do projeto de Belo Monte.

Quanto ao terceiro ponto, objeto das condicionantes oito a dez, o risco é a expropriação do domínio, ou até a exclusão, dos índios das Unidades de Conservação sobrepostas a suas terras. Antes de abordarmos a análise específica das condicionantes, achamos importante, a título de premissa, abordar o tema das sobreposições sob o prisma de um possível conflito entre dispositivos constitucionais, fato que renderia mais difícil a busca de soluções viáveis, no direito e na prática.

O art. 225 CF proclama o direito de todos “ao meio ambiente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. No parágrafo 1º a CF detalha as incumbências do poder público para assegurar efetividade desse direito, e entre elas prevê, no inciso III: “definir em todas as UF espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos”. Haveria, e em que medida, no caso das sobreposições UC-TI, conflito entre os dispositivos do art. 225 CF e os dos art. 231 e 232 CF sobre os direitos fundiários indígenas?

O inciso III, par. 1º do art. 225 não fala expressamente de UCs, mas sim de “espaços territoriais [...] a serem especialmente protegidos”. As UCs, em suas diferentes categorias, representam sem dúvida instrumentos orientados a este fim, posto que a “conservação”, nas diversas formas existentes e modelos previstos, representa um tipo de “proteção especial” garantida para seus territórios. Uma questão que surge é se as UCs são o único instrumento para este fim. A resposta é evidentemente negativa: tanto a lei prevê uma série de outros dispositivos, como a realidade mostra que não apenas as UCs beneficiam de fato de proteção especial em termos de resultados. As TIs representam um caso exemplar neste respeito: mesmo não sendo UCs, na medida em que elas se configuram como espaço de usufruto exclusivo para uma determinada comunidade indígena, caracterizada por uma relação histórico-cultural de convivência com um determinado ambiente, cuja forma demonstra-se adequada para sua reprodução física e cultural, sua própria identificação pressupõe a existência no seu interno dos recursos ambientais necessários e idôneos para tal fim, e por conseqüente o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado já estaria “automaticamente” garantido, sem necessidade de intervenção adicional do poder público, no mínimo para aquela parcela do povo brasileiro representada pelos próprios indígenas. Portanto, já a este nível, há coerência entre dispositivos constitucionais, enquanto a própria definição de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios enquanto espaço que inclui “os recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias à reprodução física e cultural” (art. 231 §1 CF) de uma parcela do povo brasileiro, as caracteriza também como espaços especialmente protegidos nos termos do art. 225 CF.

Por outro lado, como já afirmado anteriormente, as evidências práticas abundam do que, de fato, as TIs não apenas preenchem sua função de espaços especialmente

protegidos em benefício da parcela indígena do povo brasileiro, mas também desempenham e oferecem serviços ecológicos de importância quantitativa e qualitativa não inferior, ou até superior, àqueles oferecidos pelas UCs. Isso obviamente não exclui a existência de exceções, isto é de casos histórico-geográficos onde os critérios constitucionais, tanto do art. 231 como do art. 225, não estão sendo preenchidos, por diversas razões. Mas elas são justamente exceções, que como tais merecem ser analisadas, compreendidas e enfrentadas, nas quais o poder público teria no mínimo a responsabilidade de contribuir para que os ditames constitucionais voltem a vingar.

Se houvesse ainda alguma dúvida do que as TIs também representam espaços territoriais especialmente protegidos, a própria legislação ordinária já se encarregou de dissipá-la, ao aprovar o PNAP - Plano Nacional de Áreas Protegidas, que inclui nesta categoria tanto UCs como TIs, ao mesmo título que Áreas de Preservação Permanente (APPs), terras de quilombos, e outras categorias fundiárias diferentes das UCs, cuja destinação se traduz, de uma forma ou outra, justamente naquela “especial proteção” à qual refere-se o art. 225, §1º, inciso III da CF.

Uma vez claro que TIs e UCs, apesar das finalidades primeiras distintas para as quais se destinam, representam ambas ferramentas orientadas ao cumprimento do art. 225 CF, fica igualmente claro que existe entre as duas categorias uma área de convergência de objetivos gerais de longo prazo, ou uma sobreposição parcial de objetivos que configura, no caso das sobreposições, um espaço possível de diálogo e construção de objetivos comuns. Se e na medida em que este espaço de objetivos comuns existe, o conflito deixaria, por isso só, de existir? Evidentemente não: a prática nos demonstra isso claramente, na medida em que os conflitos entre políticas públicas de conservação e populações indígenas e outras locais e/ou tradicionais está longe de representar uma exceção.

Onde está o problema, então? Em síntese podemos afirmar que está nas diferentes ferramentas técnico-normativas específicas de se perseguir um mesmo objetivo. Estas ferramentas são diferentes basicamente porque elas refletem diferentes visões de mundo, filosofias, culturas.

A visão de mundo ocidental moderna da natureza está construída em cima da dualidade e justaposição excludente entre natureza e cultura, ou para ser mais precisos, na definição ocidental moderna da fronteira que separa os dois campos, humano e não-humano. A essência do problema está em reconhecer que esta fronteira não é única, nem universalmente definida, mas sim um produto da própria cultura, e enquanto tal não se caracteriza como universalmente dada ou “objetiva”, mas sim relativa, culturalmente subjetiva, e, portanto, sujeita a mudanças no espaço e no tempo. Na cultura ocidental a natureza e a cultura se definem como espaços mutuamente excludentes: por isso o protótipo de modelo ideal de proteção ou conservação da natureza se dá

tipicamente através da exclusão do fator antrópico. Se a natureza deve ser protegida, o homem tem que ficar fora. Essa é em grande parte a história da conservação e dos “parques naturais”, a mesma que se reflete na visão ideal normativa do ecossistema natural como aquele do qual o homem é ausente.

Por outro lado, desde sua concepção inicial (historicamente e até geograficamente definida, nos EUA do século XIX, isto é bem recentemente na história da humanidade), esta visão, à qual respondem, no Brasil, as UCs de proteção integral previstas pelo SNUC, vem se confrontando com uma realidade objetiva, na qual os ecossistemas “naturais” dos quais o homem é efetivamente ausente, são bem mais raros do que imaginado ou esperado. Cada vez mais se descobre que os ambientes e ecossistemas realmente existentes e considerados “naturais” a um primeiro olhar, são na verdade quase sempre o fruto de interações ou “interferências” humanas em diversos momentos históricos e diferentes escalas. Ainda mais hoje, no contexto da nova consciência das mudanças ambientais globais que o homem vem causando, toma plenamente corpo e consistência o que A.C. Diegues define “mito moderno da natureza intocada”.

Isso possui varias conseqüências, inclusive ecológicas. Na medida em que o ecossistema alvo da proteção não corresponde a uma visão teórica da qual o homem é ausente, por um lado a exclusão antrópica não o transforma em um sistema menos “artificial”, pois é exatamente uma decisão humana, a de remover as “interferências antrópicas” que vai definir suas características ecológicas e evolutivas futuras; por outro lado, se o objetivo é de conservar um ambiente ou ecossistema com determinadas características consideradas desejáveis, a remoção artificial de um dos componentes do ecossistema, o antrópico, e com ele das pressões seletivas que ele exerce sobre as demais componentes para sua própria existência, terá grandes probabilidades de provocar um desvio evolutivo do ecossistema do seu equilíbrio ou de sua trajetória inicial, cujo êxito é de difícil previsão, mas que pode até levar à perda das características desejáveis que justificavam a escolha inicial de conservá-lo. Os exemplos históricos disso abundam: vamos citar apenas dois.

Um dos mais conhecidos é o de muitos parques africanos, inicialmente criados para a proteção dos elefantes. Em reação às ameaças de extinção que a caça colonial indiscriminada produziu sobre esta espécie, a solução proposta e implementada foi a de criar parques, dos quais a caça fosse banida. Junto aos caçadores coloniais europeus, os indígenas africanos, como os Masai, também foram proibidos de caçar os elefantes e removidos à força das áreas que tradicionalmente ocupavam. Bruno Latour (1997) ilustra o que aconteceu. Retiradas as pressões seletivas que os Masai exerciam sobre os elefantes, a população destes paquidermes logo cresceu, até sair de controle. Qualquer um que já viu um bando de elefantes circulando livres nas savanas africanas (mas

mesmo quem não viu, com um mínimo de imaginação) entende perfeitamente o impacto desses paquidermes sobre a vegetação e o ecossistema, se sua população ultrapassar certos limites, a capacidade de carga de uma dada área. Em poucos anos a paisagem de muitos parques africanos tornou-se parecida com as imagens, que as missões espaciais nos traziam, da superfície da lua. Os elefantes, sem mais o que comer dentro dos parques, começaram a sair de seus limites, gerando os transtornos que é possível imaginar e muitos outros, além de voltar a ser “legalmente” alvo dos caçadores. Não é difícil imaginar o efeito que a paisagem lunar de áreas “naturais”, dos quais os elefantes haviam sumido, teve sobre a atratividade ecoturística dos parques, levando muitos deles à falência. Hoje novas práticas de caça controlada (geralmente para turistas europeus, norte-americanos ou de outros países com alto poder aquisitivo), auxiliada por técnicas de contagem por aero-deteção, e até programas de esterilização dos elefantes, tiveram que ser introduzidas em muitos países africanos como estratégias simultâneas de controlar sua população e gerar renda para os parques. Um resultado bem pouco “natural” que, entretanto, produziu como consequência a desestruturação cultural, social e política de muitos grupos Masai e outros indígenas africanos, e certamente a perda, em grande parte irreversível, das práticas culturais e conhecimentos tradicionais associados à gestão do ambiente que desde milênios incluía práticas tradicionais de caça aos elefantes, também como sua população e modelagem da paisagem, na definição do ecossistema originário de muitas savanas africanas. Com certeza mais uma peça, embora provavelmente não a mais relevante, no quebra-cabeça histórico-político às raízes do caos sócio-econômico que hoje assola muitos países africanos.

Mas nem precisa ir tão longe para perceber os efeitos imprevistos e indesejáveis que a artificialização da produção de ambientes supostamente “naturais” pode gerar. Quem não lembra o recente grande incêndio do Parque Nacional de Brasília (PNB)? Todos sabem que o cerrado queima regularmente, e que os incêndios neste ecossistema raramente são “naturais”. De fato o fogo, causado pelo homem, contribuiu certamente em definir as características do cerrado, mesmo que ele possa aparecer “natural”. O que acontece quando os pequenos incêndios que cada ano atingiam uma área ou outra, removendo periodicamente quantidades de biomassa seca relativamente baixas, são “artificialmente” banidos, como num Parque Nacional, onde a presença do homem é vedada? Obviamente há um progressivo acúmulo de biomassa que, depois de diversos anos sem queimar, na estação seca, representa um estoque de combustível muito mais apto a alimentar incêndios de proporções devastadoras e impactos bem maiores. Não é improvável que o PNB tenha atravessado uma dinâmica histórico-ecológica muito parecida. Ao mesmo tempo nos parece haver sérias dúvidas sobre a capacidade de uma política de conservação do cerrado baseada pura e simplesmente

na exclusão das pressões antrópicas de fragmentos ou amostras deste ecossistema, erradamente imaginado ou representado como “natural”, produzir resultados positivos no longo prazo. Os brasileiros já tiveram uma amostra de prova disso.

Na medida em que uma área tradicionalmente habitada por povos indígenas é considerada merecedora de uma proteção especial do meio ambiente como aquela de uma UC, a priori não haveria necessidade de muitas provas de que a população humana daquele local, o povo indígena, desempenha desde muito tempo e de forma tradicional, um papel não irrelevante na caracterização daquele espaço, erroneamente considerado “natural”. Em outras palavras, a cultura daquele povo indígena faz parte integrante do ecossistema considerado merecedor de proteção especial. Por isso mesmo ela deveria ser valorizada e não excluída, removida ou submetida a restrições exógenas, evidentemente percebidas como arbitrárias por quem sempre viveu naquele ambiente segundo usos costumes e tradições, isto é segundo suas próprias leis. Ou seja, as formas de uso dos recursos naturais, as pressões ecológicas seletivas que os indígenas ali tradicionalmente exerceram, caracterizando de fato, apesar de sua informalidade e invisibilidade, verdadeiros sistemas indígenas de manejo ambiental, justamente enquanto elementos dinamicamente integrantes e constitutivos daquele ecossistema a ser protegido, também merecem proteção, não apenas por força dos artigos 231 e 232 da CF, mas também em consequência do artigo 225.

Se há conflito, como na prática há, talvez seja porque a sociedade envolvente, de matriz cultural ocidental moderna, ainda não foi suficientemente capaz de se abrir ao diálogo inter-cultural, mutuamente respeitoso e enriquecedor, com as matrizes culturais indígenas, tão potencialmente enriquecedoras da identidade nacional brasileira, no sentido de inventar novas ferramentas jurídicas e políticas de se conservar a natureza e proteger especialmente o meio ambiente, no respeito dos ditames constitucionais, superando sua própria visão etnocêntrica da dicotomia mutuamente excludente entre natureza e cultura.

Na medida em que os dispositivos jurídicos e as ferramentas técnicas da proteção especial do meio ambiente não caracterizarem restrições do usufruto exclusivo indígena dos recursos naturais, segundo seus usos costumes e tradições, poderia não haver conflito, criando-se inclusive um espaço de plena compatibilidade entre dispositivos constitucionais. Pois se, por um lado fica demonstrado que as TIs também representam áreas especialmente protegidas no sentido do art. 225 CF, havendo portanto compatibilidade neste sentido, o inverso não se aplica necessariamente: nem todos os dispositivos técnico-jurídico de proteção especial do meio ambiente, especificamente as UCs e demais categorias de áreas protegidas são compatíveis com o art. 231. Particularmente relevante é frisar conjuntamente os dispositivos de diversos parágrafos, de forma que, segundo os ditames do art. 231, as terras indígenas incluem

“as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, *segundo seus usos, costumes e tradições*” (§ 1º, grifo nosso), as quais “destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o *usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos* nelas existentes” (§ 2º, grifo nosso), sendo que “e os direitos sobre elas (são) *imprescritíveis*” (§ 4º, grifo nosso). O § 6º reforça a indisponibilidade e imprescritibilidade dos direitos ao usufruto exclusivo dos recursos naturais segundo usos costumes e tradições indígenas:

São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a *ocupação, o domínio e a posse* das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar (grifo nosso).

Portanto, na medida em que a sobreposição de uma UC (ou outra área especialmente protegida) a uma TI caracterizar ocupação, domínio e posse da terra, ou exploração de seus recursos naturais, ela seria nula e extinta, não produzindo efeitos jurídicos. A questão que se coloca è: na medida em que as regras de ocupação e uso da UC não se traduzirem em ocupação e posse direta, caracterizando ao invés restrições de uso, elas também seriam afetadas pelo dispositivo do art. 231, § 6º? Nosso entendimento é que sim, pois ao mesmo título que uma posse ou ocupação direta, elas produziriam uma redução dos direitos de usufruto exclusivo (§ 2º) que são imprescritíveis (§ 4º), na medida em que o usufruto exclusivo pressupõe o direito de definir, implementar e modificar, autonomamente, as regras individuais e coletivas de apropriação e uso dos recursos naturais. Vale igualmente lembrar que, como explicamos anteriormente, o “direito à auto-organização (não interferência) de grupos de usuários” e o “direito dos usuários de modificar regras no tempo” também representam critérios importantes para a sustentabilidade ambiental das TIs enquanto “propriedade comum”. Portanto o seu cumprimento contribui e reforça a função de áreas especialmente protegidas das TIs. A única ressalva possível seria o “relevante interesse público da União”, conforme disposições de lei complementar que até hoje não foi promulgada.

Consequentemente, a não interferência das políticas de conservação com o usufruto exclusivo indígena segundo seus usos costumes e tradições, isto é com as normas indígenas de apropriação e uso do espaço e dos recursos naturais, representaria a condição necessária (e suficiente) para eliminação de conflitos de ordem constitucional no caso das sobreposições UC-TI. O problema se reduz à definição específica da categoria de UC que encontra-se sobreposta. Em outras palavras, os conflitos que as UCs, enfrentam no campo das sobreposições às TIs, não remeteriam propriamente a um conflito entre dispositivos constitucionais, mas apenas à imperfeição, e necessidade de aprimoramento de dispositivos infra-constitucionais, ou seja à definição de uma

categoria de UC cujas normas de uso sejam compatíveis, ou coincidentes, com o usufruto exclusivo indígena constitucionalmente garantido para as TIs. Hoje tal categoria não existe, mas uma tal UC de uso sustentável poderia ser criada por lei ordinária. Uma vez criada tal categoria, as demais UCs de proteção integral ou de uso sustentável que se encontram sobrepostas a TIs deveriam apenas ser re-classificadas, mediante uma abordagem caso a caso.

Concluindo, as características dos casos concretos variam em função das especificidades, mas é evidente que, especialmente quando à TI se sobrepõe uma UC de proteção integral, isso denota de antemão a existência de vícios no procedimento que levou à criação da UC, pois estes desconsideraram a componente antrópica indígena como elemento integrante do ecossistema a ser protegido, e portanto igualmente merecedor de proteção especial, ao mesmo título os demais componentes bióticos e abióticos. Posto que ao nível constitucional não haveria incompatibilidade entre uma duplicidade de ferramentas de proteção territorial especial na medida em que elas não se contradizem, e que a UC não limite o usufruto exclusivo dos recursos naturais da TI segundo os usos costumes e tradições indígenas, uma reclassificação das UCs de proteção integral sobrepostas às TIs para uma categoria de UC de uso sustentável compatível, existente ou a ser criada, representaria uma direção para o necessário aprimoramento das leis ordinárias.

Tal aprimoramento, por incipiente e difícil que seja, já começou e está em andamento. O Brasil pode se orgulhar internacionalmente da originalidade e criatividade que levou à configuração das Reservas Extrativistas como uma categoria específica de UC cujo potencial inovador é reconhecido no mundo inteiro, associado à figura simbólica de Chico Mendes. Com relação específica às relações entre TIs e UCs, a TI Raposa Serra do Sol poderia representar o primeiro caso de uma série de experiências potencialmente inovadoras na busca “de baixo para cima” das soluções técnica e juridicamente possíveis para solução destes conflitos infra-constitucionais. É para isso que a “solução jurídica” da dupla afetação para a área sobreposta do PARNA Monte Roraima à TI Raposa Serra do Sol poderia apontar, inaugurando e abrindo um caminho técnico-jurídico para invenção das soluções que o Brasil todo precisa.

Com a “dupla afetação”, a área do PARNA ficou sujeita a uma gestão compartilhada entre órgão indigenista federal (FUNAI), órgão ambiental gestor das UCs (inicialmente IBAMA, hoje ICMBio) e comunidades indígenas. Apesar do quadro geral de conflito da área, o processo de gestão compartilhada vem registrando avanços, incipientes mas positivos, na tentativa de gerar um arcabouço institucional inovador, que permita superar os conflitos entre sistemas normativos conservacionista e indígena, a partir da centralidade do papel indígena no processo. Mediante portaria interministerial n° 838, de 08/05/2008, o MMA e o MJ criaram um GT, composto por ICMBio,

FUNAI e organizações indígenas, presidido por representantes indígenas da região do PARNA, encarregado de esboçar as primeiras ações e diretrizes para a gestão da área. Vamos ver de que forma a decisão do STF veio interferir neste delicado processo.

Lembramos a seguir as condicionantes propostas relativamente à sobreposição UC-TI:

- 8 - O usufruto dos índios na área afetada por unidades de conservação fica restrito ao ingresso, trânsito e permanência, bem como caça, pesca e extrativismo vegetal, tudo nos períodos, temporadas e condições estipuladas pela administração da unidade de conservação, que ficará sob a responsabilidade do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio);
- 9 - O ICMBio responderá pela administração da área de unidade de conservação, também afetada pela terra indígena, com a participação das comunidades indígenas da área, em caráter apenas opinativo, levando em conta as tradições e costumes dos indígenas, podendo, para tanto, contar com a consultoria da Funai;
- 10 - O trânsito de visitantes e pesquisadores não-índios deve ser admitido na área afetada à unidade de conservação nos horários e condições estipulados pela administração.

Com relação ao caso específico, as propostas denotam desconhecimento da realidade do PARNA Monte Roraima e da TI RSS, parecendo inspiradas mais por realidades peri-urbanas, como a do Parque Nacional de Brasília, cuja aparência intocada de um lado contrasta com o lado oposto, densamente urbanizado, no olhar de quem percorre as rodovias que separam a UC da área urbana da capital federal.

Não há, na região do PARNA Monte Roraima, nem rodovias, nem cidades. Ainda menos há presença física do ICMBio, e não apenas pelas dificuldades de acesso, prevalentemente aéreo, mas porque qualquer presença, ainda mais a verifica de condições e horários de acesso de não-índios à área, seria inviável sem o consentimento e envolvimento dos índios. Na Raposa Serra do Sol, a fronteira do PARNA é invisível, tanto para quem sobrevoa a região, como para seus habitantes indígenas. Se a área do PARNA é julgada merecedora de proteção, não é por sofrer ameaças, mas porque ela está sendo bem preservada pelos seus habitantes indígenas.

As condicionantes propostas são antitéticas aos preciosos e delicados processos de inovação sócio-ambiental e institucional, em andamento no caso específico, apesar de todos os demais conflitos que atingem a região. Elas não apenas ignoram o histórico e contexto específico, mas desconhecem legitimidade e reconhecimento ao trabalho de todos os atores sociais e institucionais envolvidos na construção de um processo de gestão compartilhada liderado pelos índios e no qual FUNAI e ICMBio sejam

parceiros de um diálogo pautado por eles. Concentrar a gestão do PARNA nas mãos do ICMBio, sem uma participação e responsabilidade central, não meramente opinativa, das comunidades indígenas e do órgão indigenista, na melhor hipótese ficará letra morta, mais realisticamente gerará mais conflitos. O que do ponto de vista do direito formal poderia parecer uma solução que reforça o PARNA e sua missão, de fato afasta suas chances de sucesso, pois o isola dos parceiros indispensáveis para a viabilidade de qualquer ação, condenando-o a uma função policial repressora, ineficaz e de alto custo econômico e social.

Os índios da Raposa Serra do Sol, já compartilham com Chico Mendes, os seringueiros e os demais “povos da floresta”, a luta sócioambiental e do ecologismo popular, além de seu próprio tributo de sofrimento e mártires. Eles também compartilham a capacidade de inovação sócio-institucional para a sustentabilidade da qual, a 20 anos de seu assassinato, o Brasil se orgulha. No entanto, o líder seringueiro estará se revirando no tumulto ao ver seu nome associado a propostas do STF tão etnocêntricas e eco-repressivas para com os primeiros povos da floresta. As condicionantes “conservacionistas” propostas não só ameaçam os direitos indígenas, mas também expropriam todo o povo brasileiro, na maior riqueza de sua diversidade etno-cultural, do direito de exercer sua extraordinária capacidade criativa de novos arranjos sociais e institucionais em busca da sustentabilidade. Pior, o fazem em nome de um positivismo moderno e colonizador, reforçando a idéia da administração estatal e hierárquica da proteção da natureza, surgida nos Estados Unidos há apenas dois séculos, deixando um papel “apenas opinativo” à sabedoria nativa, que por milênios cuidou, legando até todos nós, o que hoje consideramos digno de proteção. Nos temas analisados, o espírito e o conteúdo das condicionantes do STF ao exercício dos direitos indígenas são inquietantes. A sensação é que, na leitura que faz da Carta Magna, a mais alta instância do judiciário coloque os índios numa morsa etnocêntrica, ocidental e neo-colonial, não apenas do que representa um limite ao espaço vital “concedido” para as gerações presentes e futuras, migalhas das sobras de mais de 500 anos de espoliação, mas também entre desenvolvimento e conservação. Os índios seriam de qualquer jeito culpados: ora de atrapalhar nosso modelo de desenvolvimento predatório, ora de estragar as imagens de “mito moderno da natureza intocada” que insistimos em construir com políticas de conservação excludentes. Culpados, porque obstinadamente e duplamente infiéis: primeiro em nossa visão dicotômica entre natureza e cultura, segundo em nossa veneração para o deus dinheiro. Como se nossa civilização ocidental, moderna e colonizadora, do alto de suas responsabilidades pela crise ambiental que hoje ameaça todos nós, tivesse alguma lição a dar, e não muitas a aprender, de nossos irmãos indígenas, sobre sustentabilidade das relações entre sociedade e natureza. Trata-se de uma leitura que, marcada por um supremo etnocentrismo, nos parece frustrar o espírito

e o potencial de pluralismo, jurídico, sócio-cultural e político, que os constituintes quiseram nela inscrever para que refletisse mais adequadamente a imensa diversidade do Brasil, que representa a maior riqueza na busca e construção de um futuro melhor para todos seus filhos.

8. Conclusão

As formas nas quais se colocam hoje os desafios da sustentabilidade no manejo da biodiversidade e dos territórios indígenas são diversas e complexas.

O reconhecimento jurídico e político da territorialidade indígena representa uma premissa fundamental dos cenários de sustentabilidade possíveis. Por outro lado, não apenas o modelo teórico, mas também as formas efetivas em que tal modelo historicamente se aplica nas realidades específicas, são particularmente importantes na definição dos cenários presentes e futuros. O quadro é complexo, devendo ser considerados fatores como conformidade entre reconhecimento da territorialidade efetivo e teórico, exposição de realidades específicas a pressões, histórico de contato entre sociedades indígenas e a envolvente, políticas públicas, entre outros fatores.

No Brasil, no contexto geral de pressões globalmente elevadas sobre os territórios há grande diversidade de situações, fruto de inúmeros fatores. Porém, onde os territórios foram reconhecidos de forma ampla e contínua, está evidente que eles funcionam como eficazes barreiras ao desmatamento, enquanto nos casos de territórios reduzidos e fragmentados, não apenas as barreiras às ameaças externas são mais frágeis, mas as pressões para privatização e os riscos de tragédias coletivas se fazem mais presentes.

Apesar de não existirem “receitas prontas”, pois muitas questões ainda precisam ser colocadas e respondidas para um melhor entendimento das dinâmicas atuais, passadas e futuras, o que configura um campo extenso e potencialmente fértil para estudos do interface entre sistemas (etno)jurídicos e sustentabilidade, podemos concluir que o desafio do manejo sustentável da biodiversidade nas Terras Indígenas se joga preliminarmente na articulação entre dois níveis complementares: 1) o reconhecimento pleno da dimensão coletiva da territorialidade indígena, em formas e escalas suficientes para que seu status de “recursos comuns” seja resguardado, e 2) o respeito, entendimento, valorização e apoio à articulação interna local, que favoreça o empoderamento dos sistemas jurídicos e políticos indígenas, por meio de políticas públicas adaptadas, num contexto de promoção do pluralismo jurídico.

Nestes respeitos, se registram sinais contraditórios, nos campos políticos, legislativo e das políticas públicas, e do judiciário. Por um lado, no âmbito de instâncias políticas como a CNPI se abrem espaços de construção de propostas legislativas inspiradas pelo pluralismo jurídico, como a do novo Estatuto dos Povos Indígenas, e a discussão de novas políticas públicas, como a Política Nacional de Gestão Ambiental

das Terras Indígenas (PNGATI), proporciona oportunidades preciosas de inovação sócio-cultural e etno-jurídica, na medida em que sua implementação saberá fugir a tentação da simples imposição de modelos técnicos predefinidos ou outras “receitas prontas”. Por outro lado, sinais de retrocesso etnocêntrico do poder judiciário permanecem preocupantes, colocando o desafio da aproximação do judiciário das reais dinâmicas sócio-culturais, no âmbito de processos culturais e formativos menos positivistas e elitistas, mais em sintonia com a diversidade humana do Brasil, o maior, e até hoje ainda menos prezado, patrimônio da Nação.

Referências bibliográficas

- Almeida, Mauro William Barbosa de
2000 *Zoneamento e populações tradicionais. Palestra no seminário avaliação da Metodologia do Zoneamento Ecológico-Econômico da Amazônia*, Manaus, 03 a 05/10/2000.
- Anaya, S. James
2004 *Indigenous peoples in international law*. New York: Oxford University Press.
- Benatti, José Heder
2001 Presença humana em unidades de conservação. Um impasse científico, jurídico ou político? Em: Capobianco, João Paulo R. (coord.): *Biodiversidade na Amazônia Brasileira*. São Paulo: ISA/Estação Liberdade, 299-305.
- Diegues, Antonio Carlos
2001 Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. Em: Diegues, Antonio Carlos & André de Castro Moreira (orgs.): *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB-USP, 97-124.
- Fausto, Boris & Carlos Fausto
2005 Surto antiindígena. *O Estado de São Paulo*, 28/04/2008, Espaço Aberto, A2.
- Fearnside, Philip M.
1997 Serviços ambientais como estratégia para o desenvolvimento sustentável na Amazônia rural. Em: Cavalcanti, Clovis (ed.): *Meio ambiente, desenvolvimento sustentável e políticas públicas*. São Paulo: Cortez, 314-344.
2001 *Conservation policy in Brazilian Amazonia: Understanding the dilemmas*. Working paper, Manaus.
- Filoche, Geoffroy
2007 *Ethnodéveloppement, développement durable et droit en Amazonie*. Bruxelles: Bruylant.
- Frank, Erwin H.
2004 *Laudo. Processo n° 1999.4200.0000147. Comissão Interdisciplinar (Voto vencido)*. Perito: Dr. Erwin Heinrich Frank, Antropólogo.
- Hardin, Garrett
1968 The tragedy of the commons. *Science* 162: 1243-1248.

Latour, Bruno

- 1997 Politique locale et écologie pratique. Quand les Masaï font entrer les éléphants dans le magasin de la science occidentale. *La Recherche* 297: 85.

Lauriola, Vincenzo M.

- 2002 Le nuove enclosures. Commons: contro la vera tragedia della loro scomparsa. *CNS-Ecologia Política* 48(8).
- 2005 Recursos comuns indígenas ou conservação global na Amazônia? O Monte Roraima entre Parque Nacional e Terra Indígena Raposa-Serra do Sol. Em: Souza Lima, Antonio Carlos & Henyo Trindade Barreto Filho (eds.): *Antropologia e identificação*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED/CNPq/FAPERJ/IEEB, 205-248.
- 2006 Quem conserva a biodiversidade na Amazônia? Uma análise comparada da eficiência econômico-ecológica de Terras Indígenas e Unidades de Conservação. *ECOECO – Boletim da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica* 14: 14-23.
- 2009 Elinor Ostrom: um nobel heterodoxo e rosa-verde. Sinal de esperança? *ECOECO – Boletim da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica* 21: 3-8.
- 2010 De quem é o Monte Roraima? Terras indígenas e unidades de conservação. História de um conflito. Em: Araújo, Roberto & Philippe Léna (orgs.): *Desenvolvimento sustentável e sociedade na Amazônia*. Belém: Museo Paraense Emilio Goeldi, 215-293.

Lauriola, Vincenzo M. & Geoffroy Filoche

- 2010 Terras Indígenas, propriedade comum e manejo da biodiversidade. Uma comparação Brasil-Guyana Francesa. *Ateliê Geográfico* 4(9): 164-195.

Marés, Carlos Frederico de S. F.

- 2001 *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá Editora.

McKean, Margaret E. & Elinor Ostrom

- 2001 Regimes de propriedade comum em florestas: somente uma relíquia do passado? Em: Diegues, Antonio Carlos & André de Castro Moreira (orgs.): *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB-USP, 79-95.

Monbiot, George

- 1994 The real tragedy of the commons. *Third World Resources* 41: 6-7.

Nepstad, Daniel, Stephan Schwartzman, Barbara Bamberger, Márcio Santilli, David Graham Ray, Peter Schlesinger, Paul A. Lefebvre, Ane Alencar, E. Prinz, Gregory Fiske & Alicia Rolla

- 2006 Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands. *Conservation Biology* 20(1): 65-73.

Ostrom, Elinor

- 1990 *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- 2007 *Diverse governance arrangements for ecological sustainability*. Palestra proferida na European Society for Ecology (ESEE), Leipzig.

Ostrom, Elinor, Roy Gardner & James Walker

- 1994 *Rules, games, and common-pool resources*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Pinton, Florence & Catherine Aubertin

- 2005 Populations traditionnelles: enquêtes de frontières. Em: Albaladéjo, Christophe & Xavier Arnaud de Sartre (eds.): *L'Amazonie brésilienne et le développement durable. Expériences et enjeux en milieu rural*. Paris: L'Harmattan, 159-178.

Ricketts, Taylor H. Britaldo Soares-Filho, Gustavo A. B. da Fonseca, Daniel Nepstad, Alexander Pfaff, Annie Petsonk, Anthony Anderson, Doug Boucher, Andrea Cattaneo, Marc Conte, Ken Creighton, Lawrence Linden, Claudio Maretti, Paulo Moutinho, Roger Ullman, Ray Victorine

- 2010 Indigenous lands, protected areas, and slowing climate change. *PLoS Biology* 8(3): 1-4.

Schettino, Marco Paulo Fróes & Desider Kremling Gomez

- 2004 *Parecer dos assistentes técnicos do Ministério Público Federal relativo à perícia interdisciplinar determinada pelo Excelentíssimo Senhor Doutor Juiz Federal Substituto da 1ª Vara da Seção Judiciária de Roraima. TI Raposa Serra do Sol. Ação Popular, Processo nº 1999.42.00.000014-7.* <<http://www.socioambiental.org/website/noticias/direitos/analise.pdf>> (01.12.2012).

Schwartzman, Stephan, Adriana Moreira & Daniel Nepstad

- 2000 Rethinking tropical forest conservation: Perils in parks. *Conservation Biology* 14(5): 1351-1357.

Carlos Alberto Marinho Cirino

Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso Yanomami

1. Introdução

Este trabalho se propõe analisar a tentativa de criminalização do “infanticídio” entre os indígenas brasileiros, em especial, os Yanomami. Nosso recorte em termo de etnia justifica-se pela proximidade que temos com o grupo, afora a dimensão que representa os Yanomami no cenário nacional e internacional.

Os elementos motivadores desse nosso objeto de estudo é fruto do acesso que tivemos as discussões veiculadas pela mídia sobre o “infanticídio” entre os indígenas e quase sempre, o povo Yanomami era o foco central dos debates. O interesse cresceu depois da divulgação do projeto de Lei nº 1.507/2007 do deputado federal Henrique Afonso do Partido dos Trabalhadores-PT que tenta disciplinar como homicídio práticas culturais indígenas. O projeto em tela foi denominado de Lei Muwaji, em homenagem ao caso de uma índia Suruwaha que não permitiu o sacrifício de sua filha Iganani, que teria nascido com paralisia cerebral. Outro caso evitado entre os Suruwaha também veio a público, por meio de missionários e ONGs que atuam entre esses índios. A partir daí, desencadeou uma campanha contra o “infanticídio” entre os indígenas por meio de documentários que reproduzem os índios como selvagem, com instinto de crueldade e que ainda estariam numa fase da barbárie. Os Yanomami, por sua vez, nunca deixam de serem citados e apresentados ao mundo dessa forma.

É nesse contexto que tentamos esboçar o nosso trabalho. Realizamos uma pesquisa bibliográfica, buscando encontrar na etnografia clássica brasileira registros sobre a prática do “infanticídio”. Curiosamente, os registros são poucos, mas muitos etnógrafos se diziam surpresos em não encontrar crianças indígenas com problemas físicos. Mapeadas as etnografias, partimos para uma bibliografia mais centrada nos Yanomami e conseguimos, além de situá-los, realizar uma quase etnohistória desse grupo, considerando que a dimensão do nosso trabalho não permitiria uma pesquisa mais exaustiva nesse sentido. No seio da discussão sobre os Yanomami, abordamos a lógica do grupo na prática do interdito de vida dos neonatos.

Tratamos da leitura jurídica e histórica do infanticídio e selecionamos um grupo de doutrinadores do Direito que analisa a tipificação do delito em tela. Como o tema

envolve outros ramos da ciência, buscamos perceber como a medicina legal apreende o fenômeno. Ainda nesta seção do trabalho, promovemos um debate entre o relativismo cultural e o universalismo do Direito.

Por fim, apresentamos o projeto de Lei que gerou toda a discussão. Analisamos ainda um processo de adoção de uma criança indígena e um inquérito policial de um crime de homicídio entre os Yanomami. Nossa leitura no primeiro caso ficou recortada nos elementos de convicção produzidos pelo autor do processo; no segundo, nos quesitos antropológicos. Cumpre ressaltar que nossa pesquisa bibliográfica envolveu também jornais, sites, processos judiciais e, em alguns momentos, recorremos as experiências empíricas, tanto no campo antropológico quanto no jurídico. Boa leitura!

2. O infanticídio na produção etnográfica

Ao tentar elaborar um esboço da produção etnográfica sobre o infanticídio entre os povos indígenas, deparei-me com a dificuldade de localizar na literatura antropológica trabalhos que aprofundassem a discussão em torno do assunto. Tal ausência prende-se a possível privatização da prática entre vários povos ameríndios, portanto, poucos registros nos trabalhos etnográficos clássicos da antropologia. É pertinente observar que a maioria fazia referência a ausência de crianças com problemas físicos, o que sugeria tal prática entre eles. Entre a literatura antropológica clássica brasileira, o trabalho de Fernandes (1989) sobre os Tupinambá aponta algumas situações em que o sacrifício de crianças era praticado. Em uma passagem de sua obra, encontramos uma referência a esse respeito:

Em virtude das noções de parentesco, a situação dos filhos ilegítimos, descendentes de escravos, variava em função do sexo destes. Os que descendiam das uniões de um homem Tupinambá com uma cativa de guerra assumiam status no sistema de relações sociais. Se o prestígio do pai fôsse muito grande, a posição deles podia ser elevada. Os que descendiam das uniões de uma fêmea Tupinambá com um cativo de guerra eram considerados inimigos. Por isso, precisavam ser sacrificados ritualmente e consumidos no repasto cerimonial coletivo. Criavam estas crianças até que podiam ser executadas. Então a mãe oferecia o filho, que era designado como Cunhambira, ao seu parente mais próximo. Este ficava-lhe muito grato pelo oferecimento, pois devia encarregar-se da execução da criança, ganhando assim um novo nome. Todos os parentes participavam do repasto cerimonial, inclusive a mãe (Fernandes 1989: 146).

Os Tupinambá elaboravam uma avaliação desigual em termos de participação do pai e da mãe no ato da concepção. Para eles, os pais tinham uma alta relevância neste sentido; a mãe, ao contrário, uma participação um tanto secundária na concepção. O traçado de parentesco pela linha paterna sobre o qual construíam suas genealogias e atribuíam status a cada indivíduo na hierarquia tribal, explicava a execução ritualística

dos filhos de prisioneiros com mulheres Tupinambá. Para Fernandes, a integração do indivíduo ao grupo dependia de dois elementos: o reconhecimento da paternidade e a adoção, esta última associada à couvade e algumas ofertas simbólicas, assim como o sucesso de pai e filho nos ritos de nascimento. Quando um desses dois elementos falhava, a criança era sacrificada (Fernandes 1989: 160).

Métraux (1979) faz referência aos Chiriguano que praticavam o infanticídio dos neonatos que tinham má formação e levanta a hipótese que tal costume existia entre os Tupis do trato costeiro, pois “os antigos viajantes, em geral, mostraram-se surpresos com a ausência, entre os índios, de formação de nascença” (Métraux 1979: 96).

Oliveira Filho (1988), analisando o relacionamento dos órgãos de assistência aos índios (SPI e Funai)¹ e a etnia Ticuna, faz uma referência à prática do infanticídio entre esse grupo:

Tradicionalmente o infanticídio está associado à infração das regras de casamento. Quando de uma união irregular ou incestuosa sobrevem uma criança, a mãe pode praticar o infanticídio, enterrando vivo o recém-nascido, ou forçar um aborto (Oliveira Filho 1988: 143).

Estudando o sistema de casamento e separação entre os índios Kadiwéu,² na década de 70, Ribeiro (1980) registra que o nascimento de um filho, algumas vezes, é um dos motivos para separação, em razão da mulher que espera uma criança ter a obrigação de dormir separada do marido, abstendo-se de relações sexuais com o mesmo dois meses antes do nascimento e um ano depois do fato. Essa prática, quando não cumprida, provavelmente era um dos motivos do aborto e do infanticídio.

Junqueira (1979), por sua vez, na segunda metade dos anos 60, também registra a prática do infanticídio entre os índios Kamaiurá.³ A antropóloga, quando analisa o abortamento entre esse grupo, legitimado a partir de situações sociais que garantem o *status* da própria mulher nessa sociedade, cita o infanticídio, enquanto uma dessas formas. Mas deixemos que autora fale:

As mulheres sem marido ou cujo marido tenha estado ausente por um período longo de tempo recorrem a práticas abortivas. O padrão de liberdade sexual extra-conjugal pode ocasionar concepção indesejável, que é portanto interrompida. Observa-se que o infanticídio, como forma eticamente aceita de impedir a sobrevivência do recém-nascido, justifica-se no caso do nascimento de gêmeos, de crianças defeituosas e, eventualmente, nas situações de status análogas às que levam ao aborto provocado (Junqueira 1979: 33).

1 Serviço de Proteção ao Índio e Fundação Nacional do Índio.

2 Etnia indígena da família linguística Guaikurú, situada no Mato Grosso do Sul, população estimada em 1.629 índios, segundo dados da Funasa de 2006.

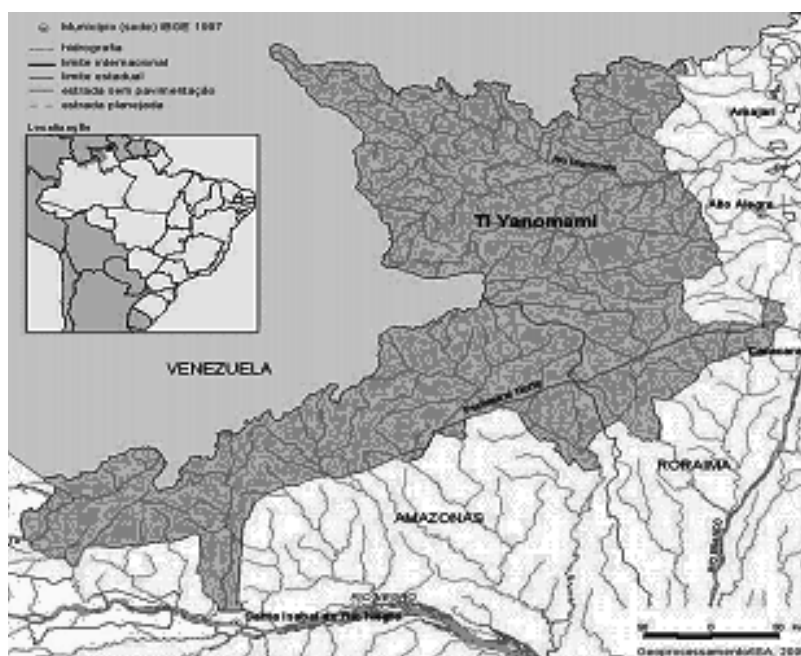
3 Etnia indígena da família Tupi-Guarani, situada no Mato Grosso, população estimada em 492 índios, segundo dados da Funasa de 2006.

A antropóloga Betty Mindlin (2006) publicou, recentemente, um conjunto de anotações de campo das viagens que empreendeu ao povo Suruí Paiter de Rondônia, entre 1979 e 1983. É possível localizar um relato na obra em que uma índia Suruí consegue impedir o infanticídio de uma das filhas gêmeas, demonstrando que, na época, já era possível os próprios índios tomarem decisões sobre as suas normas morais, éticas e jurídicas, sem, necessariamente uma intervenção brusca estatal ou missionária. Doxiamad esperava o primeiro filho e nos últimos meses de gestação percebeu que se tratava de gêmeos. Desesperada, se questionava sobre o isolamento na primeira menstruação e, logo em seguida o casamento com *ampari* da Bagamari. Ela não havia namorado antes e nem tinha irmão, pois um incesto seria uma causa dessa maldição. Sabia que seria acusada de criminosa e que traria mal a todo o seu povo. Doxiamad, então lembrou de um sonho em que sentira um corpo do seu lado, de um índio estrangeiro, de pele escura e sem portar um estajo peniano que a abraçou com ternura e ela deixou-se envolver. Ele teria vindo num sonho e não havia como lutar contra ele. A partir daqui, opto em transcrever essa passagem, tratando-se de um diário, não quero empobrecer a narrativa:

Então era isso! Ia ter filhos de paixão, de almas, estava infringindo as leis do povo! Os filhos que tinha na barriga eram ‘misturados’, amapari de Bagamari e de sombras dos mortos! Doxiamad escondeu seu pavor, com um restante de esperança de estar enganada. Mas via os movimentos no ventre, já imaginava duas crianças se enlaçando ou se engalfinhando. E gostava dela, e como! Queria os nenês. Os seios escorriam leite. Chegou o momento do nascimento, de ‘cair’ a criança, e Doxiamad foi levada para o tapiri de palha de isolamento, com a mãe e alguns parentes ajudando. [...] O parto foi fácil: ‘caiu’ uma menininha perfeita, cabeluda, mal ela se levantou da rede e se agachou. E a placenta não saía, estava óbvio que outra criança vinha vindo! Os parentes deram exclamações de horror, e mais gente chegou. O marido, ao lado de fora, ficou sabendo, encolhido de desespero. Nasceu uma segunda menininha, igualzinha à primeira. A avó, mãe de Doxiamad, aproximou-se da segunda bebezinha e, com choros e lamentações cantadas, anunciou que ia sufocá-la, que sua neta ia ser enterrada fora da casinha, para evitar doenças para o povo. Algum crime ou feitiçaria devia ter acontecido. Doxiamad, ainda exausta de todo o esforço de parir, esqueceu o cansaço. Deu um salto da rede, como uma onça depois de dar cria, e agarrou as duas nenezinhas ainda ensangüentadas: – Nada fiz de errado, e o único homem que quero é omisoa, meu tio materno, meu marido! Um dia uma aparição, paixão, alma dos mortos, entrou na minha rede durante o sonho. Só pode ser isso. E não vou deixar ninguém matar as minhas filhas, antes morro eu. Tenho penas delas. Todos foram saindo em silêncio, fingindo não ter visto nada anormal, assustados e espantados com a ferocidade da jovem mãe. Afinal, tratava-se de menininhas, e era agradável saber que ficariam mais ricos de mulheres... embora essa fosse uma alegria inconfessável. Doxiamad desobedeceu os antigos costumes de matar os gêmeos, ou um deles. Sabia que não cometera incesto. Enfrentou a comunidade; sua rebeldia e coragem, nesse caso único, dobraram as leis (Mindlin 2006: 135).

3. Os Yanomami: situação e alguns elementos culturais

Conforme dados do Banco de Dados do Programa Povos Indígenas no Brasil – Instituto Socioambiental – de agosto de 2006 estima-se uma população de 15.682 índios Yanomami no Brasil, dados coletados na Fundação Nacional de Saúde – Funasa. Os Yanomami estão situados nos limítrofes do Brasil (RR/AM) e República Bolivariana da Venezuela. Na há dados mais atuais da população do grupo no lado venezuelano. As últimas informações a esse respeito datam do ano de 1992, estimada em 15.193 índios. Os Yanomami estão subdivididos em quatro grupos linguísticos: Yanomami, Yanomam, Sanumá e Ninam.



Mapa. Instituto socioambiental (ISA) (2006).

A terra indígena Yanomami no Brasil está compreendida entre a grande região montanhosa do Maciço das Guianas, divisor de águas entre as bacias dos rios Orinoco e Amazonas (Ministério da Saúde 1991). No Brasil, os Yanomami estão espalhados numa terra contínua de 9.664.975 hectares homologada em 25 de maio de 1992.

Até o final dos anos 70, os índios Yanomami não tinham experimentado o contato intenso de invasores em seus territórios. A intensificação do contato se processou

com a construção da rodovia Perimetral Norte, ente 1973 e 1976, “que cortou a parte meridional do território indígena, numa extensão de mais de 200 quilômetros, desde a interseção com a BR-174 (Manaus – Caracará) até uns poucos quilômetros Amazonas adentro” (Ministério da Saúde 1991: 12). Foi, justamente, nesse período que cresceu o número de garimpeiros invadindo a Serra de Surucucus, coração do território Yanomami, em busca de cassiterita.

Logo em seguida, os garimpeiros foram retirados da área, mas retornaram a partir de 1980, desta vez em busca de ouro. Nos anos que se seguiram, a situação dos Yanomami apresentava-se extremamente crítica com o aumento de garimpeiros que retornavam a área, utilizando os campos de pouso das missões religiosas e da Força Aérea Brasileira. No ano de 1989, o número de garimpeiros era estimado em 50.000 espalhados por toda a região central das terras Yanomami no Brasil. As invasões sucessivas e as práticas rudimentares do garimpo deixaram um rastro devastador para os Yanomami, tais como: doenças contagiosas, malária, sarampo, coqueluche, doenças sexualmente transmissíveis, leishmaniose e tantas outras.

No início de 90, tivemos a operação de retirada de garimpeiros da área, operação denominada “Selva Livre e Plano de Sanitário de Emergência Yanomami”. Como já nos reportamos anteriormente, a presença constante de garimpeiros na TI Yanomami provocou impacto, tanto do ponto vista social quanto ambiental. A invasão maciça de garimpeiros dentro nos territórios indígenas, no período “boom do ouro”, chamou a atenção da imprensa mundial, em razão da ameaça a não reprodução das culturas indígenas.⁴

As epidemias decorrentes desse processo provocaram um alarmante desequilíbrio na população, comprometendo a reprodução física e cultural do grupo. Os registros de massacre contra os Yanomami, eliminação da caça pelo fluxo constante de indivíduos, fluxos de aviões, máquinas e a extinção e contaminação dos peixes pelo assoreamento dos rios e uso de mercúrio era uma constante nos meios de comunicação. A forma desastrosa desse contato gerou uma dependência irreversível dos Yanomami em relação aos não índios, principalmente na área de saúde e, recentemente, provocando demandas de uma assistência jurídico-antropológica, quando da aplicação de dispositivos jurídicos codificados que vão colidir com as práticas tradicionais indígenas, assegurados pela própria constituição de 1988 e por outros dispositivos infraconstitucionais.

Albert (1997: 75), por sua vez, faz alusão ao processo de empobrecimento nutricional dos Yanomami em decorrência de uma invasão da atividade de garimpagem:

4 Aumento significativo da mortalidade indígena provocada por epidemias trazidas pelo contato com garimpeiros.

este processo [...] já muito sério em si, é consideravelmente agravado tanto pela degradação do ambiente (desmatamento, escavações, poluições, caça indiscriminada etc.) quanto pela perturbação das atividades de subsistências provocada pelas doenças que assolam constantemente a população.

Em relação à cultura Yanomami, Laudato (1998: 166), analisando o funcionamento da Justiça Yanomami, descreve os castigos aplicados para punir. Segundo ele, os castigos são aplicados segundo o tamanho dos delitos, tais como: homicidas, mentirosos, avarentos, adultério, entre outros. Eles têm um caráter educativo e servem para ensiná-los a serem agressivos e não terem medo da dor. Quando os delitos têm um caráter mais social, se aplica a justiça pública, executada na praça do xabono.

Este é o caso dos castigos para o delito das infidelidades matrimoniais, segundo ainda Laudato, quando o marido pega em flagrante a esposa com outro homem. Ele descreve um desse embate:

Na hora, provoca a luta com nabruxi e, quem é mais forte e preparado, mais vezes vai acertar na coroa do rival imprudente e feroso, até abatê-lo, sem matá-lo, no chão. Se algum dos familiares tomar o lugar do eliminado, a luta prossegue até várias cabeças, de um lado e do outro, ficarem sangrando. Quando a justiça estiver bem distribuída e as cabeças feridas dos lutadores, a luta pára (Laudato 1998: 168).

Terminada a luta, os feridos se recolhem nas redes, as mulheres que antes torciam, incitando os seus a espancarem os adversários iniciam um lamento acompanhado de choros e gritos e, aos poucos, tudo vai voltando à normalidade. Não obstante a suposta “violência”, os Yanomami têm no código moral um imperativo de não matar, conclui o autor.

Analisando a vida de casado dos Sunamá, Ramos (1990) registra que durante as crises conjugais, marido e mulher brigam de uma forma que a antropóloga assemelha a um verdadeiro duelo. Geralmente, tais conflitos têm origem no fenômeno da infidelidade: “As relações extraconjugais são frequentes e desencadeiam muitas crises conjugais, em que tanto os homens quanto às mulheres sofrem as conseqüências da infidelidade” (Ramos 1990: 153). Continuando, afirma que no caso da infidelidade ser praticada pela mulher, ela é punida pelo marido, contudo, quem se enfrenta num verdadeiro duelo é o amante, que ao admitir a culpa “se deixa bater sem reagir” (Ramos 1990: 153).

No ano de 2000, fui intimado, juntamente com o antropólogo Erwin Frank, pela Justiça Federal de 1ª Instância – 2ª Vara de Roraima – para atuar como perito para elaborar um laudo antropológico, com a finalidade de instruir os autos do Inquérito Policial movido contra o indígena Soreoce Yanomamy, segundo os autos, maior de 22 anos pelo fato de haver matado, a golpes de faca, a esposa, em virtude do cometimento

de adultério.⁵ Conforme depoimento do réu, o casal se encontrava em Boa Vista, na Casa do Índio para tratamento de saúde, sendo a segunda vez que vinha para a cidade e não tinha o domínio da língua portuguesa.⁶ Segue o depoimento:

Que matou sua mulher porque a viu fazendo sexo com um índio salomã (subgrupo yanomami); Que já tinha observado, há alguns dias, que sua mulher e o outro índio cujo nome não sabe informar estavam juntos, sendo que apenas hoje os vira fazendo sexo, não tendo agüentado ver tal cena, não resistiu ao impulso de se vingar dos dois, apesar de não conseguir atingir o outro índio porque ele conseguiu fugir; [...]; Que não tinha ingerido cachaça ou caxiri, nem qualquer outro tipo de droga, enfim, estava bem; [...] Que se ele voltar para a maloca em que ele vivia, acredita que nada vai lhe acontecer, porque sua mulher o traiu e mereceu ser morta, portanto, os outros yanomamys vão entender a sua posição (sic!).

O caso será retomado, em outra seção, momento em que analisaremos o teor dos quesitos antropológicos formulados pelos operadores do direito.

4. O infanticídio entre os Yanomami

Quanto ao nascituro Yanomami, quando é chegado o momento do nascimento, a mulher vai para um lugar mais distante, aproximadamente 100 m da casa, no meio da floresta e acorada tem seu filho. Geralmente, o parto é assistido pela mãe ou irmã mais velha. Quando a índia Yanomami já teve vários filhos, realiza o parto sozinha. Geralmente, os homens consideram o parto um acontecimento exclusivo da mulher. Quando há assistência de outras mulheres durante o parto, essas esfregam a barriga da parturiente e colocam folhas no chão para receber o neonato. O cordão umbilical é cortado com uma casca de taboca e a mãe ou ajudante aperta, com os dedos, até o sangue coagular. A placenta é embrulhada em folhas e pendurada numa árvore ou deixada no chão. Dentro os tabus da sociedade Yanomami, temos o interdito de que o nascimento entre os filhos deve obedecer a um intervalo de pelos menos quatro anos, quando a mãe não tiver mais amamentando (Chirone 1988).

Ramos (1990: 154) também faz referência a essas normas de procriação que colocaria limites a disponibilidade sexual de mulheres Yanomami:

Especialmente durante a amamentação, cria-se como que um limbo sexual para elas, o que representa uma forma de proteger o bebê, evitando que a mãe engravide prematuramente e arrisque o bem-estar do filho que ainda depende de leite materno. Para não se ter em casa uma criança desnutrida ou compulsivamente chorona, wocosibĩ, por ter sido desmamada

5 Ver processo no 2000.870-1 – Inquérito Policial. Por se tratar de um menor, índia Yanomami, por questões éticas, resguardará o nome da vítima. A idade do autor é imprecisa.

6 O depoimento traduzido por uma funcionária aposentada da Funai que falava Yanomami, comprovada conforme o art. 342 do CP.

antes do tempo devido a um novo bebê, é imperativo que os pais se abstenham de relações sexuais.

Quando acontece uma gravidez indesejada, a mãe provoca o aborto com uma erva cultivada nas roças. Assim o aborto é praticado para espaçar o parto, quando não resolvido, emprega-se a prática do infanticídio. Também emprega-se quando a criança não desejada, fruto de uma relação não aceita ou quando a expectativa é por um filho do sexo masculino. Outra situação que explica a prática é quando a criança tem um defeito físico ou quando de gêmeos, geralmente sobrevive à criança do sexo masculino (Chirone 1988).

Laudato (1998) faz uma breve referência em seu livro sobre a prática do infanticídio entre os Yanomami. O autor confessa não entender o fenômeno e a dificuldade em aceitar esse costume entre os índios em foco. Padre Salesiano, nasceu na Itália e veio para o Brasil em 1972, especificamente para lecionar na Universidade Federal do Amazonas e, em 1978, se junta a Missão Maruíá e passa a desenvolver um trabalho de evangelização entre o grupo.

Mesmo considerado uma das maiores autoridades sobre o povo Yanomami, segundo informações bibliográficas do autor contidas na obra supra citada, Laudato não consegue superar a postura etnocêntrica diante do “Outro”. Em nota de rodapé refere-se à prática como “cruel, desumana e injustificável forma de controle da natalidade” (Laudato 1998: 131). Mas, vejamos o que diz sobre o infanticídio entre os Yanomami:

Quando a criança nasce com defeito físico, imediatamente observável, é a mãe mesma que pratica a sua supressão. Em caso de gêmeos, é eliminado sempre, pela mesma mãe, o mais fraco [...]. Quando as crianças são do sexo diferente, igualmente sadias, é a menina a ser sacrificada. Este procedimento se explica pela dura luta pela sobrevivência, que o grupo enfrenta, cotidianamente. O indivíduo deformado se torna, para os parentes, um peso insuportável, duríssimo para o resto da vida. No caso de segundo gêmeos, a mãe não tem condições para amamentá-lo e criá-lo.

Lizot (1988) também ressalta a questão da necessidade do espaçamento entre uma gravidez e outra entre os Yanomami. As relações sexuais entre o período de amamentação são interditas. O autor faz referência a um período aproximado de três anos. A consequência da quebra do tabu de uma gravidez fora desse período, resulta na prática do infanticídio. Porém, Lizot faz uma observação de que a frequência do infanticídio é menos do que se acredita. Não obstante às informações de Lizot trazidas à baila e o trabalho ter se tornado um clássico nos Estados Unidos, mais tarde colocar-se-ia em dúvidas alguns dados etnográficos registrados por ele.

5. O olhar histórico/jurídico sobre o infanticídio

O crime de infanticídio está tipificado no Código Penal Brasileiro, consoante art. 123: “Matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após: Pena – detenção, de 2 (dois) a 6 (seis) anos”.

No Código Penal atual, de 1940, percebe-se que não há nenhuma alusão psicológica ao agente, mas apenas a influência fisiológica do estado puerperal. Conforme o autor em discussão, as razões suscitadas postulam um abrandamento da pena. Mas, vejamos as duas vertentes citadas por ele: psicológico e o fisiopsíquico. A primeira coaduna as razões que levam as indígenas de algumas etnias praticarem o infanticídio, mas ignoradas hoje por nossos operadores do direito quer pela dificuldade em transitem em outras áreas do conhecimento ou por uma interpretação engessada diante do nosso ordenamento jurídico, ponto que retornarei adiante.

A segunda situação, nas palavras do autor, um privilégio, que somente será concedido se a morte do filho tiver ocorrida sob a influência do estado puerperal, critério adotado no Código Penal Brasileiro. Analisando a forma de tipificação do delito, Prado (2006) assevera que o termo “logo após” o parto, em geral, implicaria na situação em que a parturiente não teria ingressado na fase de quietação do parto, momento em que se inicia o que ele chama de “instinto” materno. O estado anterior

é conjunto de sintomas fisiológicos que têm início com o parto e findam algum tempo após. [...] É possível que o fenômeno do parto – com suas dores, com a perda de sangue e o esforço muscular que o acompanham – produza na parturiente um estado de perturbação da consciência. De conformidade com a orientação adotada pela legislação penal brasileira é esse estado, puerperal que fundamenta o infanticídio, enquanto homicídio privilegiado (*delictum exceptum*) (Prado 2006: 99).

Damásio de Jesus (1997) aponta três critérios na conceituação legislativa do infanticídio: o psicológico, revogado pelo Código Penal de 1969, o fisiopsicológico em vigor e o misto que se configurou como um anteprojetado do jurista Nélson Hungria no final da década de 60. Menciona, ainda, o jurista que o objeto jurídico desse delito é a própria vida. O delito é cometido pela mãe durante ou após o parto (Jesus 1997: 106). Sobre o estado puerperal, Damásio de Jesus destaca que em circunstância do parto, devido à convulsão e emoção causada pelo choque físico, a parturiente pode sofrer perturbações de sua saúde mental. É nesta situação em que há uma relação “de causalidade entre a morte do nascente ou neonato e o estado puerperal” que podemos falar em infanticídio (Jesus 1997: 107). Conclui o jurista afirmando que, se o estado puerperal não causa nenhum distúrbio psicológico na parturiente, assim mesmo ela chegando a matar o próprio filho, pratica crime de homicídio. Capez (2006) caminha na mesma linha de raciocínio sobre o delito em tela, mas acrescenta considerações maiores sobre o estado puerperal, senão vejamos:

[...] contudo nem sempre o fenômeno do parto produz transtornos psíquicos na mulher, de forma que não é uma regra a relação causal entre ambos. Por vezes, a mulher mata o próprio filho nesse período sem que tenha qualquer deficiência psíquica produzida pelo puerpério, o que pode no caso configurar não o *privilegium legal*, mas o delito de homicídio, caracterizado pela frieza e perversidade. Assim, o tão-só fato de a genitora estar no período de parto ou logo após não gera uma presunção legal absoluta de que ela esteja sofrendo de transtornos psíquicos gerados pelo estado puerperal, pois, via de regra, o parto não gera tais desequilíbrios.

Grego (2008), por sua vez, analisa o objeto em tela a partir do conceito médico de puerpério e (*apud* Rezende), esclarece:

Puerpério, sobreparto ou pós-parto, é o período cronologicamente variável, de âmbito impreciso, durante o qual se desenrolam todas as manifestações involutivas e de recuperação da genitália materna havidas após o parto. Há, contemporaneamente, importantes modificações gerais, que perduram até o retorno do organismo às condições vigentes antes da prenhez. A relevância e a extensão desses processos são proporcionais ao vulto das transformações gestativas experimentadas, isto é, diretamente subordinadas à duração da gravidez (Grego 2008: 218).

Continuando o jurista, esclarece que o Código Penal requer, de forma objetiva, nada mais é do que o estado puerperal da parturiente. Em outras palavras, que atue influenciada pelo estado puerperal. Neste sentido, o critério adotado foi a conjugação do biológico, físico com o critério psicológico, assim, denominado de fisiopsíquico ou biopsíquico. Ele classifica esse estado em três níveis: mínimo, médio e máximo. No estado mínimo o agente não atua influenciado por ele, portanto, responde por delito de homicídio. No estado máximo, o agente deverá ser tratado como inimputável, afastando assim a culpabilidade e, conseqüentemente, a infração penal. O nosso Código Penal teria adotado o nível intermediário, ou seja, o estado puerperal considerado de grau médio e que caracteriza, no caso, o delito de infanticídio.

Costa Junior (2007), analisando o elemento subjetivo do delito, assevera que a norma só previu a modalidade dolosa do infanticídio, ou seja, vontade de causar a morte do filho nascente ou neonato, portanto, o dolo previsto é o direto ou eventual. Vale ressaltar a observação do jurista sobre o entendimento de parte da jurisprudência de que a influência do estado puerperal na conduta do agente é presumida.⁷

O entendimento do ponto de vista da Medicina Legal da *influência do estado puerperal* concentra-se na ocorrência em gestantes aparentemente normais, tanto do ponto

7 Conjetura, juízo antecipado e provisório; aquilo que se presume. Conclusão que o juiz tira de fatos acessórios para afirmar a verdade de fatos que se quer provar; ver Guimarães (s.d.).

de vista físico quanto mental que, por diversos motivos,⁸ determinam o enfraquecimento “da vontade, obnubilação da consciência, podendo os sofrimentos físicos e morais acarretados pela *délivrance* levá-las a ocisar o próprio filho, durante ou logo após a mesma” (Croce & Croce Junior 2009: 554).

Em outro passo, se contrapondo a essa situação pressupõe que o fato não ocorra em gestantes de vida mental sadia, casadas e felizes e que, em geral, dão a luz cercadas de amor, apoio moral por parte do esposo e da família. E conclui dizendo que não é o parto, biologicamente falando, que leva ao cometimento do infanticídio, mas o conflito social grave em que se encontra ao dar a luz.

França (2008) coaduna a tese de que o estado puerperal tem uma conotação ambígua e que tem sido severamente criticado pelos médicos, alguns chegam a considerar uma ficção jurídica no sentido de justificar uma benignidade de tratamento e afirmam que a causa principal, no caso em tela, seria a pressão social exercida pela mulher diante de uma gravidez indesejada. Diz desconhecer que haja qualquer elemento psicofísico capaz de fornecer à perícia indícios consistentes que o motivo que levou a esse tipo de delito seja por uma alteração chamada estado puerperal.

Vê-se que os profissionais da medicina rejeitam a forma como o legislador tipificou o crime de infanticídio e clamam por uma mudança no código penal. Para eles a causa é meramente de ordem social e não biológica.

Neste diapasão, não poderíamos cominar a prática do sacrifício de neonatos por mães indígenas como infanticídio, considerando que as razões são de cunho cultural, como enumeramos em seção anterior do trabalho, e, portanto, estariam centradas em aspectos cosmológicos que permeiam o universo cultural dos agentes. Retomo essa discussão na parte final do artigo.

6. Os Yanomami sob a visão: antropológica, religiosa e jurídica

Nas últimas décadas, assistimos uma campanha na mídia criminalizando a prática do “infanticídio”⁹ de algumas etnias indígenas e, em especial, os Yanomami. No entanto, os Yanomami já tinham despertado curiosidade fora do *métier* antropológico no final dos anos 60, com a publicação do livro “Yanomamö: The fierce people” do antropólogo Napoleon A. Chagnon em que foram apresentados ao mundo como índios selvagens do sul da Venezuela. Dez anos mais tarde é a vez de Jacques Lizot, já citado neste trabalho, retratar os Yanomami como ferozes, pervertidos e sem religião. Os dois

8 Stress decorrente de “desajustamentos sociais, dificuldades da vida conjugal e econômica, recusa neurótica da maternidade, indesejada gravidez na viúva e na casa com homem estéril, ou o ainda aviltante inerente à mãe solteira”, entre outros; ver França (2008).

9 A partir deste momento, haja vista a observação que fiz no final da seção anterior, usarei aspas, quando em referência a sacrifício de neonatos indígenas.

antropológicos provocaram indignação no meio acadêmico, diante da postura que tiveram ao estudar os Yanomami.¹⁰

Lizot (1988: 15), numa passagem do livro de sua autoria, relata a fúria de uma Yanomami que ao descobrir que sua cadela havia comido os filhotes recém nascidos coloca uma brasa na vagina da mesma e ele narra: “uivos de dor, carne queimada, espalhando um cheiro horrível [...] – A vagina dela está cozida!” Lizot descreve as crianças Yanomami como pervertida e adeptas da sodomia. Diz que era comum o irmão “comer o ânus” do irmão mais novo (Lizot 1988: 35). Em outro passo afirma “Raros são os Yanomami que, pelo menos uma vez na vida, não ‘comeram a vagina’ de uma parente proibida, ‘irmã’, ‘sogra’ ou ‘mãe’” (Lizot 1988: 56). Os rituais fúnebres são descritos como macabros pelo autor. Mais tarde Lizot seria acusado de ter abusado sexualmente de crianças Yanomami.

No início da presente década, as duas obras retornam à mídia, por meio do livro “Darkness in El Dorado” do jornalista americano Patrick Tierney (Tierney 2000). O livro foi resultado de onze anos de pesquisa e faz graves acusações de falta de ética ao antropólogo Napoleon Chagnon,¹¹ ao geneticista James Neel¹² e ao antropólogo Jacques Lizot. Segundo Arantes e Pereira Júnior (2001: 56) os

três são criticados pelo trabalho com os índios ianomâmis da Venezuela, nos anos 60 e 70. São denúncias de falsificações em filmes apresentados como ‘documentários verídicos’, manipulação de dados, abuso sexual e envolvimento com criminosos para entrar nas reservas indígenas.

Chagnon e Neel são acusados de terem coordenados uma campanha de vacinação entre os Yanomami e teria utilizado uma droga contra indicada chamada de Edmonston B que, por sua vez, são conhecidas pelas reações violentas que produzem. A vacina tinha como objetivo imunizar os índios, mas teria causado sarampo. Eles queriam provar uma teoria de que os homens “ferozes” são resistentes às doenças (Arantes & Pereira Júnior 2001: 60). O debate ganha proporções internacionais e os especialistas são categóricos em afirmar que livro de Tierney tanto levanta críticas justas quanto descabidas. Uma acusação grave pesa sobre a simulação de um crânio esmagado. Vamos reproduzir um trecho do artigo publicado na *Revista Galileu*:

Tierney diz, por exemplo, que não passaram de encenações os documentários feitos por Chagnon em parceria com o cineasta Timothy Asch entre os ianomâmis. Nos filmes, os índios são retratados como um povo brutal, sempre envolvidos em guerras e matanças. Mas

10 É indispensável a leitura da crítica da antropóloga brasileira Alcida Rita Ramos aos antropólogos na parte final do livro “Memórias Sunumá”, já citado nesta monografia.

11 Professor da Universidade da Califórnia em Santa Bárbara.

12 Membro da Comissão de Energia Atômica dos EUA. Neel faleceu em 2000.

o jornalista cita uma entrevista feita com o cineasta em que afirma ter Chagnon gravado apenas o que parecia corroborar as suas teorias. A maior parte das batalhas foi forjada ou provocadas pelo antropólogo. No momento mais impressionante do premiado documentário *Ax Fight*, de 1971, ouve-se o ruído de um crânio esmagado por uma machadinha, Chagnon diz que a pancada deixara uma jovem inconsciente. Mas Asch admitiu que ele próprio havia produzido o som, num estúdio americano, esmagando uma melancia (Aran-tes & Pereira Júnior 2001: 61).

Em relação ao livro de Lizot, o jornalista afirma que ele fez da sexualidade dos Yanomami algo sem limite. Por sua vez, acusa o antropólogo de ter mantido a custa de presentes um harém de garotos índios (Tierney 2000: 66). Numa das passagens do livro, Tierney afirma:

According to Lizot, there was no shame and blame for any kind of sexuality, even animal intercourse. Children practiced sodomy and bestiality as training for adult mating. In Lizot's world, the Yanomami were also ingenious masturbators. They used everything from holes in the ground to tree stumps and dead animals (Tierney 2000: 133).

Assim foi e são apresentados ao mundo os Yanomami.

Nos últimos anos, assistimos uma campanha impetrada por profissionais do Direito e religiosos, disponibilizando artigos, em páginas da internet condenando a prática do “infanticídio” indígena. Todos se autodenominam defensores dos Direitos Humanos. Geralmente, citam o art. 227 da Constituição Brasileira, o Estatuto da Criança e do Adolescente, o Código Civil Brasileiro, mas não fazem referência aos artigos que garantem direitos aos indígenas na própria Constituição e nem a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovado em 13 de setembro de 2007, em que o Brasil foi signatário.

Podemos supor, sem embargo, um conflito entre os direitos fundamentais e os costumes indígenas assegurados na própria constituição. Retomarei essa questão adiante. No momento, quero apenas demonstrar o discurso religioso e o político no caso em tela. Apontarei outro momento histórico em que o “infanticídio” indígena entra num debate a nível nacional e internacional. O caso “Hakani” que foi tema do documentário do cineasta norte americano David Cunningham, sobre o infanticídio indígena no Brasil e o caso da índia Muwaji que gerou o projeto de Lei nº 1.057/07 do deputado Henrique Afonso do PT do Acre. O projeto de Lei foi denominado pelo autor de “Lei Muwaji” em homenagem ao caso.¹³ O primeiro é o caso da indígena Hakani da etnia Suruwaha.¹⁴ Passado dois anos de seu nas-

13 Ver <<http://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2009/04/16/ult5772u3629.jhtm>> (19.11.2009).

14 Povo do grupo linguístico Arawá, situado do estado do Amazonas, também denominados com outros nomes ou grafias, como Sorowaha e Zuruaha. Em tempos idos, os Suruwaha tiveram seus ter-

cimento ocorrido em 1995, se verificou que a criança indígena não se desenvolvia como as demais e o grupo começou a pressionar os pais para sacrificá-la. Contrários a pressão, cometeram o suicídio. A pressão passou a ser dirigida para o irmão velho de Hakani que devia assumir essa missão, segundo os códigos culturais do grupo. Ele a enterrou numa cova rasa, mas logo foi retirada pelo avô que, arrependido pela violação das normas, tentou matar Hakani com uma flecha que lhe atingiu apenas o braço esquerdo. Não logrando êxito, também tentou o suicídio ingerindo uma substância venenosa. Hakani sobreviveu e depois de três anos foi entregue, por um dos irmãos, a um casal de missionários.¹⁵ Os artigos colocados para consulta nos sites da internet não fazem alusão à cultura dos Suruwaha. Todos eles narram o fato descontextualizado da cultura do grupo.

A história do povo Suruwaha é marcada pela violência do contato que quase os levaram a extinção. Mas, afinal quem criminalizar pelas chacinas promovidas pelos não índios contra esse povo ao longo de sua história? Quem criminalizar pelo contato irresponsável que levaram os Suruwaha a praticarem o suicídio em grandes proporções? A onde estava o Estado? Os operadores do direito e os políticos? Onde estavam os defensores dos Direitos Humanos que agora querem criminalizar os Suruwaha pela prática do “infanticídio”? Quem vai responder pelo crime de Genocídio praticado contra esse povo?

Citando Lemkin, Maia (2000) conceitua crime de genocídio como um delito especial que consiste na intenção de destruir intencionalmente grupos humanos diferenciados e podem ser cometido tanto em tempo de paz com em tempo de guerra. O Brasil ratificou e promulgou através do Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952, a Convenção para Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio em 1948, aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU).

ritórios invadidos por extrativistas (seringueiros e madeireiros). Durante muito tempo resistiram ao contato e submissão. Encurralados, tiveram que adentrar em outras áreas depois de vários conflitos com os não índios. Quase foram dizimados e das sete “nações” existentes formaram um só povo depois de inúmeras chacinas. Numa delas foram mortos todos os Pajés e os Suruwaha se viram de uma hora para outra sem poder celebrar suas grande festas, sem poderem mais realizar uma intermediação entre o mundo dos vivos e dos espíritos que habitam a casa do trovão. Sem seus pajés passaram a buscar na morte a fórmula de escapar da “desgraça” de não alcançar o outro mundo – lugar dos ancestrais onde podia viver eternamente. A morte passou a ser desejada, cultivada como um fascínio e o suicídio ingerindo veneno era a única maneira de poderem se reunir com os seus antepassados. Outra opção era envelhecer com a certeza de que nunca chegariam a casa dos mortos, onde habita todos os espíritos e ficar vagando pela floresta. Assim os Suruwaha ficaram conhecidos como “O Povo do Veneno”. Ver produção Cimi, Crocevideo, Ibase video, UBV, 1992

15 Ver <<http://www.conteudo.com.br/providafamilia/infanticidio-indigena>>; 19.11.2009). Em alguns artigos disponíveis na internet o casal, alguns vezes, é identificado como missionários; outras, por linguísticas.

Entre os vários textos localizados na internet, a grande maioria é de autores com formação jurídica. O de Costa¹⁶ busca criar uma comoção no leitor ao narrar o fato. Além de advogado, se autodenomina católico, patriota, assessor parlamentar, militante em defesa da vida desde a concepção até a morte natural e botafoguense. É Secretário Geral da Rede Nacional PROVIDA. O autor se refere ao fato como infanticídio. Caso o sacrifício de Hakani tivesse logrado, não poderíamos cominar como crime de “infanticídio”. Com já vimos, a tipificação do delito é durante o parto ou logo após, sem contar a questão do estado puerperal.

O segundo caso é da indígena Muwaji Suruwahá que impediu que sua filha Iganani fosse sacrificada quando se verificou que ela tinha nascido com paralisia cerebral. Os dois casos geraram a criação da ONG Atini em 2006, pelos linguistas Márcia e Edson Suzuki que adotaram Hakani e que hoje combate a prática do “infanticídio” entre os indígenas do Brasil.¹⁷

O casal lançou um documentário que gerou polêmica, sendo os diretores acusados de o documentário incitar o ódio racial contra os índios brasileiros, como a ONG Survival International, sediada em Londres que se manifestou dessa forma: “A produção mostra cena protagonizada por supostos sobreviventes e parentes encenando pais enterrando viva uma criança deficiente”.¹⁸

O documentário provoca uma série de acusações mútuas entre aqueles que estão a favor da interferência brusca e, aqueles contrários, a uma política intervencionista nestes *modus*. A esse respeito, podemos acessar páginas da internet tais como, a da *Saint Gabriel Communications Intenational* e o internauta vai encontrar: “Você sabia que em várias tribos indígenas no Brasil, crianças recém-nascidas são enterradas vivas, estranguladas, ou simplesmente deixadas na mata para morrer?”, “Você sabia que a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) está de acordo com essa prática nefanda, em nome do respeito à ‘cultura indígena’?”, “Você sabia que o CIMI (Conselho Indigenista Missionário da Igreja Católica) concorda com a atitude da FUNAI e se recusa a ajudar os índios a abandonar tais práticas?”, “[...] A FUNAI e o CIMI ignoram suas vozes e são contra o projeto de lei que visa acabar com o infanticídio”.

É possível ainda, verificar a reprodução de manchete de revistas nacionalmente conhecidas abordando o assunto, como: A *Revista Istoé*, de 20 de fevereiro de 2008, publicou artigo intitulado. “O garoto índio que foi enterrado vivo – Amalé quase foi morto em nome dos costumes indígenas. E a Funai faz vista grossa ao infanticídio de algumas tribos”. “Os rituais de execução consistem em enterrar vivos, afogar ou enfor-

16 <<http://www.conteudo.com.br/providafamilia/infanticidio-indigena>>; 19.11.2009).

17 Ver Infanticídio põe em xeque respeito à tradição indígena. En: *Folha de São Paulo*, A14 brasil, domingo (06.04.2008).

18 Ver <<http://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2009/04/16/ult5772u3629.jhtm>> (19.11.2009).

car os bebês. Geralmente é a própria mãe quem deve executar a criança, embora haja casos em que pode ser auxiliada pelo pajé”. No site também é oferecido o livro eletrônico “Infanticídio indígena: a tragédia silenciada”, que, segundo a sinopse, tem o objetivo de alertar os brasileiros e acabar com essas práticas em nossas tribos indígenas.¹⁹

O texto clama para que os missionários levem o Evangelho aos índios, preguem os dez mandamentos e os libertem das superstições, dos costumes bárbaros e passem a civilizá-los, ao contrário do que faz o Cimi e Funai. Pode-se deduzir que os alvos principais das acusações são as duas instituições, enquanto fomentadores do infanticídio entre os índios. O Cimi estaria pregando uma nova religião, baseada no paganismo, superstição e na barbárie. O que estamos assistindo é um caminho de volta as práticas quinhentistas de alguns segmentos da Igreja Católica, quando do processo de evangelização dos índios pela Companhia de Jesus. Em trabalho anterior, mostro o quanto foi intolerante, etnocida à evangelização dos monges beneditinos na região do Rio Branco, atual estado de Roraima, no início do século passado (Cirino 2009).

Outro aspecto que merece uma alusão é uso de depoimento de especialistas em etnologia indígena sobre o assunto, como o caso do antropólogo Erwin Frank na imprensa escrita e citado de forma truncada, descontextualizado que, propositadamente, insinua que os antropólogos defendem o “infanticídio”. Localizamos, entre eles, o do *WebArtigos.com* com o título “Muwaji: o combate ao infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil” em que numa das seções do texto denominada “o que pensam os antropólogos” cita uma passagem de uma entrevista concedida num jornal local: “Segundo o professor Erwin Frank, ‘esse é o modo de vida deles e não cabe a nós julgá-los com base nos nossos valores. A diferença entre as culturas deve ser respeitada’, defende o antropólogo”.²⁰ A forma como pensam o fenômeno não significa que eles adotem uma postura relativista radical, extrema e que nem condenem direitos universalistas da dignidade humana. O que se busca é uma ponderação, um diálogo intercultural, e não de assimilação forçada, muito menos uma criminalização dessas práticas. É esse o tema da próxima seção.

7. O relativismo cultural e o paradigma universalista do direito

O paradigma do relativismo cultural designa a noção que qualquer comportamento só poderá ser analisado em relação ao lugar que ocupa, ou seja, na própria estrutura específica de determinada cultura. A noção vem sugerir que elementos culturais, principalmente as normas éticas, só podem ser julgados dentro de seus contextos e não a partir de análises comparativas. Com o abandono do pensamento evolucionista no final do

19 <<http://saintgabriel-international.com/infanticidio.htm>> (19.11.2009).

20 Ver *Folha de Boa Vista* – Infanticídio é uma tradição milenar dos Yanomami (10.05.2005).

século XIX, a antropologia passa a conceber o seu objeto de estudo, no caso, ainda as sociedades diferentes, a partir do princípio do contextualismo. Essa nova fase inaugura o momento em que os antropólogos passam a se inserir nas sociedades estudadas, com permanências demoradas. É um momento de emersão do pesquisador com o objeto pesquisado. Estava então estabelecida a base do trabalho de campo com técnica de pesquisa na antropologia. Damatta (1981: 146), num trabalho clássico de um texto direcionado para os neófitos desta ciência, acrescenta que se trata de “um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma área ou região”. O relativismo, no trabalho de campo do antropólogo, vem propor uma busca de informações e compreensão de uma realidade específica cujo controle dos preconceitos e pré-noções seja os elementos fundamentais da técnica da observação. O relativismo cultural é mais uma técnica de observação e de controle da subjetividade, que necessariamente um novo arcabouço teórico na antropologia. Rompe-se a ideia de que não há verdades absolutas, e todo comportamento humano é relativo. Em realidade, esse pensamento já estava posto no próprio historicismo de Hegel e, posteriormente revisto na doutrina que vê nas unidades organismos globais, cujos elementos que a eles estão vinculados só podem viver no próprio conjunto. É, portanto, a relatividade dos valores, diante da unidade histórica a que pertence Abbagnano (1982).

Se essa postura diante do outro tinha um aspecto de extrema tolerância cultural, independente de valores considerados universais, por outro lado, veio romper com o etnocentrismo cunhado pelos colonizadores e que, historicamente, justificava uma intervenção brusca e violenta. Criticada como um relativismo radical que percebe a cultura de forma estática, estagnada, incapaz de perceber a possibilidade de mudanças, o paradigma estudado tem sido acusado de instrumento teórico empregado pelos antropólogos numa possível militância em defesa do “infanticídio” entre as sociedades indígenas, como já nos reportamos anteriormente, por meio de chamariz nos *sites* citados.

O entendimento é outro e compartilha com o método dialógico proposto por Rouanet (1990: 120) que permite um questionamento, uma argumentação diante de condutas sociais que, por ventura, possam estar ferindo valores universalistas. Esse diálogo é processual, comunicativo e não intervencionista na sua expressão mais radical (ver Cirino 1996). Brito (2008) assevera que há um movimento bastante significativo para a construção de um diálogo multicultural entre os povos. No entanto, afirma que por mais importante que possa ser a Declaração Universal dos Direitos Humanos, esse documento está repleto de concepções ocidentais. É necessário um diálogo multicultural para que em nome dos direitos humanos, não se reproduza uma ação

imperialista e etnocêntrica, em que as “regras do jogo são ditadas de cima para baixo”, como quer o nosso deputado com a Lei que penaliza práticas tradicionais indígenas.

Com relação ao Direito, lembro-me de uma passagem do livro de Souza Filho (2009) quando ainda na parte introdutória narra uma experiência que teve com os Macuxi numa assembléia geral dos Tuxauas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol em que, após uns dias à reunião, compreendeu que nossa Constituição não passava de uma coisa em branco acerca dos povos indígenas. A Constituição era uma forma de expressão de “um direito que continuava dominador, que continuava tentando incluir, teórico e formalmente, quem nunca fora incluído e talvez, nem quisesse sê-lo” (Souza Filho 2009: 23). Esse despertar era fruto das observações do Tuxaua Macuxi que foi capaz de perceber que o Estado e o Direito do branco pretendem ser uno, universal e homogêneo. O Direito e o Estado não lograram compreender que a sociedade não é uma, portanto não pode corresponder a um único Direito.

Tive que interromper a construção desse trabalho para realizar uma aula de campo com meus alunos²¹ numa comunidade indígena da Serra da Lua, Roraima. Fomos passar quase dois dias realizando atividades com os alunos do ensino médio da escola indígena daquela aldeia. Num trabalho interativo, realizamos três oficinas com os alunos indígenas, uma delas sobre legislação ambiental. No dia seguinte, tínhamos que apresentar os resultados das oficinas à comunidade numa reunião, após um Ajuri. Durante a apresentação do resultado da oficina “legislação ambiental”, um dos meus alunos falava da tipificação de crimes ambientais. Pedi que usasse uma linguagem menos técnica, pois, com certeza, os indígenas não sabiam o que era tipificação. Outro aluno pediu a palavra e disse que era uma Lei de Proteção Ambiental criada pelos brancos para os brancos, pois os mesmos já tinham destruído tanto o meio ambiente que foi necessário uma norma para punir, o que não era o caso dos indígenas, pois tinha observado no dia anterior à leitura e uso que os índios fazem do meio ambiente, completamente diferente. Ele esperava que os indígenas nunca tivessem a necessidade de criar uma norma dentro da área para combater uma coisa semelhante. Dessa forma também foi criado o nosso Código Penal, o Estatuto da Criança e do Adolescente, entre outras. Em apenas um dia de experiência de campo, o aluno compreendeu o que venho tentando ensinar em um semestre nas minhas aulas de Antropologia do Direito.

Não é nosso interesse elaborarmos uma discussão exaustiva sobre os dois paradigmas que, num primeiro momento, pode parecer balizador do nosso objeto de pesquisa. Vamos direcionar nosso foco, no próximo capítulo, para o projeto de Lei que tenta criminalizar o infanticídio e para os estudos de caso.

21 Alunos já com uma formação universitária e atuando nas devidas áreas do conhecimento: Direito, Engenharia Florestal, Biologia, Veterinária, entre outras.

8. O projeto de Lei nº 1.507/2007

O projeto de Lei do Deputado Henrique Afonso do Partido dos Trabalhadores do Acre, já no seu preâmbulo dispõe sobre o combate a práticas tradicionais novças e a proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, assim como os direitos humanos resguardados na Constituição Federal e nos tratados e convenções internacionais.

O projeto se concentra em criminalizar todas as formas ou lógicas indígenas do sacrifício de neonatos indígenas. Percebe-se uma cominação de homicídio e não de infanticídio, haja vista a impossibilidade de comprovar o estado puerperal da parturiente indígena, juridicamente correto.

Vejam os casos tipificados no projeto de Lei: em casos de falta de um dos genitores; em casos de gestação múltipla; quando os neonatos são portadores de deficiências físicas ou mentais; quando há preferência de gênero; espaçamento de gestação; algum sinal ou marca de nascença que diferenciem dos demais; exceder o número de filhos considerados apropriados para o grupo; considerados de má sorte para a família e o grupo, neonatos desnutridos ou qualquer outra crença que leve ao óbito intencional; abuso sexual, maus tratos e todas as outras agressões à integridade físico-psíquica de crianças e genitores, em razão de manifestações culturais.

No caso dos Yanomami, dentro da lógica de um ambiente de floresta em que o grupo tinha ou tem que se deslocar temporariamente, as atividades produtivas sob a responsabilidade da mulher, indispensáveis para manutenção/reprodução do grupo, agregando a crença de que a mãe não teria leite suficiente para alimentar as duas crianças, o sacrifício é socialmente aceito.

Nesta sociedade, o cuidado de filhos gêmeos torna-se impossível e a mãe tem de abrir mão de um dos neonatos. Dentro dessa mesma lógica, justificava-se o sacrifício de crianças portadoras de deficiências físicas, assim como crianças nascidas num intervalo de tempo relativamente curto. Como mantê-las sem colocar em risco a existência dos demais. Em outros grupos, podemos agregar questões de ordem mais cosmológicas em que o não sacrifício, como o caso de crianças com problemas físicos e mentais, provocaria infortúnios das mais diversas ordens. Esse interdito de vida é algo privado, não precisa ser anunciado, há um consenso do grupo sobre o que deve acontecer com o neonato. O interdito, portanto, é uma norma social.

Holanda (2008) elabora uma discussão brilhante sobre o “infanticídio indígena” e aqui peço empréstimo às noções de pessoa da autora:

manter-se na morada moralmente humana é um trabalho diário, que depende da movimentação contínua dos corpos e do respeito às regras que elaboram o social. A criança que nasce só se iniciará nesta empreitada após receber um nome, condicionando assim sua pertença à humanidade” (Holanda 2008: 26).

Em outro passo, acrescenta:

Um recém nascido só será feito humano por meio de um assemelhamento corporal próprio da parentela em contraposição a uma gama de não-humanos. E é o constante diálogo com entidades não-humanas, pela diferenciação, que o parentesco não emerge só do domínio intra-étnico, mas das demais relações – o que inclui o domínio dos mortos e dos sobrenaturais, tão presentes no cotidiano (Holanda 2008: 40).

É assim que na cultura indígena podemos estabelecer a noção de vida, que só se efetiva num processo de interação com o social. Não há vida, para esses povos, antes dos rituais de inserção no grupo.

9. Elementos de convicção em processos judiciais: estudo de caso

Analisando a petição encaminhada a juíza de Direito da Vara da Infância e Juventude da Comarca de Boa Vista/RR interpondo a Ação de Adoção de uma menor Yanomami de um ano de idade, predeu-me a atenção os elementos de convicção empregados pelo advogado da autora da ação. Dos fatos, o operador do direito faz alusão a menor fazer parte da estatística desumana e cruel de crianças rejeitadas por comunidades indígenas e, que é cada “vez mais corriqueiros relatos de infanticídio praticado por membros da comunidade por alguma transgressão à cultura local”. Não localizei nos autos do processo algum documento que comprove dados estatísticos a esse respeito e nem as circunstâncias que teriam levado os maus tratos à criança, assim, como o abandono pelos pais biológicos. Sabemos que muitas etnias abandonaram gradativamente a prática do sacrifício de neonatos. O contato estabelecido e a própria dinâmica cultural favoreceu o empréstimo de outros valores relacionados com a noção de vida. Como já demonstrei anteriormente, não podemos cominar como infanticídio o interdito de neonatos Yanomami, como querem parecer os operadores do direito.

Na sentença favorável de Guarda e Responsabilidade com pedido liminar concedido numa primeira fase, o respaldo jurídico da aplicação da norma foi extremamente jurídica, respaldada na Lei nº 8.069 – Estatuto da Criança e do Adolescente. No caso em tela, considerando que se tratava de uma ação de adoção que envolvia agentes de culturas diferenciadas, entendemos a necessidade de exame de elementos extrajurídicos, o que não foi requerido pelo juízo. Como bem salienta Damásio de Jesus (2008: 40):

Por vezes, os conceitos jurídicos são insuficientes para estabelecer a vontade da norma, sendo necessário o exame de elementos extrajurídicos. Em alguns casos torna-se preciso investigar os pressupostos políticos, econômicos, sociais, psiquiátricos, etc., de determinação da norma. Então, o intérprete vai buscar na Química, Psiquiatria, Antropologia etc., os conhecimentos de que necessita.

Para Prado (2006: 181), “a interpretação judicial é aquela levada a cabo pelos órgãos jurisdicionais com o intuito de aplicar a lei de acordo com a vontade nela insculpida”. Vê-se, portanto, que não há uma preocupação maior do judiciário em apreciar demandas que envolvem agentes de contextos culturais diferenciados com suporte de caráter extrajurisdicionais, talvez por conveniência ou mesmo desinformação desses profissionais em outras áreas do conhecimento. Ou mesmo pela concepção de que o direito é extremamente monista.

Retomando o caso do indígena Soreoce Yanomamy, já citado no capítulo I, que por questões de adultério matou a esposa nas dependências da Casa do Índio em Boa Vista, ocorrido no ano de 2000, em que, fui intimado juntamente com o antropólogo Erwin Frank para realizar um perícia antropológica no caso em tela, é pertinente algumas observações a respeito dessas desinformações. Aqui não se trata de discutir elementos de convicção, mas de completo desconhecimento do operador do direito. Como já frisamos, o adultério, dentro dos valores culturais Yanomami, é considerado um delito grave, cujas normas exigem punições públicas que podem culminar com ferimentos de grandes proporções. No caso analisado, os golpes proferidos por meio de arma branca levaram a óbito a esposa do denunciado. Os quesitos antropológicos elaborados pelo delegado de polícia federal tinha como objetivo esclarecer a possível condição de doente mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado do réu. Lembro-me que quando fui pedir vista ao processo no Ministério Público Federal, uma funcionária me interpelou, dizendo que caso o fato tivesse ocorrido no âmbito espacial da aldeia, não teria havido a abertura de um inquérito policial, tudo seria resolvido lá, de acordo com o direito dos Yanomami. No próprio depoimento do réu, que confessou o fato de ter morto a companheira, depoimento acompanhado por uma intérprete juramentada, considerando que Soreoce não falava português e pedia para voltar para sua aldeia, pois lá todos iam entender o seu ato e era essa a atitude que todos esperavam dele, quando se descobre que a esposa comete adultério.

Não é atribuição dos antropólogos avaliarem, por meio de perícia, situação de sanidade mental de quem quer que seja. No mínimo, nossa função no caso era elaborar um laudo sobre a cultura Yanomami e verificar se era essa a punição para o adultério no direito consuetudinário do povo em tela. Esse é mais um caso do despreparo desses profissionais que atuam com a alteridade.

10. Uma análise da cegueira jurídica

O que queremos frisar nesta última seção do nosso trabalho é o fato de que o Direito é cego diante da diversidade cultural. Como pensar e aplicar um direito uno diante de uma sociedade plural.

É em razão desse engessamento normativo que buscamos traçar nossa discussão ao longo do trabalho. Como bem demonstramos, não podemos cominar as práticas de interdito de vida de neonatos indígenas como crime de infanticídio. A tipificação do delito em tela tem como escopo circunstancial o estado puerperal e, neste sentido, não se pode falar em infanticídio entre indígenas como querem alguns profissionais do direito.

As circunstâncias que levam o interdito acima aludido decorrem de crenças milenares de determinados povos, assim como formas tradicionais de controle relacionadas à própria necessidade de reprodução da vida. A lógica dessas sociedades é outra e não se pode criminalizá-los tendo como suporte uma interpretação normativa extremamente jurídica.

Ficou evidenciado ainda que não há um consenso sobre o estado puerperal quando comparamos os argumentos doutrinários dos juristas com os dos profissionais da medicina. Os últimos são categóricos em afirmar que o estado puerperal é mera ficção jurídica. Eles vêem no fenômeno algo expressamente de cunho socioeconômico. No caso em tela, poderíamos até pensar em homicídio como quer acreditar o deputado, autor do projeto de Lei Muwaji. Delito é o que a lei penal incrimina, portanto matar é um delito. Pensando a sociedade Yanomami e pensando ainda o seu direito consuetudinário, promover o interdito de vida do neonato sob as circunstâncias já aludidas e punir aquela que cometeu o adultério é uma norma não incriminadora nesta sociedade. Essas condutas não são socialmente danosas à vida na sociedade Yanomami, não afeta a estabilidade do grupo, portanto não podemos falar de crime.

Não queremos entrar no mérito da questão, nem do ponto de vista religioso e muito menos da dignidade humana. Essas práticas não se significam que irão se reproduzir no futuro. Os próprios críticos e ativistas que defendem uma intervenção brusca, admitem que muitas sociedades indígenas já abandonaram essas costumes e apontam apenas 20 no universo de mais de 200 etnias indígenas no Brasil.

O relativismo cultural é mais um ferramenta metodológica para a compreensão do outro, do que uma teoria fechada que estaria permeando o pensamento antropológico moderno. A cultura é dinâmica, portanto, os valores são mutáveis e se adaptam às novas circunstâncias criadas historicamente, por sua vez, não significando perda de identidade étnica.

Além da cegueira de não compreender que nossa sociedade é multicultural, há uma necessidade dos profissionais do direito de ponderarem diante dos diversos

dispositivos constitucionais e infraconstitucionais que, de vez enquanto, colidem, principalmente em demandas que envolvem culturas diferentes. Faz-se necessário pensar na impossibilidade de aplicar conceitos que foram incorporados ao nosso ordenamento jurídico e que não atendem a lógica de outros contextos culturais. A noção de vulnerabilidade, de risco, de trabalho infantil, de violência presumida, entre outros. É preciso ainda muita cautela e objetividade na intermediação desses conflitos, pois, como mostramos nas várias seções do trabalho, algumas sociedades indígenas são projetadas ao mundo exterior como desprovidas de valores éticos, morais e humanos.

11. Conclusão

Ao analisar a tentativa de criminalização de práticas culturais indígenas, no caso o interdito de vida de neonatos, buscou-se, neste trabalho, mostrar que as culturas são dinâmicas, que passam por processo de assimilação e, portanto, passíveis de tomar emprestados valores até então estranhos as suas lógicas internas. As críticas que talvez perpassem nosso trabalho são no sentido de condenar um intervencionismo brusco, uma assimilação imposta e não dialógica. As mudanças, mais recentemente verificadas nestes grupos, em razão do contato e da própria organização política, apontam para o abandono gradativo dessas práticas. A convulsão provocada por segmentos sociais ligados a determinadas Igrejas e por Organizações não Governamentais, antes de solucionar o que chamam de um fenômeno que fere Direitos Humanos Universais, tem alimentado e projetado uma onda de xenofobia diante do “outro”, esse apresentado ao mundo como um “selvagem”.

Com relação aos Yanomami, ficou demonstrada a resistência desse povo frente às violências de que foram vítimas ao longo de sua história. Como a exposição pública e a manipulação por parte de pesquisadores que queriam comprovar teorias pré-estabelecidas sobre os homens da floresta.

No caso dos Suruwaha, a quase dizimação quando da invasão de seus territórios por seringueiros e madeireiros. O genocídio marcou a história desse povo e culminou com a prática do suicídio, alternativa única de alcançar a morada definitiva na casa dos espíritos, dos antepassados. Nunca foi lembrado, antes da publicidade dos casos de interdito de vida de neonatos. Indagamos no texto onde estavam os defensores dos Direitos Humanos, o Estado e o Direito. E, lamentamos, neste artigo, o uso apenas de uma nota de rodapé para registramos a saga desse povo.

Com relação ao projeto de Lei Muwaji, merece registrar que foi no contexto dessa convulsão que ele nasceu, portanto, carece de confiabilidade, pois não foi fruto de uma investigação criteriosa e de análises circunstâncias. Mostrei que falar de infanticídio entre os indígenas é um equívoco jurídico diante da forma como esse delito está tipificado no nosso Código Penal. Também a cominação de homicídio merece, no

mínimo, cautela, pois se analisado na ótica do direito tradicional desses povos, o fato não fere nenhuma norma que possa incriminar o agente.

Ficou evidenciada a necessidade de uma ponderação entre a idéia de relativismo cultural e direito universal. O relativismo radical ou extremo não coaduna com o pensamento antropológico moderno. O que os antropólogos reconhecem é a necessidade de um diálogo cultural em estreita relação com o pensamento de Sergio Rounet.

E, para finalizar, analisamos que o nosso Direito e o próprio Estado Brasileiro não estão preparados para enfrentar a diversidade cultural. Por meio de casos concretos, pontuais ficou evidenciado que há um desconhecimento quase geral no mundo jurídico de que as normas de condutas tipificadas no nosso ordenamento jurídico perdem sentido diante de outros contextos socioculturais.

Referencias Bibliográficas

Abbagnano, Nicola

1982 *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Editora Mestre Jou.

Albert, Bruce

1997 Terra, ecologia e saúde indígena: o caso Yanomami. Em: Imbrozio Barbosa, Reinaldo, Efreim J. Gondim Ferreira & Eloy Guillermo Castellón (comps.): *Homem, ambiente e ecologia no Estado de Roraima*. Manaus: INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia), 65-84.

Arantes, José Tadeu & Álvaro Pereira Junior

2001 Ianomami: briga de brancos. *Revista Galileu*, Janeiro de 2001.

Brito, Antonio José Guimarães

2008 Etnicidade, alteridade e tolerância. Em: Colação, Thais Luzia (org.): *Elementos de antropologia jurídica*. Florianópolis: Editora Conceito, 41-47.

Capez, Fernando

2006 *Curso de Direito Penal*. Vol. 2. São Paulo: Saraiva.

Chirone, Alberto (org.)

1988 *O crepúsculo do povo Yanomami: sobrevivência ou genocídio?* Boletim, 13. Boa Vista: Centro de Informação da Diocese de Roraima.

Cirino, Carlos Alberto M.

1996 A mulher no universo Yanomami. *Textos e Debates, Revista de Filosofia e Ciências Sociais da UFRR* 2: 41-45.

2009 *A "Boa Nova" na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX*. Boa Vista: Editora da UFRR.

Costa Junior, Paulo José da

2007 *Código Penal Comentado*. São Paulo: DPJ Editora.

Croce, Delton & Delton Croce Junior

2009 *Manual de medicina legal*. São Paulo: Saraiva.

- Damatta, Robert
1981 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes.
- Declaração
2008 *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos.
- Fernandes, Florestan
1989 *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Editora Hucitec/Universidade de Brasília.
- França, Genival Veloso de
⁸2008 *Medicina legal*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Franco Junior, Hilário
2001 *A idade média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense.
- Grego, Rogério
⁵2008 *Curso de Direito Penal*. Vol. II. Rio de Janeiro: Impetus.
- Guimarães, Deocleciano Torrieri
¹⁰s.d *Dicionário técnico jurídico*. São Paulo: Rideel.
- Holanda, Marianna Assunção Figueiredo
2008 *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília.
- Jesus, Damásio de
¹⁹1997 *Direito Penal*. São Paulo: Saraiva.
¹⁸2008 *Código Penal Anotado*. São Paulo: Saraiva.
- Junqueira, Carmen
1979 *Os índios de Ipavu*. Ensaios, 7. São Paulo: Editora Ática.
- Laudato, Luís
1998 *Yanomami Pey Këyo*. Brasília: Universidade Católica de Brasília.
- Leite, Marcelo
2000 Livro põe antropólogos em pé de guerra. Em: *Folha de São Paulo, Folha Ciência*, A 18 - São Paulo, Sábado, 23 de setembro de 2000.
- Lizot, Jacques
1988 *O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes.
- Maia, Luciano Mariz
2000 *Haximu: foi genocídio!* Brasília: Mimeo.
- Métraux, Alfred
1979 *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Edit. Nacional.
- Ministério da Saúde
1991 *Projeto de saúde dos Yanomami = Yanomami health project*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Mindlin, Betty
2006 *Diários da Floresta*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

- Oliveira Filho, João Pacheco de
1988 "O nosso Governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero.
- Prado, Luiz Regis
⁵2006 *Cursos de Direito Penal Brasileiro*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Ramos, Alcida Rita
1990 *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: Marco Zero/ Universidade de Brasília.
- Ribeiro, Darcy
³1980 *Uirá sai à procura de Deus: ensaio de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Rouanet, Sergio
1990 Ética e antropologia. *Revista Estudos Avançados* 4: 111-150.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés
2009 *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá.
- Tierney, Patrick
2000 *Darkness in El Dorado: How scientists and journalists devastated the Amazon*. New York: Norton.

Sites consultados

- <<http://www.conteudo.com.br/providafamilia/infanticidio-indigena>> (19.11.2009)
<<http://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2009/04/16/ult5772u3629.jhtm>> (19.11.2009).
<<http://saintgabriel-international.com/infanticidio.htm>> (19.11.2009).

Raymundo Heraldo Maués

Catolicismo e pajelança cabocla na Amazônia brasileira: influências européias, indígenas e africanas¹

Este artigo resulta de pesquisa de campo desenvolvida na região do Salgado, no nordeste paraense (Amazônia brasileira), desde dezembro de 1975, com períodos de maior ou menor intensidade, até o ano de 1986; e de minhas leituras, que incluem obras de antropólogos, historiadores, geógrafos, folcloristas e ficcionistas. Tudo isso veio me indicar que, a despeito de algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe um substrato comum que permite certa generalização.² Por outro lado, porém, os aspectos religiosos da cultura cabocla³ na Amazônia apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas. Se a isso nós somarmos a diversidade religiosa indígena, com suas variadas línguas, formas de comportamento, mitos, crenças e etnias — que aqui não serão tratados —, teremos uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas.

-
- 1 Apresentei este texto, originalmente, em 1996, sob o título “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”, em Simpósio Internacional intitulado Diversidade Biológica e Cultural da Amazônia, organizado por Ima Célia Guimarães Vieira, José Maria Cardoso da Silva, David Conway Oren e Maria Ângela D’Incao, em Belém, Pará, no Museu Paraense Emílio Goeldi. Foi posteriormente publicado no livro de Vieira, Célia Guimarães et al. (Maués 2001); e publicado, ainda, com algumas atualizações, em *Estudos Avançados* 19 (Maués 2005) a pedido dos editores desse periódico. Agora é publicado mais uma vez, com novo título, para refletir melhor seu conteúdo, e com novas atualizações que se fazem necessárias.
 - 2 Devo lembrar, porém, que, nos dias atuais, depois de vários fluxos populacionais recentes, em razão de projetos incentivados pelo governo brasileiro, existem áreas de ocupação recente, sobretudo aquelas ao longo de rodovias (a Transamazônica, por exemplo, mas não só ela), onde as tradições da cultura regional, que datam muitas vezes do início da colonização portuguesa (séculos XVII e XVIII), não se encontram presentes ou estão bastante minimizadas.
 - 3 Neste texto, utilizo amplamente a expressão “caboclo”, de uso tradicional na Amazônia brasileira, inclusive para me referir à chamada “pajelança cabocla”, uma forma de xamanismo não indígena. Embora essa expressão tenha, na maioria das vezes, conotação pejorativa, é, no entanto, também consagrada, na literatura antropológica, em determinados contextos, como por exemplo, no caso da pajelança não indígena, a que estou me referindo aqui. E, em outros, ela aparece mesmo como forma de ressaltar as boas qualidades de uma pessoa, como na frase: “eu sou um caboclo bom”, quando se deseja enfatizar características positivas de quem está falando. Uma interessante discussão sobre o uso do termo caboclo, de uma perspectiva antropológica, está presente na tese de Lima (1992). A mesma autora tem artigo publicado em que o assunto é discutido mais particularmente (Lima 1999).

Do ponto de vista antropológico, quem primeiro estudou a diversidade religiosa do caboclo amazônico foi Eduardo Galvão, que constitui um marco nesses estudos, com dois trabalhos de importância fundamental: um pequeno artigo intitulado “Vida religiosa do caboclo da Amazônia”, publicado em 1953, e um livro, resultado de sua tese de doutorado, “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá”, publicado em 1955. Antes dele, a questão tinha sido estudada e abordada por ficcionistas e folcloristas, entre eles Dalcídio Jurandir, Pádua Carvalho, Sant’Anna Nery, José Vêrissimo, Jorge Hurley e vários outros. Entre os antropólogos que, na esteira de Galvão, têm também abordado essa temática, realizando trabalho de campo em várias áreas da Amazônia, estão Napoleão Figueiredo, Anaíza Vergolino, Déborah Lima, Mark Cravalho, além dos meus próprios trabalhos. Merecem também destaque, no estudo dessa temática, os trabalhos de um folclorista contemporâneo, Vicente Salles, de um historiador, Aldrin Figueiredo, e de um geógrafo, Nigel Smith (Salles s.d.; Galvão 1953, 1955; Figueiredo & Silva 1972; Figueiredo, N. 1976; Smith 1979; Maués 1990, 1995; Figueiredo 1996; Lima 1992; Maués 1990; 1995; Cravalho 1993, 1967).

Comecei o estudo dessa temática numa pequena povoação de pescadores, Itapuá, pertencente ao município de Vigia, na região do Salgado. Ao ali chegar, em 1995, para estudar os hábitos e as ideologias alimentares, bem como as concepções sobre doenças, juntamente com Maria Angélica Motta Maués, minha mulher e colega antropóloga, fizemos um pequeno *survey*, com ajuda de estudantes de grau médio da cidade de Vigia, visitando casa por casa de Itapuá, e obtendo, entre outras, a resposta de que todos os habitantes ali eram “católicos”. Foi possível constatar uma forte aversão dos moradores para com o “protestantismo”, isto é, o pentecostalismo da Assembléia de Deus que, a partir da sede do município, já havia tentado se estabelecer, sem êxito, na povoação.⁴ Como eu estava interessado nas concepções sobre doenças populares e, também, em suas formas de tratamento, interessa-me saber sobre especialistas médicos populares, mas só depois de morar na povoação por cerca de um mês é que tive notícia dos primeiros xamãs ou pajés, tendo sido convidado para assistir a uma sessão de cura de importante curador (pajé) local. Vim a perceber depois a razão disso, que reside na forte repressão a que estiveram sujeitas

4 Hoje (2009) já existe um pequeno templo da Assembléia de Deus em Itapuá, estando a população claramente dividida entre uma minoria “protestante” (pentecostal) e uma grande maioria “católica” (nem sempre, como costuma acontecer no Brasil, constituída por adeptos devotos ou fiéis seguidores da instituição eclesíastica). Mas a influência do pentecostalismo já é maior do que há trinta e quatro anos atrás, quando iniciei minhas pesquisas nessa área. É que, entre os católicos, já existem adeptos da Renovação Carismática Católica (RCC), o que faz com que estes possam ser pensados (para os carismáticos), como “tradicionais” e “renovados”. Este assunto é abordado em artigo publicado conjuntamente com aluna de doutorado, sob minha orientação (Maués & Villacorta 2006).

as crenças e práticas ligadas à pajelança na Amazônia, desde pelo menos o século XVIII, quando esteve em Belém a Visitação do Santo Ofício da Inquisição (1763-1769) (Lapa 1978). Só quando as pessoas ganharam um pouco de confiança em mim é que me revelaram a existência de seus xamãs, que eram vários, não só em Itapuá, mas em muitos outros pontos da região.

Não obstante, acabei percebendo que não estavam erradas as pessoas ao se declarar católicas, sem mencionar suas práticas xamânicas, já que estas, na verdade, estão incorporadas às crenças e práticas do catolicismo popular que adotam.

O catolicismo popular dessas populações, não só de Itapuá, mas da região do Salgado, e de várias outras áreas da Amazônia já investigadas por pesquisadores, centra-se na crença e no culto dos santos. Em Itapuá, por exemplo, os principais santos que o povo cultua são N. S. de Nazaré, São Benedito, o Menino Deus e São Pedro.

N. S. de Nazaré é a padroeira do município de Vigia, no Pará, sendo também a santa considerada como padroeira dos paraenses, tendo, por outro lado, uma grande importância na Amazônia. Belém, a capital do estado do Pará, é um dos principais centros de devoção mariana no Brasil, sede do famoso Círio de Nazaré, que se realiza todos os anos no 2º domingo de outubro (Alves 1980). Acontece que a devoção a N. S. de Nazaré teve origem em Vigia, desde pelo menos a segunda metade do século XVII (Betendorf 1910). Por isso, em todo o município, inclusive em Itapuá, é muito forte a devoção a essa santa, considerada muito poderosa e milagrosa. As promessas dirigidas a N. S. de Nazaré são inúmeras, sendo essa santa muito invocada pelos pescadores que se encontram em perigo no mar.

São Benedito é outro santo considerado muito milagroso – e também muito “perigoso”, com quem não se pode brincar. Em Itapuá existe uma pequena imagem de São Benedito, que pertence a um “dono de santo” bastante respeitado na povoação. Essa imagem é muito visitada e a ela se fazem muitas promessas, para obter curas de doenças, encontrar objetos perdidos e outras graças. Os pescadores também se “pegam” com São Benedito, quando estão no mar, não propriamente em situações de perigo (quando a santa invocada é N. S. de Nazaré), mas em algumas situações difíceis, quando por exemplo o ferro da embarcação se prende no fundo, não podendo soltar-se em condições normais, ou quando se perde parte ou a totalidade da rede de pesca e se deseja recuperá-la.

O Menino Deus é outro “santo” muito cultuado, já que é o padroeiro da povoação. Numa concepção mais próxima do catolicismo oficial sabe-se que o Menino Deus é Jesus menino, isto é, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, portanto, o próprio Deus. Mas no catolicismo popular brasileiro e das populações caboclas amazônicas o Menino Deus é um “santo” como os outros, já que Deus é uma figura distante,

pouco lembrada e pouco invocada pela população.⁵ Em Itapuá, no mês de dezembro, faz-se uma grande festa em homenagem a seu padroeiro, o Menino Deus, com missa, procissão, arraial e festa dançante. É nesta ocasião que, principalmente, as pessoas aproveitam para pagar as promessas a esse santo, a maioria delas relacionadas com pedidos de cura de doenças.

Já São Pedro, o padroeiro dos pescadores, é um santo considerado pouco milagroso. São Pedro é visto como um companheiro de trabalho, uma espécie de igual, com quem os pescadores se identificam, a quem festejam, mas de quem não esperam tantos milagres. No entanto a festa de São Pedro, em junho, é muito concorrida, e comemorada no município com grande procissão fluvial. Em Itapuá também se faz uma pequena procissão pelas ruas do lugar, conduzindo-se nela uma pequena imagem, bem como a “barca dos pescadores”, uma embarcação em miniatura que também é conduzida por ocasião da procissão do Menino Deus.

A concepção a respeito dos santos é a de pessoas que viveram neste mundo e, por processos diversos, se santificaram, após a morte. Está presente a idéia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem, mas nem sempre este aspecto é decisivo ou fundamental. A idéia de santificação está relacionada também com o sofrimento ou a morte violenta, assim como com a conservação do corpo sem corrupção por longos anos após a morte. Esta é a idéia dos “corpos santos” encontrados nos cemitérios, quando os sepulcros são reabertos, por alguma razão. Por outro lado, os santos populares, nos cemitérios, são aqueles de quem se obtém “milagres” ou “grças” de vários tipos, através de promessas, sendo seus túmulos visitados por muitos, que neles acendem velas, colocam flores e às vezes placas de agradecimento por alguma graça alcançada. Esta, aliás, é uma crença que se encontra também nos cemitérios das grandes cidades, não só da Amazônia, mas também de outras partes do Brasil.

As populações caboclas da Amazônia distinguem, por outro lado, entre o “santo do céu” e suas “semelhanças” ou imagens. O verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”. Não obstante,

5 Trata-se, no caso, de um *deus otiosus*, conceito utilizado por Eliade, como, por exemplo, na seguinte passagem de um de seus inúmeros livros: “Por toda parte, entre essas religiões primitivas, o Ser supremo celeste parece ter perdido a atualidade religiosa; está ausente do culto e, no mito, afasta-se cada vez mais dos homens, até se tornar um *deus otiosus*. Os homens, porém, lembram-se dele e imploram-lhe em última instância quando fracassam todos os esforços com os outros deuses e deusas, antepassados e demônios” (Eliade 1992: 63). Essa categoria, descrita por Eliade para o que chama de “religiões primitivas”, descreve também muito bem as concepções e práticas do catolicismo popular amazônico e brasileiro.

essas imagens, por um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico, também participam do poder do santo do céu. Além disso, algumas imagens, de um mesmo santo, são mais “poderosas” ou “milagrosas” do que outras. Assim, por exemplo, na região do Salgado, o São Benedito Achado, uma pequenina imagem cultuada na cidade de Curuçá, é a mais milagrosa de todas. Entre as Nossas Senhoras de Nazaré, é difícil dizer qual das duas é mais poderosa, se a que se encontra na Basílica de Nazaré, em Belém, ou a que pertence à igreja Madre de Deus, em Vigia – mas certamente ambas são muito mais poderosas do que as numerosas réplicas da mesma santa que se encontra em outras igrejas e capelas, ou em residências particulares. É claro que o poder dos santos está relacionado com suas imagens, bem como aos locais de culto onde as mesmas são veneradas. As razões históricas e sociais, que levam determinada imagem, localizada num dado santuário, a tornar-se motivo de grande devoção, são bastante complexas para serem abordadas rapidamente neste pequeno trabalho.⁶

Se essas concepções relativas ao catolicismo popular são comuns aos caboclos e a grande parte dos católicos populares de outras regiões, inclusive dos grandes centros urbanos, há elementos na religião do caboclo amazônico que são mais particulares dessa parcela da população. Essas concepções dizem respeito mais especificamente à pajelança rural ou de origem rural (cabocla), que tem como crença fundamental a crença nos “encantados”.

Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”.⁷ Esta crença tem certamente origem européia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantados que povoam nossas histórias

6 Nos casos de Vigia e Belém, ambas as imagens de N. S. de Nazaré são pensadas como santas “achadas”. O mito do achado é mais claro nas várias estórias que se conta a respeito disso em Belém, atribuindo-se esse achado a um homem do interior (mas que morava perto da cidade), chamado Plácido José de Souza. Vale lembrar que santos e santas achados, que fogem, que choram, que aparecem a devotos escolhidos, que se comunicam com videntes especiais, são vistos pela literatura como formas de afirmação do catolicismo popular na sua tendência de produzir uma espécie de auto-consumo religioso, fugindo, assim, a um controle mais estrito da parte da hierarquia eclesiástica. Sobre essa questão, tratando-se, sobretudo, do caso de Maria, cf. Steil (2003). O fato de terem sido “achadas”, as duas imagens, dá a elas maior importância para os devotos. Além disso, a imagem de N. S. de Nazaré, em Belém, por ser esta uma cidade mais importante do que Vigia, acaba sendo, sob vários aspectos, mais importante. Mas, por sua devoção ter tido início em Vigia, desde pelo menos a segunda metade do século XVII, a imagem desta cidade (bem diferente da de Belém), acaba tendo uma importância toda especial, para muitos devotos, e não só para os vigienses.

7 Embora esta seja a crença mais comum, relatada também por outros autores que estudaram a pajelança, o trabalho de Cravalho (1993), que estudou a pajelança numa vila do Médio Amazonas, apresenta a ideia de que, para os moradores do lugar, os encantados são espíritos de pessoas mortas, que moram no “encante”, tendo sido levados para lá por outros encantados.

infantis em todo o mundo ocidental. Mas foi também influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. Dois exemplos de encantados muito populares na Amazônia servirão para ilustrar essas crenças: Cobra Norato, popularizado nos meios intelectuais de todo o Brasil graças ao poema famoso do gaúcho Raul Bopp, e o rei Sebastião, um encantado que habita em várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís, e que é entidade comum aos cultos de pajelança e de origem africana tanto no Pará como no Maranhão.

A lenda de Cobra Norato é narrada em várias versões, em diferentes regiões da Amazônia, sendo talvez de origem indígena. As versões colhidas na região do Salgado apresentam, mais ou menos, o seguinte relato. Uma mulher deu à luz dois gêmeos de ambos os sexos, que foram chamados de Maria Caninana e Norato Antônio. Logo ao nascer, as crianças se transformaram em cobras e deslizaram, rapidamente, para o rio, onde passaram a viver. Cresceram e se transformaram em cobras-grandes. Já adultos, Maria Caninana enamorou-se de uma outra cobra encantada, do sexo masculino, com quem desejava casar-se. Seu irmão se opunha, pois isso impediria que os dois se desencantassem. Como a irmã não lhe desse ouvidos, ele entrou em conflito com ela e seu noivo, travando-se entre eles uma grande luta, durante a qual Cobra Norato matou os dois. De tudo isso Norato Antônio participava sua mãe, a quem costumava ainda visitar, em forma humana. Uma outra versão, não encontrada na região do Salgado, mas narrada no Baixo Amazonas, dá conta de que, muito tempo depois, Cobra Norato encontrou quem o desencantasse: um soldado em Óbidos, que não se intimidou com o tamanho daquela enorme cobra e a feriu, até provocar sangue, com uma faca “virgem”.⁸

Quanto ao rei Sebastião, como encantado, é um personagem cujas origens remontam a Portugal. Trata-se do mesmo rei D. Sabastião que morreu durante a batalha de Acácer-Quibir, na segunda metade do século XVI, na luta contra os mouros do norte da África e cuja morte precoce foi uma das razões que levaram Portugal a cair sob o domínio da Espanha em 1580. Esse domínio se estendeu por 60 anos, até 1640, gerando, em Portugal, uma lenda, segundo a qual D. Sebastião não morreria, mas se encantara, devendo em breve retornar à Europa com seus exércitos para libertar seu povo do domínio estrangeiro. Essa lenda gerou concepções de caráter messiânico em Portugal (o chamado sebastianismo), que duraram muitos anos, como é bem sabido, resultando em influências na literatura portuguesa do período. Mesmo depois de terem perdido

8 Isto é, nunca usada antes.

sua importância em Portugal, essas idéias continuaram bem vivas no Brasil, estando presentes, por exemplo, em movimentos de caráter messiânico como o episódio de Canudos, no Nordeste.⁹

Na região do Salgado se fala em quatro “moradas” do rei Sebastião. A primeira delas, certamente a mais falada, é a ilha de Maiandeuá, no município de Maracanã, onde se situam a praia e o lago da princesa, que é a filha do rei. Trata-se de uma bellissima ilha, de acesso não muito fácil, mas com várias praias, sendo frequentada por turistas. A segunda, menos famosa, é a ilha de Fortaleza, no município de São João de Pirabas, de acesso ainda mais difícil, onde existe a “pedra do rei Sabá” e o “coração da princesa”. Quando visitei essa ilha, em 1986, nela só existia uma casa, de um comerciante da sede do município que ali passava períodos de lazer. A pedra, no entanto, era muito visitada. Trata-se de uma pedra comum, que tem mais ou menos um metro de altura, mas que, de longe, no ponto da praia aonde chegam as embarcações, parece a figura de um homem moreno sentado. Próximo a essa pedra, fica outra, de cor branca, deitada sobre a areia da praia, em forma de coração: é “o coração da princesa” (filha do rei Sabá). A pedra do rei Sabá é objeto de culto dos adeptos do catolicismo, da pajelança e dos cultos de origem africana. Ela está sempre cheia de velas, fitas do tipo das que se colocam em santos, e oferendas de todo tipo, sobretudo bebidas alcoólicas e tabaco. Percebi que muitas pessoas confundem o rei Sabá com o santo católico São Sebastião e fazem promessas a ele, que são pagas com as oferendas, que também são ali colocadas por adeptos da umbanda, por exemplo. Mas a ilha de Fortaleza é também uma “ilha encantada”, como a de Maiandeuá. O mesmo acontece com a ilha dos Lençóis, no litoral do Maranhão, que é menos referida ainda na região do Salgado: esta é a terceira morada do rei Sebastião. Para seus moradores, entretanto, a ilha dos Lençóis é a mais importante morada do rei (Braga dos Santos 1983; Posey & Braga dos Santos 1985). Menos conhecida ainda no Salgado é a quarta morada, que fica na pedra do rio Gurupi, que separa o Pará do Maranhão (Sousa 2000).

A idéia messiânica de um possível desencantamento do rei Sebastião está sempre presente na região do Salgado, entre as populações rurais. A lenda que expressa melhor essa idéia, contada em várias versões, refere-se à aparição de filha do rei a um pescador, na ilha de Maiandeuá, pedindo que ele a desencante. Se isso acontecer, ele terá como recompensa casar com a princesa. Além disso, caso isso ocorra, as cidades dos encantados aflorarão à superfície, enquanto todas as nossas cidades irão para o fundo, estabelecendo-se, a partir daí, o governo do rei Sebastião sobre o mundo. Para desencantá-la, ele terá, como no caso do desencantamento de Cobra Norato, de cortar

9 Sobre a Guerra de Canudos, a referência clássica é Euclides da Cunha, com sua obra “Os Sertões”, cuja primeira edição é de 1902 (Cunha 1995).

o couro da cobra em que a princesa se transforma, com uma faca virgem, até provocar sangue. Ocorre que, em todas as versões que ouvi, o pescador sempre falha, sentindo-se apavorado com a presença daquela enorme cobra. Ao fugir, ainda ouve um lamento: “Ah, ingrato, redobriste meus encantos!”.

Na região do Salgado o rei Sebastião é visto como o rei de todos os encantados. Há uma outra lenda, também narrada em várias versões, que trata de uma disputa entre os dois grandes encantados, o Rei Sebastião e Cobra Norato, em que este foi derrotado e, em algumas versões, morto pelo rei. A partir desse episódio é que o rei Sebastião passou a ser o mais importante de todos os encantados da região. Segundo os relatos de meus informantes, em muitas sessões de pajelança o rei Sebastião se incorpora nos pajés mais notáveis, vindo com o objetivo de curar as doenças de seus pacientes.

Fora do caso desses encantados mais famosos, como se dá o processo de encantamento? Como disse antes, os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se encantaram. Neste processo não interfere nenhum mérito moral, como no caso dos santos, que são frequentemente pensados como pessoas que praticaram o bem enquanto eram vivas. As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. O encante se encontra “no fundo”, normalmente no fundo dos rios e dos lagos, em cidades subterrâneas ou sub-aquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este “se agrade” da pessoa, por alguma razão. É comum a idéia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. Há também a idéia de que os grandes pajés são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança.

É muito forte, na região do Salgado, a idéia dessas entidades como encantados ou bichos do fundo. Mas não está ausente a referência constante aos “encantados da mata”, que são apenas dois: a Anhangá e a Curupira. Trata-se, neste caso, de seres perigosos, que podem provocar mau-olhado nas pessoas, ou “mundiá-las”, isto é, fazê-las perder-se na mata. Isto acontece com os caçadores que cometem “abusos”, sobretudo os que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça. Mas a mata é muito pouco importante na área, assim como a caça. O importante são os rios, a grande baía do Marajó e o oceano Atlântico, isto é, o mundo das águas. Por isso, os encantados do fundo são os mais relevantes.

Os encantados são normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos distintos, recebendo, por isso,

denominações diferentes. São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nesta condição eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”; neste caso eles frequentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs, ou aquelas de quem “se agradam”, ou os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

Fica bastante clara a profunda ambigüidade dessas entidades. Sabemos bem da ambigüidade característica das entidades sobrenaturais, do que nos dá conta, entre outros, o grande antropólogo inglês Edmund Leach (1983a; 1983b). Dessa ambigüidade não estão livres os santos católicos, sendo exatamente por isso que eles podem realizar a mediação entre os seres humanos normais e o mundo sobrenatural, que é o domínio do divino. Não obstante, comparados com os encantados, os santos são mais unívocos ou menos ambíguos, se isso é possível. Essa ambigüidade dos encantados surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem se manifestar sob forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns – apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos. Não é a alma ou o espírito do caruana que se incorpora nos pajés, mas é o encantado por completo (“espírito” e “matéria”). Como isso se dá, nenhum informante sabe explicar, não adianta perguntar, como também, segundo Leach, seria um contra-senso perguntar aos Kachin se os *nats* (espíritos) têm pernas, se comem carne ou se vivem no céu (Leach 1996: 77).

Por outro lado, como foi visto, os encantados são perigosos, pois podem provocar doenças nas pessoas comuns, bem como levá-las para o fundo – onde poderão se tornar outros encantados –, além do fato de que o boto encantado é capaz de transformar-se num belo rapaz, que seduz as mulheres, mantendo relações sexuais com elas. Na região do Salgado não encontrei, como é relatado para outras regiões da Amazônia, a idéia de que tais mulheres podem engravidar e ter “filhos do boto”: ao contrário, nessa região, o boto age como uma espécie de vampiro, sugando o sangue da mulher durante as relações sexuais, o que pode levá-la à morte, caso o boto não seja morto antes, pelos parentes ou amigos da vítima, ou a mulher não seja de alguma forma

afastada dessa influência maléfica. Por isso os botos são especialmente temidos pelas mulheres, principalmente quando estão menstruadas, já que o sangue exerce grande atração sobre eles.

Ao lado disso, pode-se dizer que existe homologia e complementaridade entre santos e encantados, nas crenças e representações do caboclo amazônico. Essas entidades situam-se em polos opostos no mapa cognitivo dessas populações: os santos no alto e os encantados no fundo (em baixo). Mas ambos podem também existir na superfície e conviver com seres humanos comuns. Ambos podem castigar as pessoas (São Benedito é um dos melhores exemplos entre os santos) que agem de maneira desrespeitosa ou inconveniente (especialmente no caso de ofensas ao meio ambiente – e neste caso quem age são os encantados da mata ou do fundo), mas também podem curar doenças, resolver problemas amorosos e financeiros, encontrar objetos perdidos etc. Entretanto, na região do Salgado, existem áreas de atuação mais específica dos encantados: enquanto os santos podem agir em qualquer espaço, o âmbito de atuação dos encantados restringe-se mais à floresta, aos rios e igarapés, à terra firme, à várzea, ao manguezal e às praias. No mar (expressão que pode incluir o oceano, mas também as baías e outros locais de pesca), só as mulheres podem temer a presença do boto encantado, mas as mulheres não participam normalmente das pescarias – os homens, pescadores, diante das dificuldades e dos perigos do mar, não invocam os encantados, mas os santos, especialmente São Benedito e N. S. de Nazaré (esta, como uma espécie de rainha das águas, a grande padroeira dos pescadores, como padroeira de todos os paraenses, sobretudo no que concerne ao município de Vigia).¹⁰

Outra crença muito forte na região do Salgado, que parece ser bastante disseminada, pelo menos em parte, em outras regiões da Amazônia, é a que diz respeito aos chamados “fadistas”, isto é, pessoas que têm o fado (destino ou sina) de se transformar em animais. Esses fadistas são a matintaperera e o “labisônio” (lobisomem), conforme sejam mulheres ou homens. A matintaperera pode transformar-se, à noite, em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar: é vista como a mais perigosa feiticeira que existe. O labisônio só se transforma em porco (não existem lobos na região) e é menos poderoso ou temido. Também é

10 Vale lembrar, porém, que a pajé Zeneida Lima, que publicou livro sobre pajelança cabocla (hoje em 4ª edição), fala na presença e influência de encantados na Baía do Marajó, um dos principais lugares onde se exerce a pesca praticada pelos pescadores artesanais da região do Salgado. Entretanto, essa pajé foi formada na ilha do Marajó, onde, possivelmente, vigoram outras concepções a respeito de santos e encantados (Lima 1998). Até há pouco tempo, não existiam estudos antropológicos sobre pajelança na ilha do Marajó. Atualmente, existe uma dissertação de mestrado de aluna orientada por mim (Cavalcante 2008) e um artigo que publiquei baseado, porém, em literatura de ficção, um romance do mais importante romancista paraense, Dalcídio Jurandir (Maués 2007).

relativamente pouco referida a existência deste personagem, que parece não ter tanta importância nas crenças e representações locais. Ao contrário, as “matintas” são muito lembradas, chegando-se mesmo a identificá-las e nomeá-las com certa facilidade. Na época em que residi em Itapuá, de dezembro de 1975 a abril de 1976, falava-se abertamente na existência de três matintas no lugar: uma delas era pajé, cujos poderes como curadora não eram muito considerados, e cujo marido não trabalhava, por ser considerado “doente” (nunca consegui descobrir exatamente qual a doença que o incapacitava para o trabalho); outra era uma mulher apontada como alguém que traía o marido; e uma terceira era de cor morena, quase negra, mas com alguns traços que lembravam uma índia, como o cabelo bastante liso, que não era pajé nem era apontada como infiel ao marido (neste caso, é possível que a hostilidade contra ela se originasse do fato de ser considerada “preta”, haver casado com um “branco” e morar na “povoação” de Itapuá, longe do lugar dos “pretinhos”).¹¹

Os fadistas são vistos como pessoas que fizeram um pacto com Satanás, em troca de algum tipo de vantagem, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado sua alma, ainda são punidos com o fado, isto é, o destino de terem de transformar-se em animais, durante a noite. Não obstante, essa concepção não é inteiramente clara, no que diz respeito à matintaperera. Alguns informantes relatam que essa condição de “bruxa” é transmitida pela avó a uma neta especialmente escolhida – batendo com a mão nas costas da menina, a mulher pergunta: “Queres um presente, minha neta?”. Se a resposta for positiva, a feiticeira já deixa ali o “parauá”, isto é, um papagaio, que se aloja entre as omoplatas da menina e, quando cresce e cria asas, dá-lhe o poder de voar e a transforma em uma nova bruxa.¹²

A todas essas crenças correspondem práticas, que se traduzem em formas de culto, festas e rituais. Só os santos são objeto de culto e esse culto se expressa, frequentemente, através das festas. Aos encantados, além de não se prestar culto, não se fazem festas – mas a eles estão associados importantes rituais xamanísticos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura.

Aos santos se presta culto particular, nas residências, onde sempre existe ao menos uma estampa de santo. Em algumas casas, inclusive as dos pajés, existem oratórios com várias imagens de santos. Diante dessas imagens, as pessoas fazem suas orações. Alguns

11 Para entender melhor esta questão, devemos lembrar que, em Itapuá, existia, na época, uma área da ilha chamada de lugar dos “pretinhos”, isto é, habitada por pessoas de cor negra, que eram vistas como descendentes de escravos e que, por serem objeto de discriminação, normalmente não saíam de lá para morar na área mais populosa, chamada de “povoação”. É possível que seus habitantes fossem remanescentes de quilombo, mas isso nunca ficou inteiramente claro para mim, no decorrer da pesquisa.

12 Sobre esse tema das bruxas ou “matintapereras”, na concepção local, cf. Villacorta (2000).

informantes dizem que é mais importante orar diante das imagens de seus santos particulares do que ir às igrejas assistir a missas e outras cerimônias públicas patrocinadas pelos sacerdotes ou pelas diretorias de festividades. Neste sentido, todos os chefes de família são, de alguma forma, “donos de santo”. Mas essa categoria assume uma importância especial quando se trata de uma imagem considerada especialmente “milagrosa”. É o caso, em Itapuá, do São Benedito do seu Zizi. Este senhor, um carpinteiro e pescador aposentado, é o dono da imagem mais milagrosa de São Benedito na povoação, como já foi dito acima. Daí seu prestígio no lugar, como dono de santo — o que, evidentemente, se explica por razões sociais, entre as quais, certamente, se inclui o fato de que seu Zizi é um profissional competente, que ainda realiza pequenos trabalhos por encomenda, um bom trabalhador, um homem de bons costumes, que não é dado a bebidas ou farras. A figura do “dono de santo” não é exclusiva de Itapuá ou da região do Salgado. O exemplo mais notável na Amazônia é a do caboclo Plácido que, segundo a tradição, “achou”, no final do século XVII, a imagem de N. S. de Nazaré, que ainda hoje é cultuada em Belém, e em cuja homenagem se faz o Círio e a Festa de Nazaré.¹³

Além do culto particular aos santos, que se faz nas residências, existe o culto público, que muitas vezes começa — como no caso acima referido, de N. S. de Nazaré — a partir do culto a santos “de dono”, que aos poucos vão ganhando dimensão pública, a ponto de se tornarem padroeiros de uma determinada localidade, vila ou cidade — ou até de regiões inteiras. As festas de santos, padroeiros ou não, representam a forma mais conspícua de culto a essas entidades. Na região do Salgado, a festa de santo mais importante é o Círio e a Festa de N. S. de Nazaré, que se realiza a partir do segundo domingo de setembro, a cada ano, na cidade de Vigia, onde se originou a devoção a essa santa na Amazônia (desde pelo menos a segunda metade do século XVII). Dela participam intensamente as populações do interior — os caboclos —, que também participam das festas de santo de suas próprias localidades, bem como da festa maior dos paraenses católicos, o Círio e a Festa de N. S. de Nazaré, em Belém, a partir do segundo domingo de outubro.

Para tratar, agora, dos rituais dos encantados, é necessário falar, inicialmente, sobre os pajés ou curadores do que podemos chamar de pajelança rural ou cabocla. Em primeiro lugar deve ser dito que, na região do Salgado, o termo pajé tem um certo sentido pejorativo e, por isso, não é assumido pelos próprios xamãs, que chamam a si mesmos de “curadores”. Não obstante, esse termo é o mais popular, sendo usado por todos os informantes, inclusive pelos próprios pajés, desde que não estejam se referindo a si mesmos. O termo “pajelança” não era usado por meus informantes caboclos (pessoas do interior ou de origem rural), mas apenas por habitantes das cidades, que

13 Ver nota 6, acima.

se identificam menos com essa prática. Não existe, por outro lado, uma identidade “pajeística”, ou qualquer coisa semelhante, como existem as identidades “espírita” ou “umbandista”, por exemplo. Os praticantes da pajelança, inclusive os pajés, identificam-se todos como católicos.

Para tornar-se pajé ou curador (usa-se também, mais raramente, a expressão “surjão da terra”) a pessoa precisa ter um dom, que pode ser “de nascença” ou “de agrado”. É possível reconhecer um dom de nascença quando a criança “chora no ventre da mãe”, o que não deve ser revelado publicamente antes do tempo, sob pena de a pessoa perder seus poderes. O pajé, quer seja de nascença ou de agrado, tem uma carreira muito semelhante ao que é classicamente descrito em relação a todos os xamãs: um período de crise de vida, em que sofre incorporações descontroladas de espíritos e caruanas, devendo submeter-se a tratamento com um pajé experiente, que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações, para que elas ocorram somente em ocasiões e lugares determinados. Ao mesmo tempo ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações, etc., de sua arte. Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado”, numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de “corrente do fundo”) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, sempre, à prática da “caridade”, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas “obrigações”, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas.

Por isso, da mesma forma como ocorre o culto particular dos santos, também os pajés realizam rituais particulares de pajelança, chamando seus caruanas ou cavalheiros, em suas próprias casas, mesmo que não tenham doentes para curar. Entretanto, os rituais mais importantes são aqueles feitos sob encomenda de um ou mais doentes, os quais constituem sessões públicas de cura. Mesmo que o ritual se realize para um doente particular, outros doentes participam do mesmo, aproveitando para fazer “consultas” ao pajé (que responde e age incorporado pelos seus caruanas). Uma típica sessão de cura é realizada à noite, começando por volta de 20 horas e prolongando-se às vezes até a madrugada do dia seguinte. O pajé inicia a sessão fazendo orações católicas diante de imagens de santos e “entregando” seu espírito a Deus. A partir daí ele começa a receber seus caruanas e passa a cantar e dançar, agitando o maracá e as penas que traz numa das mãos. É ajudado por um servente, que lhe acende os cigarros comuns (“de carteira”) e o “cigarro tauari” (um cigarro especial só usado nessas sessões), serve-lhe água, chá ou outras bebidas (a bebida alcoólica não é vista com bons olhos pelos pajés que entrevistei — eles não a usam —, mas há sempre a referência a pajés

de outros lugares que bebem cachaça ou cerveja — coisa que nunca pude assistir). O servente também ajuda no tratamento dos doentes e em outras ações.

Os primeiros caruanas que chegam não tratam dos doentes: limitam-se a dançar e cantar suas “doutrinas” (canções). Depois de algum tempo chega um caruana mais importante, que pede para lhe trazerem os doentes. Às vezes é um só caruana que cura, outras vezes são vários. Há muitas variações. As técnicas também são variadas: as mais notáveis incluem dançar com o doente nas costas, chupar a doença— aplicando diretamente a boca sobre a pele do enfermo —, defumar com o cigarro tauari a parte afetada pela doença, ou passar cachaça, por exemplo, sobre o corpo do paciente. Alguns pajés, tomados pelos seus caruanas, realizam proezas espetaculares: equilibram-se em pé, dançando sobre redes de dormir atadas em suas escápulas; ou dançam, com os pés descalços, sobre cacos de vidro ou carvões em brasa sem se ferirem. Os doentes saem da sessão normalmente levando prescrições receitadas pelos caruanas, que incluem remédios “de farmácia” (industrializados) ou “da terra” (populares). Às vezes essas “receitas” são anotadas pelo servente e passadas aos interessados; outras vezes, o pajé diz que as pessoas devem voltar no dia seguinte para receber as prescrições. A sessão de cura prossegue, após o momento dedicado ao tratamento dos doentes, com a vinda de outros caruanas que não se dedicam à cura. Assim, por exemplo, pode “baixar” uma “linha de princesas”, caruanas do sexo feminino que contam, em suas “doutrinas” (cantigas ou cânticos), os locais onde ficam seus castelos ou cidades encantadas, que estão sempre em lugares dos rios e das praias onde existem muitas pedras. Assim, por exemplo, Itapuá é uma ilha encantada, onde vive uma princesa, que habita no “fundo de Itapuá”. Há muitas outras ilhas e lugares encantados por todo o território da Amazônia.

As concepções ligadas à pajelança cabocla podem certamente ser comparadas a diversas formas de xamanismo que têm sido descritas em várias partes do mundo. Não se trata do xamanismo clássico siberiano, em que o xamã realiza a típica viagem ao mundo dos espíritos, para combater aqueles que estão provocando a doença em seus pacientes. Essa forma de xamanismo, onde o fenômeno da incorporação de entidades no xamã tem menor importância no processo terapêutico, está presente também em vários grupos indígenas brasileiros.¹⁴ Na pajelança cabocla, que claramente possui origem indígena (Tupi), o que acontece é diferente, pois nela a incorporação, isto é, a tomada do corpo do xamã pelas entidades que vêm para curar os doentes, tem uma importância fundamental: não é o xamã que cura, mas sim os encantados ou caruanas

14 Essa discussão é bem colocada por Lewis (1977: 56-64), que mostra que também o xamã siberiano recebe espíritos, que se incorporam nele. A característica fundamental do xamã, em toda parte, segundo esse autor, é a capacidade que ele tem de controlar as entidades com que está lidando e que, também, o possuem.

que agem, tendo seu corpo como instrumento. Mas a pajelança cabocla é também influenciada pelo cristianismo e pelas crenças e práticas de origem africana, assim como por concepções e lendas de origem européia (não necessariamente ligadas ao cristianismo). Os pajés, entretanto, de modo geral consideram suas crenças e práticas como parte integrante do catolicismo que praticam, não se considerando como os sacerdotes de um novo culto, ou um culto concorrente do catolicismo. Um deles, o principal pajé de Itapuá, na época em que fiz meu trabalho de campo, dizia-me em depoimento que, apesar da incompreensão dos sacerdotes católicos, a pajelança tinha sido uma arte deixada na terra por Jesus Cristo, que também curava os doentes de seu tempo como hoje fazem os curadores caboclos.

A despeito disso, a pajelança tem sido combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial, como já foi dito acima. Em suas visitas pastorais pelo interior, os bispos paraenses – entre eles D. Antônio de Macedo Costa e D. Antônio Lustosa – não perdiam a oportunidade de criticar e combater os pajés de que tinham notícia (Lustosa 1939; 1976). Os jornais do século passado estavam cheios de notícias ridicularizando e condenando os pajés que atuavam na sociedade do período (Figueiredo 1996). E até muito recentemente os pajés tinham que pedir permissão às delegacias de polícia dos municípios onde atuavam para exercer suas atividades. Eram frequentemente acusados não só de práticas contrárias à religião dominante, como de prática ilegal da medicina, ou “curandeirismo”. Em cidades maiores da Amazônia, como Belém, já não é possível encontrar com facilidade algum pajé com as características descritas acima; mas, no final da década de 70, Chester E. Gabriel (1980) ainda pôde presenciar sessão de pajelança cabocla em Manaus. E, mais recentemente, Gianno Quintas, aluno de mestrado sob minha orientação, produziu dissertação estudando a pajelança em Belém, a qual, num caso, era praticada por conhecido pai-de-santo (sacerdote de cultos afro-brasileiros), em apenas um dia da semana, a que ele denominava, seguindo uma tradição urbana mais antiga, de sessão de “pena e maracá” (Quintas 2007). Apesar disso, a pajelança cabocla continua muito viva no interior da Amazônia, como parte integrante da diversidade religiosa do caboclo da região, integrada ao catolicismo e passando por transformações, como processo social dinâmico que tem grande influência na vida das populações rurais desta região (Maués 1995).

Referências bibliográficas

- Alves, Isidoro
1980 *O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis: Vozes.
- Betendorf, João Felipe
1910 *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro LXXII, parte 1. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial.
- Braga dos Santos, Pedro
1983 *O sebastianismo no Maranhão*. São Luís: Instituto de Pesquisas Especiais para a Sociedade.
- Cavalcante, Patrícia Carvalho
2008 *De nascença ou de simpatia: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.
- Cravalho, Mark
1993 *An invisible universe of evil: Supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. University of California, San Diego.
- Cunha, Euclides da
[1966] 1995 *Os Sertões (Campanha de Canudos)*. Em: Cunha, Euclides da: *Obra completa. Edição organizada sob a direção de Afrânio Coutinho. Vol. II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Eliade, Mircea
[1957] 1992 *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Figueredo, Aldrin Moura de
1996 *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual de Campinas.
- Figueiredo, Napoleão
1976 *Pajelança e catimbó na região bragantina*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas* 32: 41-52.
- Figueiredo, Napoleão & Anaiza Vergolino Silva
1972 *Festas de santos e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- Gabriel, Chester E.
1980 *Communications of the spirits: Umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. McGill University, Montreal.
- Galvão, Eduardo
1953 *A vida religiosa do caboclo da Amazônia*. Boletim do Museu Nacional, N. S., Antropologia, 15. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
1955 *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Coleção Brasileira. São Paulo: Nacional.
- Lapa, J. R. Amaral
1978 *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes.

Leach, Edmund

- 1983a Nascimento virgem. Em: Matta, Roberto da (org.): *Edmund Leach – Antropologia*. São Paulo: Ática, 116-138.
- 1983b Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. Em: Matta, Roberto da (org.): *Edmund Leach – Antropologia*. São Paulo: Ática, 170-198.
- [1954] 1996 *Sistemas políticos da alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Lewis, Ioan M.

- 1977 *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.

Lima, Déborah de Magalhães

- 1992 *The social category caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (The middle Solimões)*. Dissertação de doutorado. University of Cambridge.
- 1999 A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico. *Novos Cadernos do NAEA 2.2*: 5-32.

Lima, Zeneida

- ⁴1998 *O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave*. Belém: Cejup.

Lustosa, D. Antônio de Almeida

- 1939 *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa.
- [1932-1938] 1976 *No estuário Amazônico ("À margem da vida pastoral")*. Belém: Conselho Estadual de Cultura.

Maués, R. Heraldo

- 1990 *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Coleção Igarapé. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará.
- 1995 *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup.
- 2001 Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Em: Vieira, Célia Guimarães et al. (orgs.): *Diversidade biológica da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 253-272.
- 2005 Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 9(53): 259-274.
- 2007 Religião e medicina popular na Amazônia: a etnografia de um romance. *Revista Antropológicas* 8: 153-182.

Maués, R. Heraldo & Gisela Macambira Villacorta

- 2006 Xamanismo e renovação carismática católica em uma povoação de pescadores no litoral da Amazônia brasileira: questões de religião e de gênero. *Antropolítica* 18: 7-101.

Posey, Darrel & Pedro Braga dos Santos

- 1985 Concepts of health, illness, curing and death in relation to medicinal plants and the appearance of the messianic king on the island of Lençóis, Maranhão. Em: Parker, Eugene Philip (ed.): *The Amazon caboclo: Historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: Department of Anthropology, College of William and Mary, 279-313.

Quintas, Gianni Gonçalves

- 2007 *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.

Salles, Vicente

- s.d. *Ritos populares: pajelança e catimbó*. Mimeografado.
1967 *Cachaça, pena e maracá. Brasil Açucareiro* 27.74: 46-55.

Smith, Nigel

- 1979 *A pesca no Rio Amazonas*. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

Sousa, Isabel Soares de

- 2000 *Aviamento e reciprocidade: estudo da vila de pescadores Apeú Salvador – Viseu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.

Steil, Carlos Alberto

- 2003 *As aparições marianas na história recente do catolicismo*. Em: Steil, Carlos Alberto, Cecília Loreto Mariz & Mísia Lins Reesink (orgs.): *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 19-36.

Villacorta, Gisela Macambira

- 2000 *As mulheres do pássaro da noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste Paraense)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.

Heribert Schmitz, Dalva Maria da Mota e
Josué Francisco da Silva Júnior

Tradição ameaçada: os conflitos sociais enfrentados pelas catadoras de mangaba no Brasil¹

1. Introdução

Desde o ano de 2003, uma equipe interinstitucional e interdisciplinar vem investigando ações correlatas ao extrativismo da mangaba no Brasil, principalmente no Norte e Nordeste. Na primeira etapa da pesquisa, o foco central eram os campos remanescentes de mangabeiras que, pouco a pouco, foram sendo identificados como resultantes de práticas secularmente constituídas pelas populações residentes no seu entorno reforçando a idéia de Diegues e Arruda (2001) que a biodiversidade não é só um produto da natureza, mas em muitos casos produto da ação humana.

Com essa identificação, essas populações, desconhecidas até aquele momento na literatura, ganharam a cena e passaram a constituir alvo de preocupação da equipe tanto pela sua importância para a conservação *in situ*, como pela situação de vulnerabilidade social que vivenciam (Mota, Silva Júnior & Schmitz 2005), nos quais os mais atingidos são mulheres e crianças (Shanley, Luz & Swingland 2002).

Autodenominadas de catadoras, elas são predominantemente mulheres, quase sempre negras e pobres, que se dedicam ao extrativismo em terras devolutas ou de terceiros em paralelo ao desenvolvimento de outras atividades. Nas palavras de uma delas “cada coisa no seu tempo, cada uma coisa não dá, outra dá”. Na sua maioria excluídas da posse da terra, também não são reconhecidas pelas políticas públicas enquanto populações tradicionais e assim se vêem diariamente ameaçadas no seu modo de reprodução social.

Não obstante essa situação, Mota, Schmitz & Silva Júnior (2008) constataram a crescente valorização da fruta no mercado regional de polpas e sorvetes, concomitante, à intensificação do corte das plantas nas quais praticam o extrativismo pela crescente urbanização das áreas, constituição de pólos de lazer e turismo, instalação de viveiros de camarão, dentre outras iniciativas.

1 Pesquisa financiada com recursos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT/CNPq).

Diante tamanho risco de desorganização social, as ações da equipe foram redirecionadas e na segunda etapa da pesquisa (2006-2008) se concentraram na mobilização das populações através de diferentes iniciativas, dentre as quais, o I Encontro das Catadoras de Mangaba do Estado de Sergipe, no qual foi criado o Movimento das Catadoras de Mangaba (MCM) de Sergipe.

A valorização da fruta e o crescente interesse de proprietários de terra em plantar e explorar esse recurso e a mobilização das catadoras como reação para garantir o acesso às plantas levaram a uma corrida dos proprietários e posseiros de terra para cercá-las e impedir que uma atividade realizada há mais de dois séculos continue se dando. Com isso, instauram-se uma sucessão de conflitos com ameaças de morte e uso de diferentes instrumentos para intimidação de ambas as partes.

Mesmo que tenham se intensificado em Sergipe, os conflitos existem em todo o Brasil e giram em torno da noção diferenciada de uso dos recursos praticada por diferentes grupos. Nesse contexto, o artigo tem como objetivo analisar os conflitos sociais pelo acesso aos recursos em áreas remanescentes de mangabeira no Nordeste e Norte do Brasil num contexto paradoxal de valorização da fruta no mercado regional de produtos nativos e de crescimento das ameaças ao extrativismo. A hipótese central que nos orienta é que os conflitos, que até agora ainda não ultrapassaram os níveis iniciais de escalação por se tratar, pelo lado das catadoras, de grupos sociais pouco organizados, podem contribuir para tornar visível essa população tradicional e melhorar a sua situação.

Apesar da pesquisa ter sido realizada em sete estados do Nordeste do Brasil (Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte), dois do Norte (Pará, Tocantins) e Minas Gerais, selecionamos quatro tipos de conflitos em diferentes Estados (Sergipe, Paraíba, Pará e Bahia). O critério de escolha foi a natureza do conflito e a diversidade de atores envolvidos nos mesmos.

Os principais procedimentos de pesquisa foram observações (direta e participante), entrevistas, levantamento de dados secundários e revisão de bibliografia no período de 2003 a 2008. Os atores entrevistados foram catadoras, comerciantes, proprietários de terra, empresários (turismo, carcinicultura), lideranças sindicais e funcionários de órgãos públicos.²

O artigo está estruturado em quatro partes: introdução, reflexão teórica sobre conflito, estudos de caso e conclusões.

2 Trata-se de funcionários das seguintes instituições: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio); Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater), Administração Estadual de Meio Ambiente (Adema) do Estado de Sergipe.

2. Sobre o conflito

A literatura sobre conflito é vasta e mostra que o conflito é parte integral da vida organizacional, tanto nas relações internas e externas de indivíduos e grupos, quanto entre organizações. O conflito ocorre muitas vezes, porque diferenças de opiniões e concepções sobre temas e iniciativas entre grupos e pessoas não são tratados devidamente.

O conflito, no entanto, é um fenômeno muito mais abrangente e se evidencia nas esferas micro e macro. Surge entre indivíduos (por exemplo, no casamento), entre organizações (por exemplo, sindicato e empresa) ou entre países. O conflito pode se evidenciar a partir de várias formas de aparência e de expressão como tensão, diferença, concorrência, rivalidade, estranhamento, crítica, intolerância, intriga, perseguição, luta, ataque e defesa, violência, disputa pelo poder, destruição, eliminação, inimizade, ciúme, inveja, ódio, desconfiança, aversão, guerra.

Esta lista de possíveis sentimentos e ações relacionados ao conflito dão uma noção da complexidade desse fenômeno social. Formas características da manifestação do conflito são a luta como confrontação aberta e a concorrência como uma forma específica da disputa. Segundo Weber (1922: 20), a luta é uma relação social com a intenção, “de impor a própria vontade contra a resistência” dos parceiros. Nisso, os elementos da intervenção podem diferir extremamente e se estender da força física até a capacidade intelectual ou organizacional.

A Georg Simmel (1995) é atribuído o mérito de ter tratado o conflito na sua multiplicidade. Considerou o conflito como um fenômeno “positivo” da vida social, um elemento do regulamento social, e não como um acidente na vida das sociedades). O conflito é uma das formas mais ativas da socialização. Uma vez instaurado, desencadeia um dualismo e leva a um modo de coesão, mesmo que isso cause a destruição de um dos envolvidos. A disputa unifica os adversários em torno de um objeto comum. Como no caso da atração e repulsão no universo, a sociedade também precisa de uma certa quantidade de harmonia e dissenso, união e concorrência, simpatia e antipatia para alcançar uma forma definida. Ambas as categorias de interação são positivas e é um equívoco pensar que uma destrói o que a outra constrói (Freund 1995; Simmel 1995).

Em geral, existe a idéia de que, para estruturar uma sociedade sólida, precisa-se excluir os conflitos ou amortecê-los na medida do possível. Freund (1995: 9) afirma que “ao contrário, contribuem para a unidade da vida social”. Para a formação da opinião de Simmel sobre o conflito foi decisiva a idéia de que a luta permitiu aos operários se conscientizarem da sua solidariedade perante o seu destino comum, mas possibilitou também aos empresários esse passo, de modo que foi facilitado, em função dessa dupla visão coerente dos problemas, a condução de negociações e o alcance de bons resultados. O conflito não é mais visto como uma etapa disfuncional da

humanidade ou como fenômeno patológico, senão como um aspecto “normal” da convivência (Birnbaum 1995).

O antagonismo é especialmente forte se existe uma forma de ligação entre os envolvidos: a existência de características comuns e o pertencimento a um único contexto social. A violência manifesta-se, particularmente, dentro de uma unidade, da qual não queremos ou podemos nos separar: dentro de uma fração política, um sindicato ou uma família. Perante o estrangeiro tem-se uma atitude objetiva, como por exemplo, encontrá-lo por causa de uma negociação especial ou de uma coincidência de interesses. No caso dos que partilham as mesmas experiências, nenhuma relação, nenhuma palavra, nenhuma atividade e nenhuma aflição que foi compartilhada fica realmente isolada (Simmel 1995).

Simmel vê no conflito não apenas a unidade entre os adversários (díade), mas o mérito de introduzir no jogo o papel do terceiro (triade).

O terceiro pode ser tanto um simples observador, quanto romper uma intimidade; é causa de antagonismos e aproximação. Em geral, ele é um mediador, mas igualmente pode piorar um conflito ao incitar os dois oponentes um contra o outro até [...] eles se enfraquecerem reciprocamente e o próprio terceiro então intervém para se submeter ambos os dois (Freund 1995: 12).

O terceiro ganha uma importância especial no caso da concorrência: dois adversários ou concorrentes se esforçam para conquistar o favor do terceiro. Na concorrência trata-se de um caso particular da união, sua característica é a luta indireta e, na sua forma pura, não é prioritariamente uma luta de ataque e defesa, porque a vitória não está nas mãos do adversário. Enquanto em muitos tipos de luta, o prêmio é a vitória, na concorrência a vitória sobre o adversário é um primeiro passo necessário, mas que por si mesmo ainda não significa nada. O objetivo é um valor por si mesmo totalmente independente dessa luta. O amante que torna ridículo um rival, não avançou nenhum passo, se a dama não lhe dá atenção (Simmel 1995).

“O segundo tipo de concorrência se distingue provavelmente ainda mais de outras formas de luta. Nesse caso, cada concorrente por si pretende alcançar o fim sem usar a força contra seu adversário” (Simmel 1995: 73). O corredor usa apenas sua velocidade, o comerciante confia somente no seu preço, o publicitário possui apenas a força de persuasão. Isso dá a impressão para terceiros que não existe adversário no mundo.

A concorrência pode efetuar-se para o bem-estar da coletividade. Esse é o caso da concorrência científica que significa, também, uma luta que não se dirige contra o adversário, senão para alcançar um objetivo comum sendo o novo conhecimento uma vantagem e uma vitória, também, para o vencido. Simmel (1995) destaca o papel positivo da concorrência dos indivíduos no âmbito de uma unidade econômica.

Na concorrência econômica relacionada à conquista de mercados mescla-se

de maneira mais bonita a subjetividade do objetivo final e a objetividade dos resultados finais, uma unidade supra-individual de natureza concreta e sociológica inclui os oponentes e sua rivalidade; luta-se com o adversário sem se dirigir contra ele, de certa maneira, sem tocar nele (Simmel 1995: 75).

Motiva os dois partidos a se aproximar estreitamente do terceiro estudando-o nos seus pontos fortes e fracos para poder seduzi-lo.

Birnbaum (1995) rejeita considerar o conflito apenas sob o ângulo de interesses econômicos e destaca a importância, também, dos aspectos afetivos. Simmel (1995) menciona ódio, inveja, miséria e avidez como causas de conflito. Glasl (1997), seguindo uma abordagem sócio-ecológica, rejeita um pensamento causal mecanicista no caso do conflito e ressalta que o mesmo depende de uma multiplicidade de fatores. É difícil reduzir um conflito a uma só causa.

Nas áreas remanescentes de mangabeiras, pode-se constatar a existência de conflitos em torno de questões ambientais em todos os estados pesquisados. Segundo Little (2001), pode-se distinguir vários tipos de conflito, como trabalhistas, étnicos ou internacionais. Em se tratando de um contexto com destaque para a questão ambiental pode-se falar de um conflito socioambiental entendido “como disputas entre grupos sociais derivadas dos distintos tipos de relação que eles mantêm com seu meio natural” (Little 2001: 107). O autor propõe uma classificação dos conflitos socioambientais distinguindo entre: 1) conflitos pelo controle dos recursos naturais; 2) conflitos em torno dos impactos ambientais e sociais gerados pela ação humana e natural; e 3) conflitos pelo uso dos conhecimentos ambientais. Os conflitos socioambientais representam para ele também um campo de ação política.

Segundo Libiszewsky (1992: 14), os “conflitos ambientais se manifestam como conflitos políticos, sociais, econômicos, étnicos ou territoriais [...] ou qualquer outro tipo de conflito”. Normalmente, mudanças ambientais têm que ser “transformado” em algum tipo de fenômeno social antes de produzir um conflito. Por isso, este autor introduziu o termo “conflito ambientalmente induzido” para destacar que o objeto dos estudos não deve ser apenas os conflitos aparentemente causados por questões ambientais. No entanto, Hagmann (2005) afirma que a literatura sobre conflitos ambientalmente induzidos produziu conclusões contestadas empírica e teoricamente, principalmente em função de causalidades preestabelecidas. Conflitos emergem e se desenvolvem com base no significado e na interpretação das populações envolvidas.

Barbanti Júnior (2002: 4) apresenta o debate dos conflitos socioambientais no Brasil e “analisa como a relação entre conflitos sociais (ou a chamada “questão

ambiental”) tem sido abordada no país, destacando-se uma proposta de formulação de uma sociologia dos conflitos ambientais” (ver Alonso & Costa 2000). Questiona a caracterização de um conflito como ambiental como um recorte que exclui outras categorizações, por exemplo, no caso da extração ilegal de madeira numa reserva indígena por ex-trabalhadores rurais sem terra que pode envolver questões agrárias, trabalhista, etc. Mostra

que o recorte analítico de conflitos ambientais, ou conflitos socioambientais, não contribui para a correta interpretação de todas as dimensões envolvidas num conflito social, mas sim evita a compreensão teórica mais ampla das características essenciais desses conflitos sociais (Barbanti Júnior 2002: 18).

Assim, propõe o uso do termo conflitos (sociais) e meio ambiente.

O debate evidencia a dificuldade para caracterizar um conflito por uma única causa. Frente ao fato de não ter uma proposta consensual e considerando a idéia da multiplicidade de fatores, preferimos usar o conceito do conflito social que é mais amplo do que a noção do conflito ambiental e evita construtos como socioambiental que não contribui para melhorar a compreensão pela combinação de campos de conhecimento. Essa escolha reflete também o fato de que o conflito ambiental só aparece por causa das preocupações de atores sociais envolvidos, sem os quais não há conflito. Assim, o conflito ambiental pode ser considerado um conflito social no campo ambiental. No contexto em estudo, o conflito se desencadeia pelo acesso aos recursos naturais em áreas anteriormente consideradas de uso comum (envolvendo os pontos 1 e 2 da classificação de Little (2001)).

Para os casos em estudo, entende-se o conflito social como uma interação entre atores na qual pelo menos um deles vivencia incompatibilidades no pensamento, na representação, na percepção, no sentimento ou no querer com um outro, assim que na ação ocorre um impedimento através do outro (Glasl 1997).

3. Conflitos sociais que ameaçam as catadoras

Os resultados da pesquisa mostram que em todos os estados pesquisados existem conflitos sociais pelo acesso aos recursos, quais sejam, as mangabeiras, das quais são coletados frutos para a fabricação de sucos, polpas e sorvetes. Podemos identificar quatro tipos de conflitos classificados aqui segundo os diferentes atores envolvidos: entre as catadoras nas áreas de acesso comum, entre as catadoras de diferentes lugares, entre as catadoras e atores externos e entre catadoras e representantes de órgãos governamentais. Porém, a maioria dos conflitos ocorre entre catadoras e atores externos que, em geral, conseguem tirar mais vantagem das relações de poder existentes pelo fato de se apoiarem com mais facilidade nas instituições reguladoras do acesso aos recursos

e se ampararem na idéia costumeira de que iniciativas exógenas geram empregos e desenvolvimento para populações desfavorecidas.

Seguindo as idéias de Simmel, podemos distinguir duas formas de conflitos, a luta como confrontação aberta entre adversários e o conflito indireto, a concorrência. A concorrência pode se realizar em forma de disputa direta entre adversários que se esforçam para conquistar o favor de um terceiro ou em forma de luta indireta na qual cada concorrente por si pretende alcançar o fim sem se dirigir contra o outro. Nesse caso, apenas usando as suas habilidades em termo de velocidade, negociação ou persuasão. A luta unifica os adversários em torno de um objeto comum.

3.1 Conflitos entre catadoras nas áreas de acesso comum

Escolhemos como exemplo um conflito que se desenvolveu em torno de um povoado em Sergipe com grande ocorrência de mangabeiras de uso comum: Pontal, Município de Indiaroba. Nas primeiras visitas dos pesquisadores em 2003, Pontal parecia o tipo ideal de extrativismo da mangaba, com a ocorrência das tendências gerais (ver terceiro tipo) e uma ameaça latente de que uma grande área de uso comum poderia ser fechada para o extrativismo, no momento em que a proprietária idosa, que permite o livre acesso, morresse, pois seus descendentes pensam diferentemente dela e afirmam que cercarão imediatamente a área.

A situação mudou totalmente no final do ano 2007, ou mais exatamente, em função da valorização da mangaba pelo aumento da demanda, da promoção do plantio de mangabeiras pelas políticas públicas e da mobilização em torno da criação do MCM. Porém, o primeiro ponto parece ser mais importante, porque, segundo o relato de catadoras, o processo começou cinco anos antes da mobilização. Assim, os proprietários começaram a se interessar pelo uso da mangaba, cercando suas áreas e não permitindo mais o acesso. Segundo relatos de extrativistas, contribuiu para essa situação a mobilização das catadoras e a pouca disponibilidade de mangaba na primeira safra de 2008. Assim, aumentou o extrativismo predatório com a quebra dos galhos e a retirada de frutos verdes (de menor valor comercial). Essa tendência levou ao crescimento da disputa entre as catadoras com acusações mútuas promovendo fissuras entre elas.

Nesse tipo, trata-se de concorrência em função da escassez dos recursos naturais, na qual as catadoras, em princípio, não se dirigem uma contra a outra, mas tentam retirar o máximo de unidades de recursos naturais sabendo que prejudicariam as próximas safras. O objeto comum é o fruto. Se estabelece uma competição para chegar primeiro às mangabeiras e tirar frutos mesmo que sejam de péssima qualidade. Os rendimentos declinam enormemente e as pessoas apelam para os frutos que encontram mesmo que saibam que poderão estar perdendo a confiança do intermediário.

Porém, quando começam se acusar por este comportamento, o conflito torna-se direto, podendo se agravar, pois o antagonismo é especialmente forte se existe o pertencimento a um único contexto social do qual não podem-se separar. Uma proposta para contornar o conflito é a criação de um reserva extrativista, discutido desde 2007 entre as catadoras e que recentemente, após a criação do MCM, tomou forma. Outra reação ao acirramento recente desse conflito foi a organização de uma reunião entre as catadoras e os pesquisadores por ocasião da discussão da implantação da reserva para reforçar as regras existentes que devem seguir as catadoras de mangaba. Pela primeira vez, foram estabelecidas novas regras definidas em reunião entre os próprios atores, assim ultrapassando o nível das regras consuetudinárias. Ambos os conflitos levaram a atividades que podem ser avaliados de forma positiva, pois contribuem para o futuro bem-estar da coletividade.

3.2 *Conflitos entre as catadoras do povoados*

Esse tipo de conflito ocorre quando catadoras de outros povoados ou municípios vêm catar mangaba em áreas onde as catadoras locais o fazem. As do local explicitam o sentimento de que estão sendo usurpadas e que as pessoas de fora, mesmo que sejam catadoras, não têm direitos onde não são consideradas “nativas”. A noção de pertencimento a um dado território é associada aos lugares nos quais as pessoas se conhecem como sendo daquele lugar e conseguem ir andando. No conflito anteriormente descrito, a escassez de mangaba em Pontal levou à rejeição da entrada de catadoras de Convento, o povoado vizinho. Há até conflito do tipo: quem é catadora da Rua de Baixo não cata na Rua de Cima. No Município de Japoatã – SE observou-se um conflito entre as catadoras do povoado de Ladeiras e as de Carro Quebrado pelo uso de áreas de acesso livre e áreas particulares deste último. Aumenta a tensão o fato de que as catadoras de Ladeiras, segundo as moradoras de Carro Quebrado, não estão obedecendo as regras estabelecidas socialmente para catar mangaba, além de considerá-las “violentas” o que faz parte da desqualificação de quem é considerado oponente, rival. No entanto, os moradores de Ladeiras declaram não perceber a existência do conflito, o que torna útil o conceito de conflito definido por Glasl (1997).

Outro conflito entre moradores de diferentes povoados desenvolveu-se numa área indígena no Município de Marcação – PB. Em uma das aldeias potiguara, Caieira, aproximadamente 50% das 120 famílias praticam o extrativismo de mangaba. Segundo os entrevistados, a paisagem que antigamente era diversificada com mangabeiras e outras árvores, hoje é dominada pelo canavial. “Usineiro derruba, não quer saber. O índio prefere mais mangaba. Poucos preferem cana, mas uma minoria quer é ganhar”. No entanto, são mencionados alguns caciques que negociam com os usineiros em detrimento do interesse da maioria. “O chefe da Funai não toma atitude”, afirma

um entrevistado transferindo para o poder público a responsabilidade pelo enfrentamento de um conflito que não tem sido solucionado entre os residentes naquela aldeia. Agrava a situação, a disputa por terra engendrada contra aldeias vizinhas. Em qualquer um dos casos, o cerne do conflito é a ocupação das áreas pela cana-de-açúcar que provoca o acirramento do conflito entre e intra aldeias. “No meio dos índios tem aquele do olhão que dá tudo aos usineiros. Estamos encurralados nas canas”, afirma um entrevistado.

O conflito persiste com muito descontentamento. Alguns querem acabar com o acordo feito com os usineiros que fornece uma renda monetária aos moradores. Outros querem impedir o plantio através da ação direta e outros apelam ao Ministério Público do Estado e sentem-se apoiados pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama).

Nesse tipo, trata-se de uma concorrência pelo uso dos recursos naturais na qual o conflito fica a um nível de rivalidade, não chegando a uma confrontação aberta. Destacamos ainda que, segundo Glasl (1997), o conflito precisa ser sentido apenas por uma das partes. Por um lado, nesses casos, as catadoras de Carro Quebrado e os moradores da Aldeia Caieira, respectivamente, vivenciam incompatibilidades no querer com um outro, assim que na ação ocorre um impedimento através do outro. Por outro, nesses casos, as catadoras de Ladeiras, que catam nas áreas do outro povoado, e os moradores de outras aldeias da área indígena, que estão em favor da ampliação da área da cana-de-açúcar, não percebem o conflito. Podemos avaliar como resultado positivo do conflito a ação dos moradores de Caieira mobilizando o apoio do Ministério Público do Estado e do Ibama objetivando a conservação da biodiversidade e da imagem das áreas indígenas.

3.3 *Conflitos entre catadoras e atores externos*

Atualmente, as catadoras estão sujeitas à pressão exercida pelos proprietários das áreas remanescentes de mangabeiras que as utilizam, cada vez mais, para agricultura, turismo e construção de viveiros de camarão, atividades que dependem do corte das plantas. Ameaçada da expropriação de um modo de vida, algumas reagem, investem na reprodução das plantas aumentando sua quantidade de forma significativa e insistem no acesso às áreas nativas, muitas vezes privadas, mas disponibilizadas anteriormente por seus proprietários. São erguidas cercas para impedir o acesso e, nesse caso, as catadoras, frequentemente desconsideram as regras impostas pelos proprietários e as invadem.

Em geral, trata-se de um conflito entre catadoras e proprietários de terra (com áreas de diferentes tamanhos). Estes últimos, têm referências diferentes quanto ao uso das plantas e uma noção muito clara de propriedade privada. Além de que não têm nenhum tipo de compromisso com os nativos, a não ser ocasionalmente através

de uma relação trabalhista. Pode-se distinguir entre dois tipos de atores externos: a) empresários de turismo e de carcinicultura; b) proprietários de sítios ou fazendas. No conflito com os primeiros que destroem a vegetação nativa, inclusive as mangabeiras, para construção de viveiros de camarão e loteamentos, parece sempre existir uma esperança de que as catadoras ou familiares poderão ter empregos. Por isso, pela baixa organização política das mesmas e pela desproporcionalidade da força, não se revela como um confronto aberto. Tudo é feito rápido e sem muita informação para os nativos. O amparo das instituições ambientais do estado parece provocar uma reação de apatia caráter da legalidade. Em consequência, as catadoras são impedidas de entrar na área anteriormente de livre acesso e ficam sem a sua fonte de renda. Esse tipo de conflito ocorre em todo o litoral do Nordeste.

O segundo tipo de conflito se acirrou recentemente e se desenvolve entre os que têm terra e os que não têm. Isso pode também ser interpretado como oposição entre domesticação e extrativismo e produtores e catadoras de mangaba. É um conflito que se ergue sobre um emaranhado de relações sociais cujo substrato foi a permissão no passado e a interdição do acesso às plantas no presente, amparadas em noções de amizade e parentesco cujo oposto é o desconhecido, o estrangeiro. Um sem número de arranjos coexistem. Estes são os conflitos mais violentos com ameaças de tiro e cortes de facão e veio à tona pela crescente valorização da mangaba, especialmente em Sergipe.

Quando os proprietários não permitem a cata, as catadoras o fazem de modo sorrateiro, quando não tem ninguém no estabelecimento ou à noite ou então quando observam que quem toma conta está fazendo outra coisa.

O conflito se desenvolve também na definição de políticas públicas em reuniões, nas quais os dois grupos participam, quais sejam: as catadoras e os produtores de mangaba. As primeiras, defendendo o acesso livre às áreas comuns ou uma política de acesso à terra onde já vivem. Os segundos, tratando da cadeia e do incentivo, já que têm terra e capacidade de acesso ao crédito que engloba poucos atores. Nesse caso trata-se de uma concorrência pela definição de políticas públicas específicas e que tem como reivindicações, a proibição do corte das mangabeiras e a implementação de reservas.

Recentemente, o conflito tem se acirrado pela vontade dos proprietários em se livrar do direito das catadoras de coletar frutos em terras privadas. As catadoras reagem afirmando que “a terra pode ter dono, mas a mangaba é de ninguém!” e “a mangabeira foi plantada por Deus”. Em reação, os proprietários cortam as árvores e replantam, assim interrompendo a relação entre população e mangabeiras nativas. A experiência do corte das mangabeiras é relatada em vários povoados de Sergipe.

O caso de conflito mais dinâmico é de uma grande área de ocorrência de mangabeiras em Barra dos Coqueiros, que recentemente foi valorizado pela construção de

uma ponte que a colocou próxima do centro da capital do Estado (a 20 minutos do centro de Aracaju).

No litoral Nordeste do Pará, acumula-se a experiência de enfrentamento entre atores com interesses diversificados no Campo da Mangaba (Município de Maracanã). É uma área de livre acesso que até os anos 60 do século xx foi exclusivamente utilizada pelo extrativismo. A partir de 1980, uma empresa de Belém promoveu a derrubada de todas as árvores com tratores e correntes, para plantio de coqueiro. Segundo os entrevistados, uma parte da população (cerca de 800 pessoas) aceitou o trabalho neste processo, queimando o campo e derrubando e arrancando as mangabeiras, bacurizeiros e murucizeiros (ou muricizeiros). Outros moradores se revoltaram incendiando a vegetação e arrancando as mudas de coqueiro. Finalmente a empresa abandonou a área. O extrativismo foi retomado e recentemente (em 2002) foi criada a Reserva Extrativista Marinha de Maracanã. O Ibama “tem trabalhado para garantir a reserva”.³ No entanto, o Campo da Mangaba ficou fora da reserva.

No caso do terceiro tipo, não pretendemos avaliar, se a extinção do extrativismo tem um papel positivo para o desenvolvimento da economia em geral. Porém, como discutido anteriormente, ameaça o papel das populações tradicionais para a preservação da biodiversidade. Nesse sentido, destacamos a contribuição das catadoras, quando assumem o papel de adversários nesse conflito e, de forma organizada, enfrentam os oponentes nos diversos campos de batalha, sendo avaliado de forma positiva a implementação de reservas extrativistas, como em Maracanã – PA, onde ocorreu um conflito social violento nos anos 1980. Em duas áreas de Sergipe se iniciaram as atividades dos órgãos para criar áreas comunitárias de acesso restrito: na área denominada “Fazenda São José do Arrebancado” no Município de Barra dos Coqueiros e na área destinada à Resex Litoral Sul de Sergipe nos Municípios de Indiaroba, Santa Luzia do Itanh, Estância e Itaporanga d’Ajuda.

3.4 *Conflitos entre catadoras e órgãos governamentais*

Foram observados, também, conflitos entre as catadoras e órgãos governamentais (especialmente o Ibama) numa relação de força, como na Chapada Diamantina, que remete à proibição do garimpo de diamantes em 1996, reprimido com rigor militar e ameaças de prisões (ameaça com metralhadora, trato humilhante das populações tradicionais) que se estende até hoje. Isso tem provocado a proibição do extrativismo da mangaba na área do Parque Nacional da Chapada Diamantina, excluindo as populações que lá vivem há várias gerações ao estilo do denominado “mito moderno da natureza intocada” como também observado entre os caiçaras na Mata Atlântica

3 Entrevista com a Secretária da Resex, uma catadora de mangaba, em 08.08.2006.

(Diegues 1998; 2001). Os diferentes atores entrevistados, entre eles, funcionários públicos, agrônomos, comerciantes e extrativistas são unânimes em afirmar descontentamento com a atuação do Ibama e seu sucessor na gestão do parque, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Nunca durante uma pesquisa encontramos tanto receio e medo em responder às perguntas e tivemos que deixar bem claro que não éramos fiscais ou funcionários do Ibama, senão pesquisadores da Embrapa e da universidade. As proibições não são bem-vindas numa região que ficou quase sem alternativa ao turismo, após a criação do parque. As proibições estendem-se ao extrativismo da mangaba (que aconteceria apenas nas margens por causa da distância), da coleta de flores (sempre-viva, uma planta de áreas rupestres), da extração de palmito, criação de viveiro para mudas (a Polícia Federal fechou), da criação de abelhas (somente a 10 km do limite do parque) e, especialmente, do garimpo de diamante, uma ocupação secular da população local. Não pretende-se criticar a criação do parque, nem defender o garimpo, em pequena escala praticado ilegalmente ainda hoje. No entanto, a participação da população na gestão do parque é indispensável para o efetivo funcionamento, e na Chapada, a relação da população com o Ibama é de inimizade e ódio.

Essas experiências contrastam com a imagem que o próprio Ibama/ICMBio pretende adquirir com a implementação do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT) ou com seu papel na implantação de Resex. Isso, enquanto cada vez mais, a conservação da biodiversidade e de recursos genéticos por populações tradicionais tem sido objeto de atenção de organismos e cientistas internacionais, podendo ser visualizada como uma das mais eficientes e menos dispendiosas formas de conservação, uma vez que as comunidades, em grande parte, dependem da preservação desses recursos *in situ* para garantir a sua própria sobrevivência. Esta tendência confirma-se também no caso das catadoras de mangaba. A melhor conservação foi encontrada no decorrer da pesquisa em áreas de livre acesso e em áreas privadas de acesso restrito (quer dizer, poucas catadoras utilizam). A gestão coletiva de bens comuns (nesse caso, das mangabeiras) demonstra um forte elemento conservacionista, quando as catadoras dominam todas as etapas do ciclo produtivo, nas quais as catadoras se relacionam intensamente com as plantas em todas as etapas de reprodução das mesmas. Assim, deve se pensar sobre uma adequação do tipo de área de conservação ou da ampliação das regras através de negociações sobre o uso apropriado dos recursos naturais, além de desenvolver programas para as zonas de amortecimento, como em outras regiões (p.ex., Parque Nacional do Caparaó). Para criar um clima diferente, seria necessário oferecer alternativas e não apenas impedir as atividades econômicas da população.

No caso dos conflitos entre catadoras e órgãos governamentais trata-se de uma luta na qual ainda não existe uma ação das catadoras que sentem muito medo e reagem com transgressões.

4. Reflexões finais

Os resultados da pesquisa mostram que em todos os estados pesquisados existem conflitos sociais pelo acesso aos recursos, quais sejam, as plantas de mangabeiras. Nos casos analisados, mesclam-se os diferentes formas do conflito, conflito direto e indireto (concorrência). Analisando os quatro tipos de conflitos identificados, o que existe em comum é que o objeto de disputa é o uso das áreas de mangabeiras nas quais as catadoras sempre praticaram o extrativismo. Os conflitos têm um motivo principal, a atuação de atores externos ao extrativismo. Não foi observado uma situação de escassez de recursos que não seja relacionada diretamente à intervenção, seja contra a vontade das catadoras, seja com o consenso de pelo menos uma parte dos moradores. O que os distingue são as formas de conflito e os atores envolvidos.

Apenas a partir da nova situação criada pela intervenção, os conflitos internos entre as extrativistas tornam-se relevantes. Muitos destes conflitos ocorrem em áreas consideradas até recentemente como áreas de livre acesso, em muitos casos de propriedade da marinha mas apropriadas indevidamente. Os proprietários ou posseiros cercam as áreas e as catadoras insistem em ter acesso as mesmas como vinham fazendo há séculos segundo uma noção de que a “terra pode ter dono, mas a mangaba é de ninguém”.

Enquanto os conflitos entre as catadoras não afetam a continuação do seu modo de vida, os conflitos com os atores externos ameaçam a sua reprodução e, na maioria das vezes, a própria existência dos recursos, como citado no parágrafo anterior. Agrava o conflito o fato de que os órgãos públicos, os bancos, as instituições de pesquisa e extensão, na sua maioria, não observam esta diferença e oferecem projetos apenas aos “produtores” de mangaba que, muitas vezes, cortam plantas nativas para a implantação de pomares de mangabeiras. A atuação dos órgãos de defesa ambiental (Ibama, ICMBio) é avaliado de forma variada.

Podemos constatar que, provocado pelos diversos tipos de conflitos, as catadoras de mangaba começaram a reagir e tornaram-se, pela primeira vez, atores visíveis nesse processo, passando da reação escondida (transgressões clandestinas) à iniciação de uma resistência organizada, por exemplo, através do MCM (em Sergipe). Ao contrário da avaliação ainda recente, a necessidade de estabelecer regras é sentida hoje pelas próprias catadoras e, diferente do que previsto, principalmente para regulamentar o comportamento entre as extrativistas. A elaboração e imposição de regras para os externos, porém, é claramente exigido do estado através de proibições e, prioritaria-

mente, pela criação de áreas de extrativismo com acesso restrito. Assim, pode-se concluir que os conflitos contribuem para aumentar o bem-estar da coletividade.

A análise dos conflitos existentes é um primeiro passo para “... reduzir os níveis de conflito ou mesmo encerrar o conflito existente” (Barbanti Júnior 2004: 3). A recente criação do MCM, contando com o apoio desta pesquisa e de uma liderança das quebradeiras de coco babaçu do Maranhão, pode contribuir para um equilíbrio de forças nesses conflitos e uma melhor conservação dos recursos naturais. Porém, num primeiro momento, é possível, também, um agravamento dos conflitos acompanhado de danos ambientais.

Referências bibliográficas

Alonso, Ângela & Valeriano Costa

- 2000 Por uma sociologia de conflitos ambientais no Brasil. Em: *Ecología política: naturaleza, sociedad y utopía* (Paper preparado para o Encontro do Grupo Meio Ambiente e Desenvolvimento da Clasco, Rio de Janeiro, 22.-23.11.2000), 115-135.

Barbanti Júnior, Olympio

- 2002 Conflitos socioambientais: teorias e práticas. Em: I. *Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade (Anppas)*, 6 a 9 Novembro de 2002, Indaiatuba; <www.uni-tuebingen.de/egwinfo/susam/download/barbanti.pdf> (20.02.2012).
- 2004 *Desenvolvimento e conflitos*. Documento e Trabalho Desenvolvimento/Integração Regional Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; <http://www.pucminas.br/imagedb/conjuntura/CNO_ARQ_NOTIC20050705191100.pdf> (20.11.2012).

Birnbaum, Pierre

- 1995 Conflitos. Em: Boudon, Raymond (dir.): *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 247-282.

Diegues, Antonio Carlos

- 1998² *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Editora Hucitec.
- 2001 Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. Em: Diegues, Antonio Carlos & André de Castro Moreira (orgs.): *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras, 97-124.

Diegues, Antonio Carlos & Rinaldo S.V. Arruda

- 2001 *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: Universidade de São Paulo.

Freund, Julien

- 1995 Préface. Em: Simmel, Georg: *Le conflit*. Trad. Sibylle Muller. Paris: Éditions Circé, 7-17.

Glasl, Friedrich

- ⁵1997 *Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte und Berater*. Bern/Stuttgart: Haupt/Freies Geistesleben.

Hagmann, Tobias

- 2005 Confronting the concept of environmental induced conflicts. *Peace, Conflict and Development* 6: 1-22; <<http://www.peacestudiesjournal.org.uk/edition/18>> (20.11.2012).

Libiszewsky, Stephan

- 1992 *What is an environmental conflict*. Zürich e Bern: ETH, Center for Security Studies, Swiss Peace Foundation; <http://kms1.isn.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/236/ipublicationdocument_singledocument/6cfc3981-6258-4431-b659-cc70a8938c97/en/doc_238_290_en.pdf> (20.02.2012).

Little, Paul E.

- 2001 Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e ação política. Em: Bursztin, Marcel: *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 107-122.

Mota, Dalva Maria da, Josué Francisco da Silva Júnior & Heribert Schmitz

- 2005 Os catadores de mangaba e a conservação da biodiversidade no território Sul sergipano. Em: *Congresso Brasileiro de Economia e Sociologia Rural 43*, Ribeirão Preto, 2005, Anais. Brasília: Brazilian Society of Rural Economics, Management and Sociology (SOBER); <<http://www.sober.org.br/palestra/2/1066.pdf>> (24.02.2012).

Mota, Dalva Maria da, Heribert Schmitz Josué Francisco da Silva Júnior, Nádia Batista de Jesus, Emanuel Oliveira Pereira, Raquel Fernandes de Araújo Rodrigues, Jane Velma dos Santos & Fernando Fleury Curado

- 2007 *As catadoras de mangaba: problemas e reivindicações*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental.

Mota, Dalva Maria da, Heribert Schmitz & Josué Francisco da Silva Júnior

- 2008 Atores, canais de comercialização e consumo da mangaba no Nordeste brasileiro. *Revista de Economia e Sociologia Rural* 46.1: 121-143.

Shanley, Patricia, Leda Luz & Ian R. Swingland

- 2002 The faint promise of a distant market: A survey of Belém's trade in non-timber forest products. *Biodiversity and Conservation* 11: 615-636.

Simmel, Georg

- 1995 *Le conflit*. Paris: Éditions Circé.

Weber, Max

- 1922 *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Heiko Prümers

Volver a los sitios – el Proyecto Boliviano-Alemán en Mojos

En sus publicaciones más recientes Clark L. Erickson ha insinuado un “desarrollo” en la investigación arqueológica de una “arqueología tradicional”, que estudia sitios, hacia una arqueología, que “enfoca en el espacio mayormente ignorado entre los sitios, o sea, el paisaje” (Erickson 2008: 161).¹ No se pretende negar la importancia de los estudios del paisaje en la arqueología, pero hay muchas razones para hacer “arqueología tradicional” en los Llanos de Mojos. Es esta la labor que durante los últimos diez años ha efectuado el “Proyecto Boliviano-Alemán en Mojos”, que es un proyecto conjunto del Instituto Alemán de Arqueología y la Unidad Nacional de Arqueología de Bolivia.² La meta del proyecto es contribuir al conocimiento sobre las culturas prehispánicas de los Llanos de Mojos mediante la investigación de sitios habitacionales. “Volver a los sitios”, por eso, puede ser leído como un llamado programático. Pero también hace sentido leído literalmente, ya que todos los sitios, en los cuales el Proyecto Boliviano-Alemán en Mojos ha realizado trabajos arqueológicos hasta ahora, habían sido estudiados con anterioridad.

Entrar aquí en los detalles de las excavaciones significaría aburrir al lector y exceder el espacio disponible. Por eso, en lo que sigue, se tratará de dar respuestas comprimidas a las preguntas siguientes: ¿Que son las lomas?, ¿Cuándo fueron construidas y habitadas?, ¿Que relación tienen con los campos elevados?, y finalmente, ¿Que datos tenemos sobre los que vivían en estos sitios?

1 “Whereas most traditional archaeologists study sites, archaeologists doing historical ecology focus on the largely ignored space between sites or landscape” (Erickson 2008: 161). “Whereas previous projects studied settlement and burial mounds, more recent archaeological survey, mapping, and excavations focus on the agricultural earthworks and the associated hydraulic infrastructure” (Erickson 2006: 252).

2 Se agradece a la Mancomunidad Alemana de Investigación (DFG) la financiación del proyecto durante los años 2001-2002 y 2004-2005.



Figura 1. Mapa del área de estudio
(elaboración del mapa: Hans P. Wittersheim y Heiko Prümers).

1. Las Lomas no son lomas “no mas”

La arqueología de los Llanos de Mojos (Fig. 1) comenzó con el estudio de sitios habitacionales que localmente son llamadas “lomas”. Hace cien años, el Baron Erland von Nordenskiöld, antropólogo sueco, hizo excavaciones en tres de estos “mounds”, ubicados en el antiguo camino entre Ascención de Guarayos y Trinidad. Los resultados de sus excavaciones fueron publicados cuatro años más tarde en una revista alemana de mucho prestigio (*Baessler-Archiv*). Lamentablemente, este primer estudio sobre la arqueología de los Llanos de Mojos nunca fue publicado en español (ni en inglés) y por esa razón no ha recibido la atención debida. Sin embargo, merecería mención especial en todos los estudios sobre la historia de la arqueología en Bolivia, por contener la primera observación estratigráfica para un sitio arqueológico hecha en territorio Boliviano. Fue en la Loma Velarde, donde Nordenskiöld diferenció

en 1909 una “capa cultural más reciente” (A) de otra “capa cultural más antigua” (B) (Fig. 2). Pero Nordenskiöld no solamente se fijó en la estratigrafía de la Loma Velarde, sino también en lo que había en sus alrededores. Es el primero que describió la existencia de capas culturales al pie de una loma, así como de préstamos de tierra y de diques asociados directamente con este sitio habitacional (Nordenskiöld 1913: 215-225).

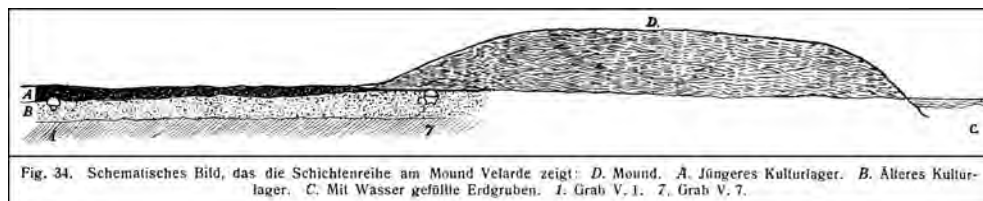


Figura 2. Dibujo esquemático, que muestra las capas en la Loma Velarde - D. Loma - A. Depósito cultural más reciente - B. Depósito cultural más antiguo - C. Pozos de tierra con agua - 1. Entierro V.1 - 7. Entierro V.7 (Nordenskiöld 1913: 216, fig. 34).

Lamentablemente, a este comienzo prometedor de la investigación arqueológica en los Llanos de Mojos siguió un largo periodo de estancamiento y cuando a mediados de los años 60 William M. Denevan retoma los estudios, lo hace con una orientación muy diferente. Como geógrafo su interés radica en el estudio de la intervención humana en el paisaje. El estudio de campos elevados, canales, diques y otras “obras artificiales de tierra” (*artificial earthworks*) ha sido y sigue siendo el tema de los trabajos de Denevan y de sus discípulos (Denevan 1963; 1964; 1966; 1970; 1976; 1980; 1991; 2001; Erickson 1980; 1995; 2000a; 2000b; 2001a; 2001b; 2006; 2008; Walker 1999; 2000; 2001; 2004). Con esta labor han contribuido muchísimo a que actualmente se reconozca a los Llanos de Mojos como una de las regiones de la Amazonia, donde se desarrollaron sociedades complejas en el tiempo prehispánico. Sin embargo, el enfoque en el sistema productivo de tales sociedades ha llevado a que actualmente se sepa muy poco sobre quienes fueron los que formaron esas sociedades complejas, y como, donde, de que, con que creencias etc. vivían.

En vista de eso, cobran más importancia los resultados del proyecto arqueológico de los argentinos Dougherty y Calandra (1981; 1981-1982; 1984). Auspiciados por el *Smithsonian Institute* (Washington) ellos investigaron en los años 1977-1981 varias lomas en los alrededores de Trinidad y Casarabe. De las muchas contribuciones de este proyecto a la arqueología de los Llanos de Mojos en este momento se quiere resaltar, que a ellos se deben los primeros planos con curvas de nivel de algunas lomas del

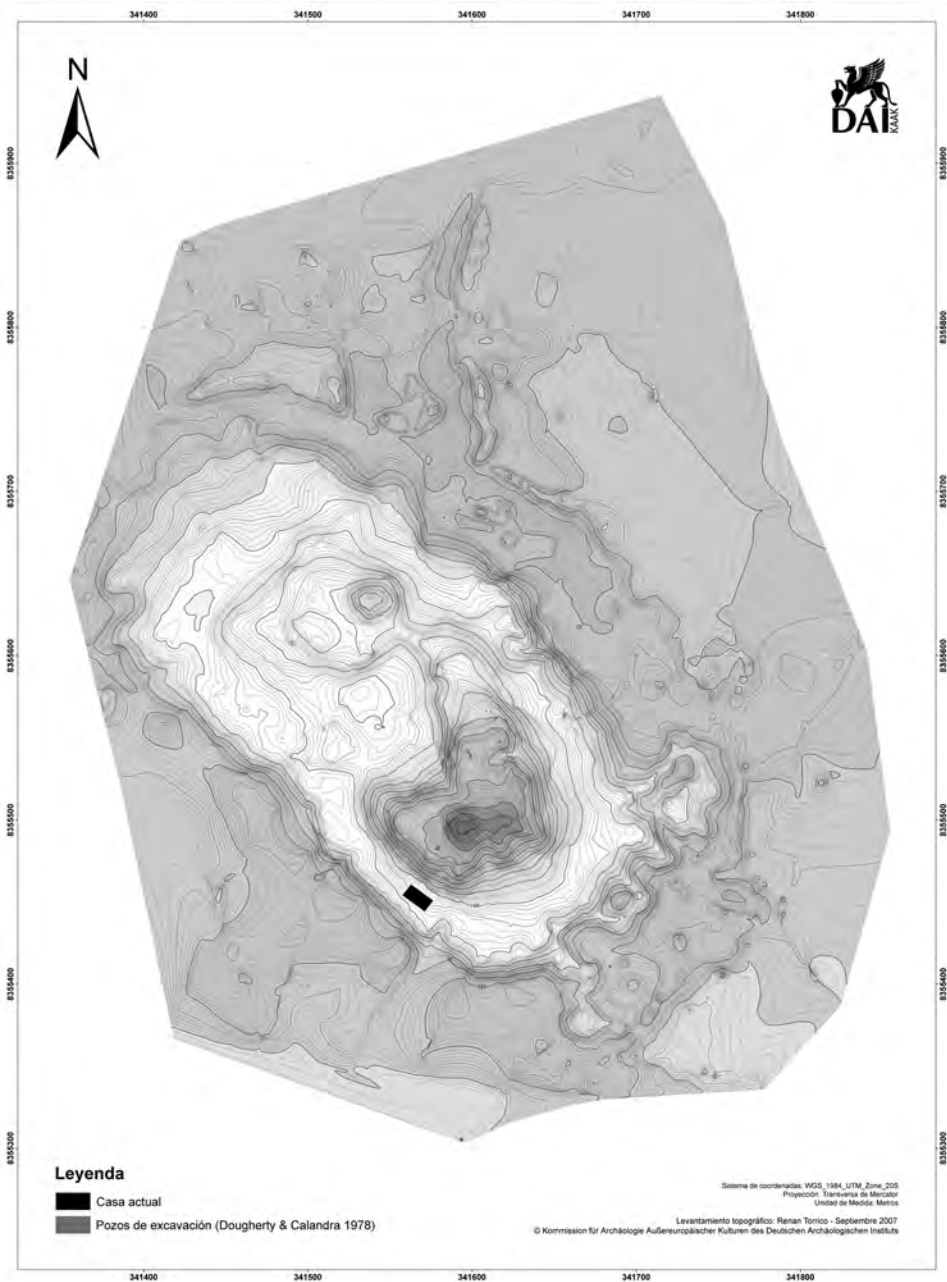


Figura 3. Plano de la Loma Alta de Casarabe.

área de Trinidad.³ Lamentablemente Dougherty y Calandra partían de la idea, que las lomas se habían formado en gran parte por procesos naturales. A este preconcepto se debe adscribir el hecho, que el levantamiento de los sitios no fue tan detallado como se esperaría. La comparación del plano de Dougherty & Calandra (1981-1982: 17, lám. III; 1984: fig. 13) con el plano levantado por el proyecto boliviano-alemán (Fig. 3) da una idea de lo que se le escapó al equipo argentino.

El sitio fue erigido sobre una terraza artificial enorme de planta rectangular. Los edificios mayores sobre esta terraza son plataformas macizas dispuestas en U alrededor de un patio abierto hacia el suroeste. El brazo sur de la plataforma septentrional, que tiene forma de L, llega a tener 12 m de altura. En otras regiones de América, este edificio, sin duda, sería designado “pirámide”. En todo caso, el plano demuestra que el sitio no es, de ninguna manera, el resultado de procesos accidentales. Más bien, se trata de arquitectura planificada desde la terraza base hasta lo alto de la “pirámide”.

Tres kilómetros al oeste de la Loma Alta de Casarabe queda la Loma Salvatierra (Fig. 4), sitio donde el proyecto boliviano-alemán efectuó excavaciones en área durante tres temporadas en los años 2004-2006. Como ya se mencionó arriba, no fuimos los primeros en hacer investigaciones en este sitio. En el año 1981 el equipo de Dougherty y Calandra había excavado dos pozos de sondeo en el sitio, pero hay poca información al respecto en sus informes publicados. En realidad, la información suministrada se limita a la sentencia, “la Loma Salvatierra, ubicada 1 km al este de la Loma Alta, fue repetidas veces ocupada entre AD 500 y AD 1100” (Dougherty & Calandra 1984: 184).⁴

Cuando nosotros iniciamos los trabajos, gran parte del sitio estaba cubierto por una vegetación densa. Por eso resultó imposible hacerse una idea fundamentada del sitio. Sin embargo, un primer reconocimiento del sitio había revelado la existencia de diferentes niveles, que correspondían a plataformas y montículos. Con eso era evidente que se estaba frente a un sitio mucho más estructurado de lo que la palabra “loma” implicaba. El trabajo de mapeo que avanzó paralelamente al de las excavaciones, finalmente reveló un sitio cuya complejidad superó nuestra imaginación (véase Fig. 5).

3 En Dougherty & Calandra (1984: figs. 7010, 12-13) hay planos de los siguientes sitios: Loma Kiusiu, Loma Chuchina, Loma Naranjalito, Loma Palmasola, Isla de los Aceites, y Loma Alta de Casarabe. El plano de la Loma Alta de Casarabe también aparece en Dougherty & Calandra 1981-1982: 17, lám. III.

4 Que se excavaron dos pozos de sondeo en el sitio Loma Salvatierra, se puede deducir solamente de la lista de fechados radiocarbónicos, en la cual se mencionan “Loma Salvatierra, Cut 1” y “Loma Salvatierra, Cut 2” (Dougherty & Calandra 1984: 191, table 2). No existe información ninguna sobre el material recuperado.

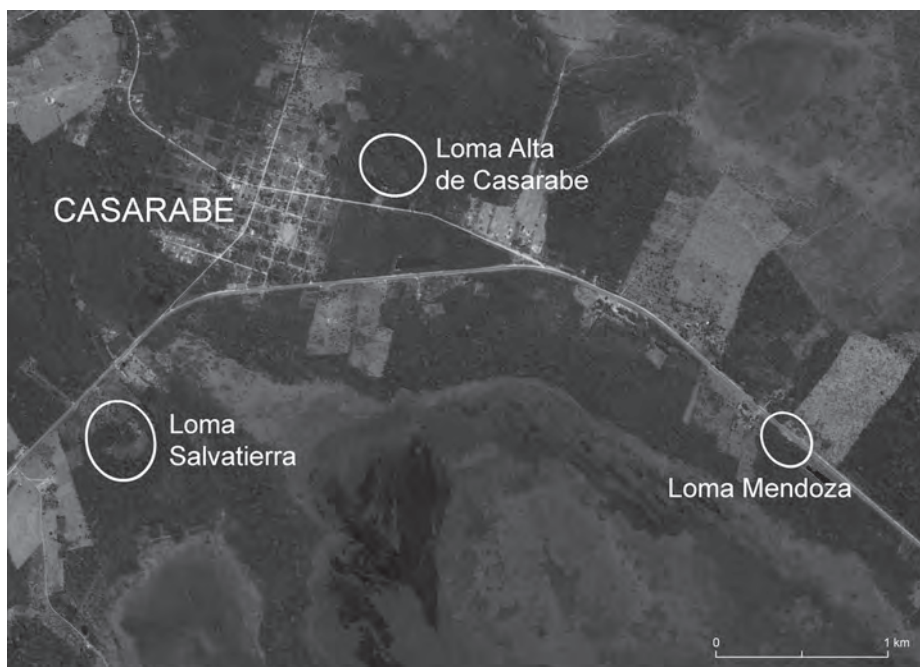


Figura 4. Foto satelital de la región de Casarabe en la cual se ha marcado la ubicación de las lomas.

El centro del sitio está ubicado en la ribera izquierda del recodo de un río seco. Una terraza artificial, que se eleva aproximadamente 1,5 metros sobre la planicie circundante, delimita esta área central del sitio, que tiene dos hectáreas de superficie. Los contornos de los flancos de la terraza no son muy claros, pero todavía se percibe que tenía taludes rectos. Sobre la terraza hay varios montículos dispuestos sin patrón aparente. El montículo mayor (Montículo 1) se ubica en el lado noreste de la terraza y ocupa casi la tercera parte de la misma. En la cima del montículo, que alcanza siete metros de altura, se encuentran tres plataformas que, dispuestas en forma de “U”, encierran una plaza que se abre hacia el noroeste. El eje de este conjunto arquitectónico muestra una desviación de aproximadamente 30° hacia el oeste con respecto a los ejes cardinales. La misma orientación “desviada” es la que se aprecia con facilidad en la planta del Montículo 1, así como en todos los bordes de la terraza base. También se la encuentra en la planta de la terraza de la Loma Alta de Casarabe (Fig. 3), lo que demuestra que no se trata de una particularidad de un solo sitio. Más abajo, al tratar los entierros encontrados en la plataforma denominada “Montículo 2”, se volverá al tema.

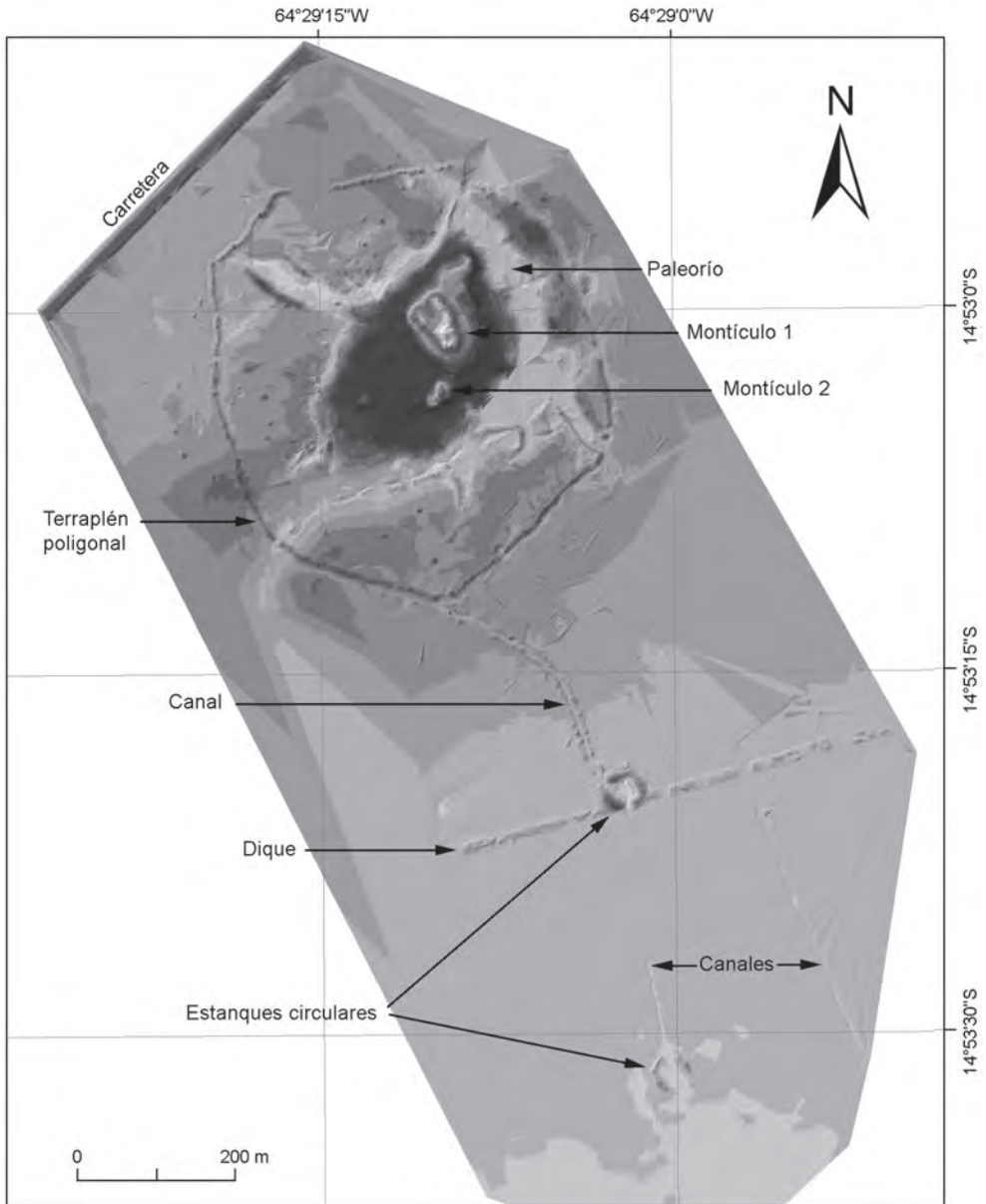


Figura 5. Plano de la Loma Salvatierra.

A una distancia de unos 120 metros, ese “centro” es rodeado por un terraplén poligonal. Todavía no se ha podido determinar su función exacta. Por el plano que presenta podría tratarse de una obra defensiva, pero también hay razones para suponer que habría formado parte de un complejo sistema de manejo del agua y, quizás, habría cumplido ambas funciones al mismo tiempo. Es muy llamativo el hecho, que el terraplén poligonal ingrese al cauce del paleorío tanto en el suroeste como en el noreste del sitio. En ambos casos hay una apertura en el terraplén, es decir, que el paso no fue cerrado del todo. Sin embargo, las partes del terraplén que restringen el acceso no tienen el grosor suficiente como para resistir a la corriente de un río, por lo que se concluye que no había un “río” cuando se construyó el terraplén poligonal, pero sí un cuerpo de agua con poca corriente. Parte de esa agua, al parecer, se desvió hacia una zanja ubicada en el borde norte de la terraza. Esta zanja está conectada con otra, que de forma radial va hacia el terraplén, la cual está flanqueada por dos terraplenes, un patrón que se repite en otra zanja similar ubicada en el lado opuesto del sitio, es decir, dirigiéndose hacia la esquina sureste del terraplén poligonal. Otros terraplenes que pueden haber servido como “divisiones internas” del área entre la terraza y el terraplén poligonal se perciben en la parte norte del complejo y al oeste de la terraza sobre el borde norte del lecho.

El terraplén poligonal marca, de manera visible, los límites del sitio, pero el uso del espacio por parte de los pobladores prehispánicos se extendía más allá. Como vestigios de esas actividades se han conservado canales, estanques circulares y terraplenes en la pampa que se extienden hacia el sur del sitio habitacional. A primera vista se trataría de un sistema para captar el agua de lluvia que cae en la llanura; sin embargo, esa impresión puede ser engañosa, ya que el paisaje actual podría haber sido completamente distinto al que conocían sus antiguos habitantes.

Finalmente hay que resaltar, que el sitio fue modificado de manera constante durante todo el tiempo de ocupación y que en consecuencia, lo que se ve en la actualidad, es el resultado final de este proceso histórico. Cuan largo haya sido ese proceso, se verá en lo que sigue. Antes de seguir me gustaría refutar una vez más el “mito”, que las lomas fueron construidos para vivir en lo seco. La distribución de las “lomas” dice lo contrario: Las lomas más altas y más grandes se ubican lejos del Mamoré en zonas, que jamás se inundan, punto que ya había sido destacado por Dougherty & Calandra (1984: 185). Por eso, más bien habría que invertir la relación lógica entre la ubicación de una “loma” y las inundaciones: Es decir, las lomas se encuentran en lugares secos donde la gente prehispánica podía asentarse sin problemas y donde permaneció, construyendo y modificando a lo largo del tiempo sus hogares y sus edificios públicos.

2. Fechados tempranos: acerca de la cronología de las lomas del área de Casarabe

Por mucho tiempo resultó difícil establecer la antigüedad de los vestigios recuperados por Nordenskiöld en las Lomas Hernmarck, Velarde y Masicito. La única pista daba la comparación de la cerámica de estos sitios con estilos cerámicos de regiones a veces muy alejados, como por ejemplo la cerámica de la Isla Marajó.

Esta situación cambió con el proyecto de Dougherty y Calandra, quienes presentaron 38 fechados radiocarbónicos para seis sitios del área de Trinidad (Dougherty & Calandra 1984: 191, table 2). En la Figura 6 se ha graficado el resultado de una recalibración de estos fechados. Lo primero que resalta, es la distancia temporal entre los tres fechados tempranos y los demás fechados, que datan al periodo entre 200-1400 d.C. Hay dos posibilidades para explicar esto: 1) ha habido dos ocupaciones en estos tres sitios, separadas la una de la otra por un período de casi 1.000 años, o 2) los fechados tempranos no están por nada asociados a las ocupaciones de los sitios en cuestión. La segunda posibilidad se hace más probable por el hecho, que tanto en la Loma Mendoza como en la Loma Salvatierra, muestras recuperadas de la tierra estéril dieron fechas igualmente antiguos (Fig. 7). Además, la gran mayoría de los 70 fechados del Proyecto Boliviano-Alemán, se adscriben al período entre los aproximadamente 400-1400 d.C.,⁵ que es, a grandes rasgos, el mismo indicado por los fechados de Dougherty y Calandra como el tiempo de ocupación de las lomas.

Resumiendo se puede constatar, que las lomas estudiadas hasta ahora al este de Trinidad tienen una historia de ocupación muy larga, que abarca aproximadamente 1.000 años. Aunque algunos de los casi 100 fechados radiocarbónicos permitirían fijar el comienzo de la ocupación alrededor de 200 d.C., es más probable que no fue antes del año 400 d.C., que se construyeron las primeras lomas en la región.

Lamentablemente se cuenta solamente con un número muy reducido de fechados para los otros tipos de construcciones de tierra, como por ejemplo los campos elevados. En realidad, se trata de cinco fechados para el sitio El Villar. Este conjunto de campos elevados queda aproximadamente 35 km al este de San Borja a ambos lados de la carretera, que une San Borja con San Ignacio. Tres trincheras fueron excavadas en diferentes partes del sitio y hay fechados para dos de las mismas (Erickson et al. 1991: 23-57). La única muestra de la trinchera 1, que corresponde a algún evento anterior a la construcción del campo elevado, dio una fecha de 1420 ± 120 BP, que corresponde a una fecha calibrada entre 390-890 d.C. (95,4%).

5 Solamente dos fechados caen fuera de la serie. El primero (Erl 8011) corresponde a un esqueleto con poco colágeno, lo que posiblemente llevó a un resultado aberrante. El segundo fechado (Erl 5610) proviene de una muestra de carbón vegetal recuperada de una capa de ocupación. Muestras de capas inferiores dieron fechados radiocarbónicos dentro de las márgenes esperadas.

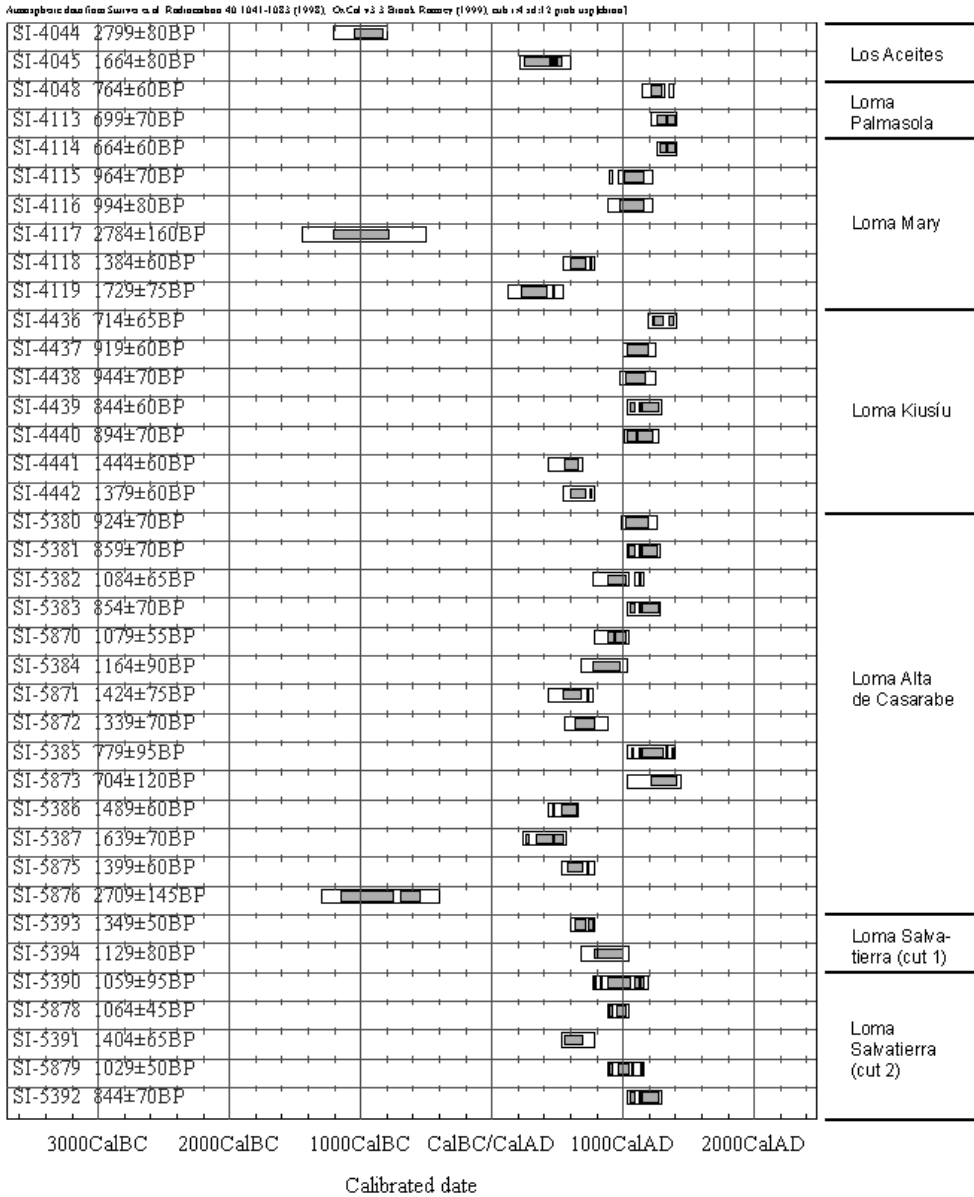


Figura 6. Fechas radiocarbónicas recalibradas de varias lomas del área de Trinidad (según Dougherty & Calandra 1984: 191, tabla 2).

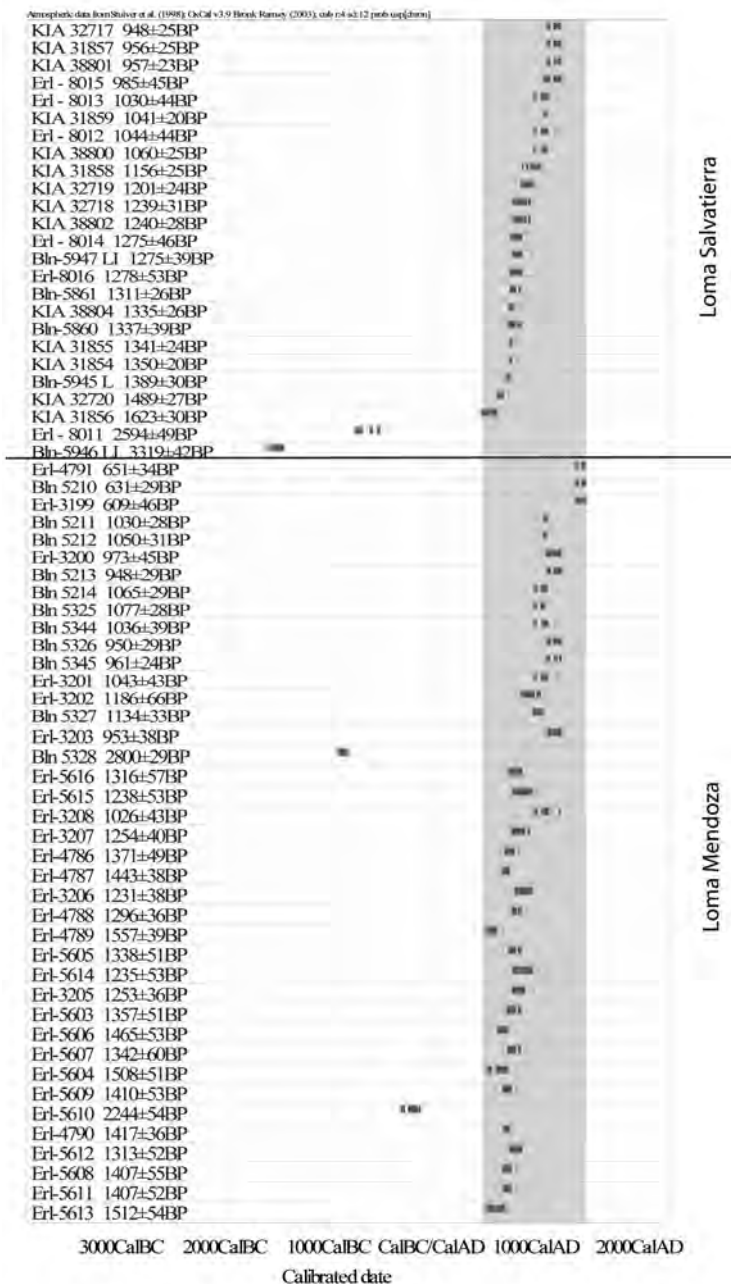


Figura 7. Fechados radiocarbónicos de las lomas Mendoza y Salvatierra.

Las muestras de los restantes fechados provienen de una trinchera de 14 m de largo, que fue subdividida en tres unidades (trincheras 2-4). Ahí se recuperó tres muestras (T-3-39, T-2-58, T-4-30) de contextos que corresponden a una ocupación anterior a la construcción de los campos elevados y una muestra (T-4-34), que corresponde al relleno de uno de los canales, o sea, muy probablemente es posterior al abandono de los campos de cultivo (ver Fig. 8). Si se considera determinantes a los límites extremos de los rangos de estos fechados, los campos elevados deberían haber sido construidos después del año 250 d.C. y haber caído en desuso antes del año 1050 d.C.⁶

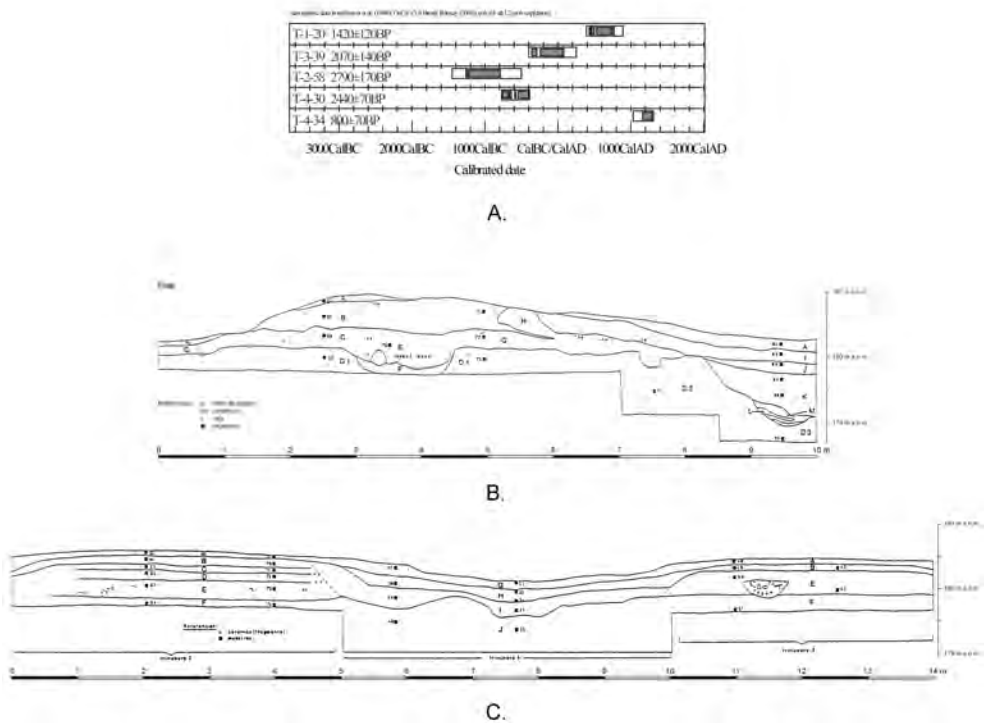


Figura 8. Isla El Villar – A. Fechados radiocarbónicos – B. Perfil de la trinchera 1 – C. Perfil de las trincheras 2-4 (según Erickson et al. 1991: figs. 14-15, tabla 1).

6 Erickson, sin embargo, sostiene, que los campos elevados de los Llanos de Mojos estaban en uso a partir de 400 a.C. hasta la llegada de los europeos (Erickson 2006: 253). En un trabajo anterior Erickson llega a conclusiones diferentes (Erickson 2000b: 35-36). Walker, en su estudio sobre los campos elevados de la región del río Iruyañez, presenta varios fechados de dos sitios asociados a dichas obras de tierra. Con excepción de dos fechados aberrantes, todos son posterior al año 400 d.C. (Walker 2004: 68-82, fig. 23, tabla 10).

3. Cuando los canales se quedan sin agua

Una de las teorías de mayor impacto en el discurso público sobre los vestigios prehispánicos de los Llanos de Mojos es sin duda la que Kenneth Lee postuló para el uso de los camellones. Lee estaba convencido, que las obras de tierra en los Llanos de Mojos habían sido construidos por un estado central cuyos orígenes se remontarían a 1000 a.C. La base económica de esta sociedad, bautizada por Lee “cultura hidráulica de Mojos”, habría sido por una parte la agricultura intensiva y por la otra, la piscicultura.

Kenneth Lee, siendo geólogo de formación, estaba consciente de la poca fertilidad de los suelos arcillosos del Beni. Por eso estaba convencido, que los habitantes prehispánicos habían inventado una tecnología que les había permitido desarrollar una agricultura intensiva y sostenible. Fue durante una excursión por el río Apere que Lee vio en un barranco improntas de “tarope” (*Eichornia* sp.) en una sección de camellón antiguo erosionado (Lee 1996: 25). Esto le dio la clave para explicar como habrían sido cultivados de manera sostenible los campos elevados en el tiempo prehispánico. Según su modelo de funcionamiento, el tarope se multiplicaba constantemente en los canales que, al construir los camellones, habían quedado en medio de los campos elevados. Solamente había que cosechar esta biomasa y ponerla como abono encima de los campos elevados.

Efectivamente, el tarope tiene dos características, que parecen hablar a favor de la teoría de Kenneth Lee. La primera es, que la planta filtra las nutrientes del agua, y, por consecuencia, su crecimiento no depende en absoluto de la fertilidad del suelo. La segunda característica del tarope es su enorme capacidad de reproducción. Oriundo de América de Sur, el tarope fue introducido por el hombre en el Sureste de Asia, en África y en los Estados Unidos de América. En todas estas regiones el tarope se ha vuelto una plaga y los botánicos lo tienen como una de las diez peores “yerbas malas” a nivel mundial. En experimentos hechos en los Estados Unidos de América de diez plantas de tarope se desarrolló en un sólo período de vegetación un tapiz de vegetación de 0,4 ha de superficie. La biomasa acumulada por la planta al crecer es enorme: una superficie de tarope de varios años de crecimiento resultó tener un peso de 75 toneladas por hectárea. Estas cifras demuestran, que el modelo ideado por Kenneth Lee podría haber funcionado.

En la misma dirección parecen apuntar los resultados obtenidos en campos elevados experimentales a los cuales se había aplicado tarope como abono. En todos los casos las cosechas obtenidas en estos campos experimentales superaban las expectativas.⁷ Sin embargo, todo esto no sustituye a una prueba arqueológica, que demuestre

7 En campos elevados experimentales cerca de San Ignacio la cosecha de maíz incrementó de 1.300kg/ha en un campo sin abonar a 5.700 kg/ha después de haberse aplicado 60kg/m² de tarope (Barba 2003: 90).

que los campos elevados hayan sido manejados de esta forma en tiempos prehispánicos. Además, habría que comprobarlo para los diferentes regiones del Beni, ya que los campos elevados varían considerablemente en tamaño, orientación y agrupamiento de región a región, hecho que ya fue observado por Denevan (1966: 84-90; 2001: 241-246).

Un elemento clave de la teoría de Kenneth Lee es el agua. Sin agua en los canales entre los campos de cultivo no se puede generar la biomasa necesaria de tarope para el uso sostenible de los campos de cultivo. Con las inundaciones anuales y la omnipresencia de agua en las pampas inundizas de los Llanos de Mojos es difícil imaginarse, que en los canales entre los campos elevados no había agua. Sin embargo, todo apunta a que así fue. El primer indicio lo da la observación de Dougherty y Calandra, que los campos elevados de la región de Yata en su mayoría “están situados en la sabana alta, cerca de los ríos, y no son inundados durante todo el año” (Dougherty & Calandra 1984: 181). Lo mismo observó John Hamilton Walker en la región del Río Iruyañez, donde estudió los sistemas agrícolas prehispánicos para su tesis doctoral. Dice:

Dentro del área de estudio, los campos elevados estaban predominantemente ubicados sobre los diques del río Iruyañez, del río Omi, y de arroyos más grandes. [...] Esta ubicación los hacía menos susceptibles a la inundación estacional (Walker 2004: 42).

La estadía de Walker en la región coincidía con una inundación fuerte y es muy relevante para el caso lo que dice al respecto:

En 1997, las inundaciones fueron severas a lo largo del bajo río Omi, con el mayor nivel de agua registrado desde 1982. En el clímax de las inundaciones durante las dos primeras semanas de abril, los campos elevados señalaban las pocas áreas de terreno seco cerca de la confluencia de los ríos Omi y Iruyañez. La ubicación de estos campos sobre terreno elevado cercano al río resume el patrón típico de toda el área de estudio. En virtud de su situación elevada y su construcción, los campos elevados están bien protegidos de [...] inundaciones (Walker 2004: 44).

Al mismo resultado hemos llegado al analizar imágenes Quickbird tomadas para el proyecto boliviano-alemán. Éstas cubren un área de aproximadamente 400 km² que colinda hacia el norte con el área de estudio de Walker (Lombardo en prensa). Más de 8.000 campos elevados, que cubren casi 6,4% de la superficie total del área de estudio, fueron mapeados sobre las imágenes en un sistema GIS. El resultado lo muestra la Figura 9, en la cual se puede apreciar, que los campos elevados se concentran en las riberas de los ríos o en otro tipo de alturas naturales.

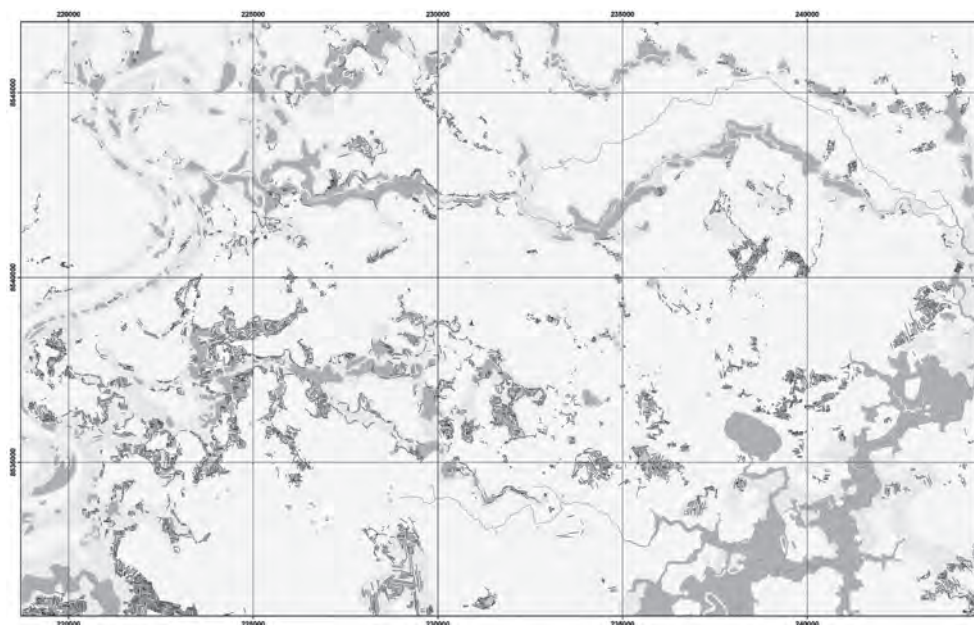


Figura 9. Ubicación de los campos elevados en la área entre el lago Rogaguado y el Río Iruyañez (dibujo: Umberto Lombardo).

Es difícil de entender, porque ni Walker ni su tutor de tesis, Clark Erickson, sacaron la conclusión obvia del dato de la ubicación de los campos elevados sobre alturas. Más bien, Walker explica, que

la ubicación de los campos elevados sobre los diques cercanos al río era importante para facilitar el transporte de los productos agrícolas. En la estación lluviosa, las canoas pueden haber llegado a los campos directamente, y transportado los productos agrícolas a lo largo del río (Walker 2004: 44).

Erickson, a su vez, en una publicación reciente alaba el potencial de los campos elevados abonados con un “mantillo de jacinto de agua (*Eichhornia azurera*), una planta acuática que prospera en los canales de los campos elevados” (Erickson 2006: 253).

Resumiendo, se puede decir, que el modelo planteado por Kenneth Lee para el funcionamiento de los campos elevados de los Llanos de Moxos, no es sustentado por las evidencias arqueológicas. Sin embargo, todos los campos experimentales “rehabilitados” en los Llanos de Moxos fueron manejados según la teoría de Lee, o sea con agua en los canales entre los campos elevados y aplicando un mantillo de tarope como abono (Barba 2003; Erickson 1995: 92-94; 2006: 253-254). Lo arriba expuesto

demuestra, que ninguno de estos experimentos nos dice algo sobre el pasado prehispánico y con esto también se vuelven inválidos todos los cálculos que se ha hecho acerca de la capacidad de carga de los campos elevados del Beni (Barba 2003; Erickson 2006: 257; Walker 2004: 52). Lo único que las buenas cosechas obtenidas en los campos experimentales demuestran, es, que con abono y cuidado, las plantas crecen mejor.

Lamentablemente la teoría de Kenneth Lee tiene una amplia difusión y actualmente es propagada para entidades de ayuda internacional como una tecnología del pasado que puede servir para un futuro mejor (Saavedra Arteaga 2008). El ejemplo más reciente lo constituyen los campos elevados construidos por la organización Oxfam y la Fundación Kenneth Lee en las cercanías de la Loma Suárez (Oxfam 2009). A los señores, responsables de tales obras, hay que recordar en primer lugar, que será difícil batir el dengue y la malaria en la región sin obras de drenaje en las cercanías de los poblados. Crear nuevas superficies de agua estancada cerca de los pueblos es justamente lo contrario de lo que se debería hacer.

En segundo lugar hay que poner énfasis en el hecho, que el lugar elegido para esta obra de caridad, es un lugar, donde nunca antes ha habido campos elevados. Con eso tocamos otro aspecto importante, que es la distribución de las obras de tierra prehispánicas en Mojos.

En su estudio pionero Denevan delimitó cinco áreas, que se diferenciaban por la presencia/ausencia de ciertos tipos obras de tierra. En el mapa correspondiente (Denevan 1966: 56, fig. 4) el área general de los campos elevados se limita al lado oeste del Mamoré. El dato sigue válido, ya que hasta ahora nunca se ha reportado la existencia de campos elevados en el lado este del Mamoré.⁸ Y el dato asombra, ya que las lomas más altas y grandes se encuentran en el sureste de los Llanos de Mojos, entre el Mamoré y el río San Miguel. Si los campos elevados hubieran sido la clave y la condición indispensable para poder sustentar a grandes poblaciones, los campos elevados tendrían que estar junto a las lomas grandes y altas de esta parte de los Llanos de Mojos. Sin embargo, no están ahí, y cabe preguntarse, ¿cómo producían sus alimentos los habitantes prehispánicos al lado este del Mamoré? Por el momento no hay manera de responder la pregunta, pero se puede descartar de manera definitiva, que lo hicieron en campos elevados del tipo que ahora se pretenden “rehabilitar”.

8 La única mención de campos elevados al este del Mamoré se debe también a Denevan, quien dice haber visto “algo que podrían haber sido campos angitugos en la savana” al volar entre Trinidad y Magdalena (Denevan 1966: 84).

4. Lo que los muertos nos dicen

En los sitios Loma Mendoza y Loma Salvatierra se han podido rescatar restos de más de 120 entierros, algunos de ellos en excelente estado de conservación debido a la impermeabilidad de los suelos arcillosos predominantes en la zona. De este conjunto se pueden reconocer tres constantes en las costumbres funerarias: 1) la mayoría de las tumbas carecen de ofrendas funerarias que hubieran resistido al tiempo, 2) los adultos siempre se enterraron en fosas de poca profundidad, mientras que, en las fases tardías, los neonatos y niños, por lo general, se depositaron en urnas; 3) en el caso de los enterramientos depositados de forma directa en fosas, era más importante la orientación del eje del cuerpo que la posición que se le daba al difunto (Fig. 10). La orientación desviada del eje Norte-Sur por unos 30° hacia el oeste, es la misma, que se ha registrado en la planta de las terrazas y plataformas de la Loma Alta de Casarabe y de la Loma Salvatierra, y es muy probable, que refleje elementos de la visión del mundo de los pobladores prehispánicos.

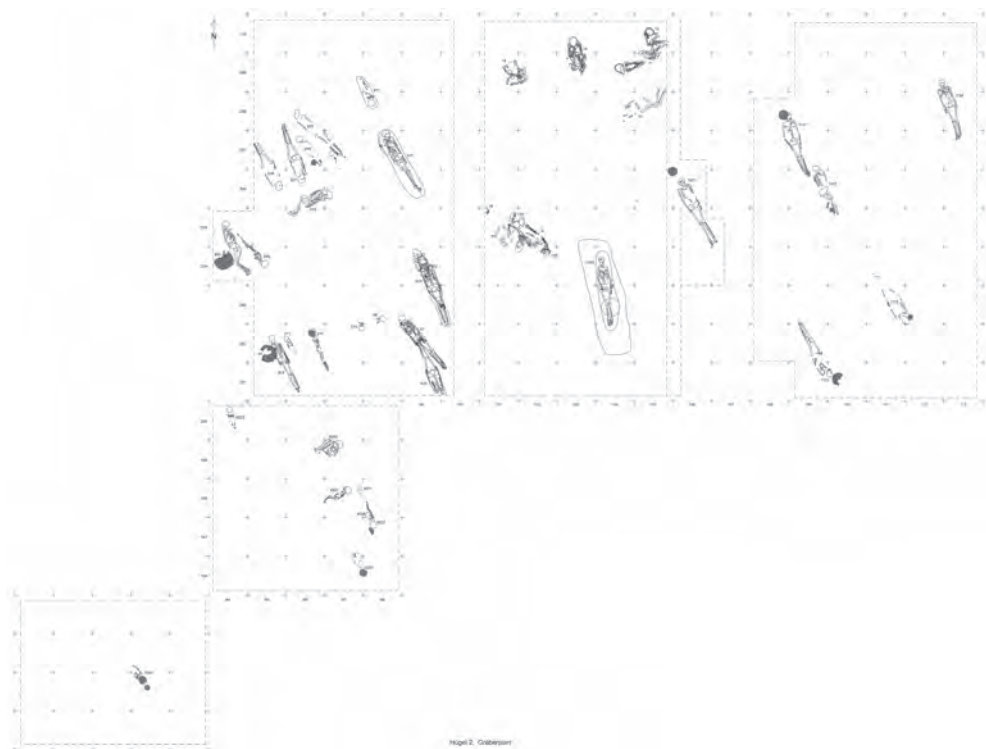


Figura 10. Plano de los entierros del Montículo 2 de la Loma Salvatierra (dibujo: Heiko Prümers).



Figura 11. Loma Salvatierra. Entierro “rico” (rasgo 1005) de un individuo de entre 35 a 40 años de edad, siglo VII (foto: Heiko Prümers).

Derecha arriba: detalle de las orejeras de metal y de pedazos recortados del caparazón de un armadillo; derecha medio: cuatro colmillos de jaguar que formaban parte de un collar; derecha abajo: Pulsera que consiste de tres hileras de segmentos de hueso pulido.

Entre los entierros de la Loma Salvatierra había dos, que se destacaban, por razones diferentes. En el primer caso, se trata del entierro de una mujer, cuyo cuerpo extendido fue tapado enteramente con grandes fragmentos de vasijas. Los únicos paralelos para este tipo de deposición funeraria que se conocen hasta ahora, son las tumbas encontradas en Pailón, aproximadamente 350 km al sur (Prümers 2002: 110-119).

En el segundo caso, la tumba se diferenciaba de los demás por su posición central en la plataforma denominada por nosotros “Montículo 2”, por la profundidad descomunal de la fosa y por la presencia y cantidad de adornos corporales (Fig. 11). El hombre enterrado en posición decúbito dorsal en esta tumba aproximadamente a la mitad del siglo VII d.C., tenía entre 35 a 40 años de edad. Sobre su frente reposaba un disco de cobre que había sido perforado con fuerza en dos lugares opuestos del borde. En una de las perforaciones se ha podido detectar restos de un cordón. Además, en el reverso del disco se percibe en la capa de corrosión la impronta de una hoja, lo que podría indicar que el disco formaba parte de un tocado hecho de elementos vegetales. Otros dos discos de cobre eran partes de orejeras que, al otro lado, lucían partes recortadas del caparazón de un armadillo (Fig. 12). Una tembetá de amazonita fue encontrada en el lado derecho del cuello, hacia donde había resbalado. En el húmero izquierdo se encontró un conglomerado de muchas conchas de caracol junto con chaquiras hechas de hueso. Es probable que se trate del contenido de una pequeña bolsa que no se ha conservado. En la muñeca izquierda había una pulsera de tres hileras compuesta de segmentos de hueso pulido (Fig. 11). Además, el hombre tenía puesto collares de pequeñas cuentas blancas de hueso o caracol, así como cadenas similares en la cadera y por debajo de las rodillas. En la parte central de uno de estos collares había cuatro colmillos de jaguar; a otro se le había integrado una cuenta grande de sodalita. Una coloración circular rodeaba la zona de las rodillas (Fig. 11), que estaban hundidas por debajo del eje del cuerpo. Esto indica, que se había depositado por debajo de las rodillas una canasta con ofrendas elaboradas con materiales orgánicos igualmente desvanecidos.

El estatus elevado del hombre de la tumba que se acaba de describir se parece manifestar también y literalmente en su estatura de unos 170 cm aproximadamente. Sin embargo, no es el hombre más alto de la serie que en promedio alcanza valores por encima de los valores promedios actuales. Un desarrollo corporal tan bueno solamente es posible con una alimentación asegurada y equilibrada. El análisis de isótopos de muestras de 25 individuos del sitio Loma Salvatierra reveló, que su dieta era mayormente en base de plantas. Entre estas, el maíz parece haber sido de mayor importancia que la yuca, aunque no todos los individuos tenían acceso al maíz.⁹ De poca

9 Entre los macrorestos botánicos carbonizados recuperados de muestras de flotación de la Loma Salvatierra el maíz aparece muy frecuentemente (María Bruno, comunicación personal).

importancia para la alimentación parece haber sido el pescado, que es un dato llamativo en vista de las teorías sobre la “piscicultura” prehispánica en los Llanos de Moxos (Erickson 2006: 260; 2008: 174; Mann 2000: 787). Los análisis de los restos óseos humanos, incluyendo el análisis genético, está todavía en curso. Nos proveerán de datos novedosos y se espera poder dar noticia de ellos en un futuro próximo.

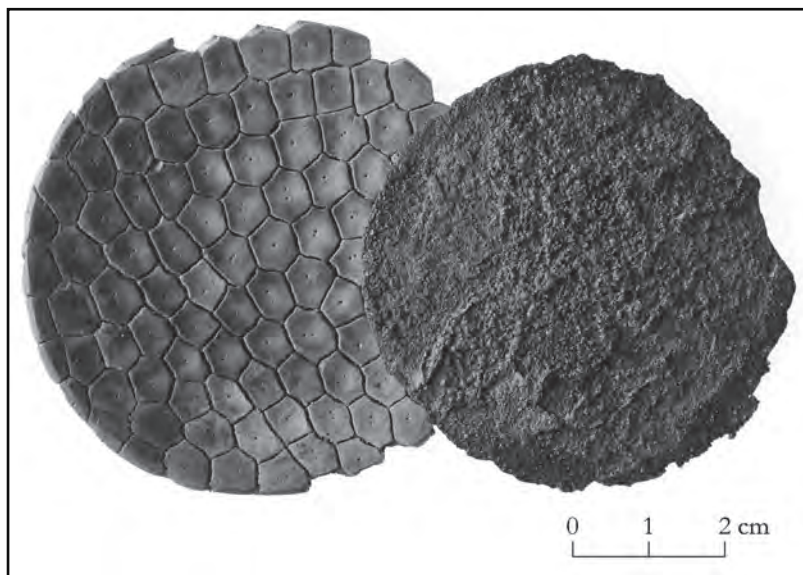


Figura 12. Una de las orejeras después de su restauración (foto: Hans P. Wittersheim).

Referencias bibliográficas

Barba, Josep

- 2003 Campos elevados. En: Centre d'Estudis Amazònics (ed.): *Moxos: una limnocultura. Cultura y medio natural en la amazonía boliviana*. Barcelona: Centre d'Estudis Amazònics, 89-92.

Denevan, William M.

- 1963 Additional comments on the earthwork of Mojos in north-eastern Bolivia. *American Antiquity* 28(4): 540-545.
- 1964 Pre-Spanish earthworks in the Llanos de Mojos of north-eastern Bolivia. *Revista Geográfica* 34(60): 17-25.
- 1966 *The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- 1970 Aboriginal drained-field cultivation in the Americas. *Science* 169: 647-654.
- 1976 The aboriginal population of Amazonia. En: Denevan, William M. (ed.): *The native population of the Americas in 1492*. Madison: University of Wisconsin Press, 205-234.
- 1980 *La geografía cultural aborigen de los Llanos de Mojos*. La Paz: Ed. Juventud.
- 1991 Prehistoric roads and causeways of lowland tropical America. En: Trombold, Charles D. (ed.): *Ancient road networks and settlement hierarchies in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 230-242.
- 2001 *Cultivated landscapes of native Amazonia and the Andes*. Oxford Geographical and Environmental Studies. New York: Oxford University Press.

Dougherty, Bernard & Horacio A. Calandra

- 1981 Nota preliminar sobre investigaciones arqueológicas en Llanos de Moxos, Departamento del Beni, República de Bolivia. *Revista del Museo de La Plata* 8, sección antropología 53: 87-106.
- 1981-1982 Excavaciones arqueológicas en la Loma Alta de Casarabe, Llanos de Moxos, Departamento del Beni, Bolivia. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* N.S. 14(2): 9-48.
- 1984 Prehispanic human settlement in the Llanos de Moxos, Bolivia. *Quaternary of South America and Antarctic Peninsula* 2: 163-199.

Erickson, Clark L.

- 1980 Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos. *América Indígena* 40(4): 731-755.
- 1995 Archaeological methods for the study of ancient landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. En: Stahl, Peter W. (ed.): *Archaeology in the lowland American tropics*. Cambridge: Cambridge University Press, 66-95.
- 2000a Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos. En: Durán Coirolo, Alicia & Roberto Bracco Boksar (eds.): *Arqueología de las Tierras Bajas*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, Comisión Nacional de Arqueología, 207-226.
- 2000b Los caminos prehispánicos de la Amazonía Boliviana. En: Herrera, Leonor & Marianne Cardale de Schrimppff (eds.): *Caminos precolombinos: las vías, los ingenieros y los viajeros*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Ministerio de Cultura, 15-42.
- 2001a Pre-Columbian fish farming in the Amazon. *Expedition* 43(1): 7-8.
- 2001b Pre-Columbian roads of the Amazon. *Expedition* 43(2): 21-30.
- 2006 The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. En: Balée, William & Clark L. Erickson (eds.): *Time and complexity in historical ecology: Studies in the neotropical lowlands*. Historical Ecology Series. New York: Columbia University Press, 235-278.

- 2008 Amazonia: The historical ecology of a domesticated landscape. En: Silverman, Helaine & William Isbell (eds.): *Handbook of South American archaeology*. New York: Springer, 157-183.
- Erickson, Clark L., José Esteves C., Wilma Winkler V. & Marcos L. Michel
 1991 *Estudio preliminar de los sistemas agrícolas precolombinos en el Departamento del Beni, Bolivia*. Informe de los trabajos de campo efectuados durante el mes de julio de 1990. Ms.
- Lee, Kenneth
 1996 Apuntes sobre las obras hidráulicas prehispánicas de las llanuras de Moxos. *Paititi* 1: 24-26.
- Lombardo, Umberto
 2010 Raised fields of northwestern Bolivia: A GIS based analysis. *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen* 3: 127-149.
- Mann, Charles C.
 2000 Earthmovers of the Amazon. *Science* 287: 786-789.
- Nordenskiöld, Erland von
 1913 Urnengräber und Mounds im bolivianischen Flachland. *Baessler-Archiv* 3(6): 205-255.
- Oxfam
 2009 <http://www.oxfam.org.uk/oxfam_in_action/impact/success_stories/bolivia_farming.html> (26.05.2009).
- Prümers, Heiko
 2002 Excavaciones arqueológicas en Pailón (Depto. de Sta. Cruz, Bolivia). *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 22: 95-213.
- Saavedra Arteaga, Oscar
 2008 Las obras hidráulicas precolombinas en el Beni. *Sociedad de Escritores de Bolivia* 1(1): 7-28.
- Walker, John H.
 1999 *Agricultural change in the Bolivian Amazon*. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
 2000 Raised field abandonment in the upper Amazon. *Culture and Agriculture* 22(2): 27-31.
 2001 Work parties and raised field groups in the Bolivian Amazon. *Expedition* 43(3): 9-18.
 2004 *Agricultural change in the Bolivian Amazon – Cambio agrícola en la Amazonía Boliviana*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology, 13. Pittsburgh: University of Pittsburgh, Department of Anthropology.

IV.
APÉNDICE

Erwin Heinrich Frank: Curriculum vitae¹

Formação acadêmica/Titulação

- 1991 Livre-docência (*Habilitation*). Freie Universität, Berlin.
Título: Opake Strukturen der Argumentation - Zur Metatheorie wissenschaftlicher Analyse in den Humanwissenschaften am Beispiel einer Untersuchungstradition in der Kulturanthropologie.
Ano de obtenção: 1991.
- 1978 - 1983 Doutorado. Rheinische Friedrich Wilhelms Universität, Bonn.
Título: Ein Leben am Rande des Weltmarkts - Ökologie und Ökonomie der Comunidade Nativa de Santa Marta.
Ano de Obtenção: 1983. *Orientador:* Prof. Dr. Udo Oberem.
- 1970 - 1978 Mestrado. Rheinische Friedrich Wilhelms Universität.
Título: "Y se lo comen.", *Ano de Obtenção:* 1978.
Orientador: Prof. Dr. Udo Oberem.

Atuação profissional

- 1997 - 2008 Professor Adjunto, Universidade Federal de Roraima, UFRR, Brasil.
- 1994 - 1998 Professor Visitante, Universidade Federal do Pará, UFPA, Brasil.
- 1993 - 1994 Professor Visitante, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito, Equador.
- 04/1993 - 09/1993 Professor Visitante, Freie Universität Berlin, Alemanha.
- 04/1992 - 09/1992 Professor Visitante, Freie Universität Berlin, Alemanha.
- 09/1991 - 03/1992 Professor Visitante, Freie Universität Berlin, Alemanha.
- 1989 - 1993 Professor Visitante, Pontificia Universidad Católica, Quito, Equador.
- 1983 - 1988 Professor Assistente, Freie Universität Berlin, Alemanha.

1 Baseado em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4763328J8>.

Projetos de Pesquisa

- 2005 - 2008 Territorialização Indígena no Brasil Atual
2002 - 2006 Diagnóstico etno-ambiental da TI Malacacheta
1999 - 2008 Alemães e outros viajantes na etnohistória de Roraima: sua contribuições à etnografia regional.
1995 - 1996 Avaliação dos projetos de manejo forestal (Paragominas, PA; - Org.: EMBRAPA, PA)
1991 - 1993 Etnicidade em Otavalo (Etnografica / Etnohistória) - desenvolvido em “taller (oficina) de pesquisa”
1990 - 1992 Os Indígenas e os Políticos no Equador; desenvolvido em: «taller de pesquisa»
1985 - 1988 (Meta-) Teoria da Antropologia: a comparação inter-paradigmática é possível?
1980 - 1987 Etnografia dos Uni (Cashibo-Cacataibo) do oriente peruano; - Inicialmente um projeto de doutorado, a pesquisa recebeu seguimento em Berlim até 1987

Membro de corpo editorial

- 2002 - 2003 Periódico: Textos e Debates (UFRR)
2007 - 2008 Periódico: Revista - Nucleo Histórico Socioambiental

Revisor de periódico

- 2007 - 2008 Periódico: Revista do Nucleo Histórico Socioambiental, NUHSA

Erwin Heinrich Frank: Produção bibliográfica

Livros

Frank, Erwin H.

1993 *Opake Strukturen der Argumentation. Zur Meta-Theorie wissenschaftlicher Analyse in den Humanwissenschaften am Beispiel einer Untersuchungstradition in der Kulturanthropologie.* Mundus-Reihe Ethnologie, 50. Bonn: Holos.

1993² *Uni. Los pueblos indios en sus mitos, 2.* Quito: Abya-Yala.

Frank, Erwin H., Ninfa Patiño & Marta Rodríguez (org.)

1992 *Los Políticos y los Indígenas.* Quito: Abya-Yala.

Frank, Erwin H. & Bernd Schmelz (eds.)

1991 *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas / P. Cristoval de Acuña.* Quellen zur Geschichte Amazoniens, 2. Bonn: Holos.

Frank, Erwin, Javier Villacorte Bustamante, Chaparo Villacorte Mëa & C. Santiago Mëa

1990 *Mitos de los uni de Santa Marta. Enëx ca Santa Martanu icë Unin bana icën.* Colección 500 Años, 26. Quito: Abya-Yala.

Frank, Erwin H. & Bernd Schmelz (eds.)

1989 *Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas: hecho por la religión de S. Francisco, año de 1651, siendo misionero el Padre Fr. Laureano de la Cruz y el Padre Fr. Juan de Quincoces.* Quellen zur Geschichte Amazoniens, 1. Bonn: Holos.

Frank, Erwin H.

1987 "... y se lo comen". *Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ost-Perus und Brasiliens.* Mundus-Reihe Ethnologie, 1. Bonn: Mundus.

1983 *Ein Leben am Rande des Weltmarkts: Ökologie und Ökonomie der Comunidad nativa de Santa Martha.* Bonner Amerikanistische Studien, 1. Bonn: Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn.

Artigos publicados em periódicos

Frank, Erwin H.

2007 A mais antiga fonte da linguística indígena de Roraima (re-descoberta). *Revista do Núcleo Histórico Socioambiental* 1: 103-116.

2007 O cotidiano da luta pela terra: uma história. *Revista do Núcleo Histórico Socioambiental* 1: 9-32.

2005 Viajar é preciso: Theodor Koch-Gruenberg e a Voelkerkunde alemã do século XIX. *Revista de Antropologia* 48(2): 559-584.

2004 Da função social das universidades. *Textos e Debates* 7: 5-9.

- 2004 Resenha crítica: bibliografias úteis à pesquisa científica. *Textos e Debates* 7: 114-116.
- 2002 A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepang existem mesmo? *Revista de Antropologia* 45(2): 287-310.
- 2002 O que é mesmo 'Cultura'? *Viravolta*, Boa Vista, 01 fev. 2002, p. 2.
- 2002 Antropologia: o que é isso? *Viravolta*, Boa Vista, 02 jan. 2002, p. 2.
- 2001 Ecotradições em Amazônia. *Textos e Debates* 6: 21-36.
- 1997 Historical mythologies e mythical histories. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Antropologia* 13(2): 103-139.
- 1997 Franz Boas: as limitações do método comparativo em antropologia (introdução e comentários). *Textos e Debates* 4: 8-25.
- 1996 Darcy Ribeiro, a ciência e o 'Povo Brasileiro'- uma avaliação crítica. *Papers do NAEA* 72 (<<http://www.ufpa.br/naea/pdf.php?id=173>>; 01.12.2012).
- 1995 É mesmo confiável a tradução venezuelana de Theodor Koch-Grünberg 'Vom Roroima zum Orinoco'. *Textos e Debates* 8: 105-118.
- 1992 Für und Wider die Fünfhundertjahrfeier: Das Beispiel Ekuador. *Peripherie* 43/44: 45-58.
- 1991 Análisis de un debate (Los 500 anos: el caso equatoriano). *Chasqui* 40: 67-72.
- 1991 Projeto: etnicidad y etnogénesis en Otavalo. *Antropología: Cuadernos de Investigación* 5: 125-146.
- 1990 Pacificar al Hombre Malo: o escenas de la história aculturativa Uni desde a perspectiva das vítimas. *Amazônia Indígena* 10: 17-25.
- 1989 Si te falta el tiempo para 'cazar en la mañana'; Integración al mercado y rasgos culturales del consumo de víveres en autóctonas sociedades amazónicas. *Hombre y Ambiente* 3: 59-81.
- Frank, Erwin H. & Carmen Hess
1988 Kultur und Kognition. Zur Kritik der mentalistischen Kulturkonzeption. *Anthropos* 83: 511-526.
- Frank, Erwin H. & Chaparo Villacorte Mëa
1988 Tres cuentos de los Uni de Santa Marta. *Amazonia Peruana* 8: 119.
- Frank, Erwin H.
1987 Das Tapirfest der Uni: eine funktionale Analyse. *Anthropos* 82: 151-181.
- 1987 Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y la etnohistoria de los Uni. *Amazônia Peruana* 14: 151-160.
- 1986 Frühe spanische Kolonisationsunternehmungen im westlichen Amazonien. *Saeculum* 37(3-4): 260-269.
- 1982 Mëcëcë, la función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonia Peruana. *Amazonia Peruana* 9: 63-78.
- 1980 'Y se lo comen.' (resumo). *Amazônia Peruana* 5: 235-240.
- s.f. Em memoriam: Theodor Koch-Grünberg (1872-1924). *Roraima News*.

Capítulos de livros

Frank, Erwin H.

- 2006 Introdução, e: Theodor Koch-Grünberg (1872-1924). Em: EDUA (org.): *A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Manaus: Editora da Universidade do Amazônas, 13-28.
- 1999 La re-conquista indígena do Otavalo urbano. Em: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine, Carmen Arellano Hoffmann, Eva König & Heiko Prümers (eds.): *50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas*. Bonner Amerikanistische Studien, 30. Markt Schwaben: Saurwein, 797-810.
- 1997 Índios, pretos e brancos. Em: Ximenes, Tereza (org.): *Perspectivas do desenvolvimento sustentável*. Belem: Supercores, 469-494.
- 1994 Monografía etnográfica de los Uni. Em: Santos Granero, Fernando & Frederica Barclay (eds.): *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. 2. Quito: Flacso/Abya-Yala, 129-239.
- 1992 Geschichte und Utopie. Die indianische Bewegung in Ekuador. Em: Dirmoser, Dietmar et al. (eds.): *Die Wilden und die Barbarei*. Lateinamerika. Analysen und Berichte, 16. Münster: LIT Verlag, 48-65.
- 1991 Etnicidad. Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil. Em: Jorna, Peter, Leonor Malaver & Menno F. Oostra (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*. Colección 500 años, 36. Quito: Abya-Yala, 63-82.
- 1991 Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento. Em: Almeida, Ileana et al. (org.): *Índios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: FLACSO/Abya-Yala, 499-527.
- 1990 Zur Ethnographie heutiger Indianer im Andenraum. Em: Köhler, Ulrich (ed.): *Altamerikanistik*. Ethnologische Paperbacks. Berlin: Reimer, 593-603.
- 1990 Von der Zivilisierung der schlechten Menschen. Eine Episode in der Akkulturationsgeschichte ostperuanischer Indianer. Em: Meyers, Albert & Martin Volland (eds.): *Beiträge zur Kulturgeschichte des westlichen Südamerika*. Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, 3242: Fachgruppe Geisteswissenschaften. Opladen: Westdt. Verl., 227-251.

Frank, Erwin H. & Bernd Schmelz

- 1989 Vorwort zum Reprint. Em: Frank, Erwin H. & Bernd Schmelz (eds.): *Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas: hecho por la religión de S. Francisco, año de 1651, siendo misionero el Padre Fr. Laureano de la Cruz y el Padre Fr. Juan de Quincoces*. Quellen zur Geschichte Amazoniens, 1. Bonn: Holos, 9-19.

Frank, Erwin H.

- 1987 Delimitaciones al aumento poblacional y desarrollo cultural en las culturas indígenas de la Amazonía antes de 1492. Em: Kohlhepp, Gerd & Achim Schrader (eds.): *Homem e natureza na Amazônia. Hombre y naturaleza en la Amazonía*. Simposio internacional e interdisciplinar (Blaubeuren 1986). Tübinger Geographische Studien, 95. Tübingen: Geographisches Institut, 109-123.
- 1987 Sie fressen Menschen, wie ihr scheussliches Aussehen beweist. Em: Duerr, Hans Peter (ed.): *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Edition Suhrkamp, 1409; Edition Suhrkamp, Neue Folge, 409. Frankfurt: Suhrkamp, 199-224.

Contribuições para congressos

Frank, Erwin H.

- 2002 Cosmovisão imperialista: a etnografia dos irmãos Robert e Richard Schomburgk. XXIII Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), 2002, Gramado, RS. Programa. Porto Alegre.
- 2002 O curso em ciências sociais da UFRR: nova grade. In: Ensino de Antropologia: Diagnóstico, Mudanças e Novas Inserções no Mercado de Trabalho, 2002, Florianópolis. Ensino de Antropologia. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2000 O ultimo viajante (Koch-Grünberg). XXIIa Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), 2000, Brasília. Programa. Brasília.
- 1999 Construção orientalista do espaço étnico Roraimense. VIa Reunião Regional de Antropólogos do Norte/Nordeste, 1999, Belém, PA. Programa. Belém.
- 1996 Etnicidade: reflexões teórico-etnográficos. XX Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), 1996, Bahia. Programa. Bahia.
- 1995 Etnociência: considerações conceituais. SBPC, 47a Reunião Anual, 1995, São Luiz, MA. Anais. Fortaleza.

Traduções

Koch-Grünberg, Theodor

- 2006 *Distribuição dos povos entre Rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Manaus: Editora da Universidade Federal de Amazonas.

Kapfhammer, Wolfgrang

- 2004 De 'Sateré puro' (sateré sese) ao 'Novo Sateré' (sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. Em: Wright, Robin M. (ed.): *Transformando os Deuses, Vol. II: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 134-193.

Autoras y autores / Authors / Autorinnen und Autoren

Edna **Castro**, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Campus da UFPA, Av. Augusto Correa, 01, Guamá, 66075-090 - Belém, Pará, Brasil; *e-mail*: edna.mrcastro@gmail.com

Carlos Alberto Marinho **Cirino**, Núcleo Histórico Socioambiental (NUHSA), Universidade Federal de Roraima, Centro de Ciências Humanas, Av. Cap. Ene Garcêz, 2413, Aeroporto, 69309-000 - Boa Vista, Roraima, Brasil; *e-mail*: cirino@dant.ufrr.br

Wolfgang **Gabbert**, Institut für Soziologie und Sozialpsychologie, Leibniz Universität Hannover, Im Moore 21, 30167 Hannover, Alemanha; *e-mail*: w.gabbert@ish.uni-hannover.de

Margarita **Huayhua**, Rutgers School of Arts and Sciences, Department of Anthropology, The State University of New Jersey, Ruth Adams Building, 3rd Floor, 131 George Street, New Brunswick, New Jersey 08901-1414, USA; *e-mail*: huayhua@rci.rutgers.edu

Eva **König**, Institut für Internationale Zusammenarbeit des Deutschen Volkshochschul-Verbandes, Obere Wilhelmstraße 32, 53225 Bonn, Alemanha; *e-mail*: koenig@dvv-international.de

Birgit **Krekeler**; *e-mail*: birgit@krekeler.it

Vincenzo M. **Lauriola**, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Coordenação de Pesquisas - COPE, Av. André Araujo 2936, Aleixo, 69060-001 - Manaus, Amazônia, Brasil; *e-mail*: enzo@inpa.gov.br

Raymundo Heraldo **Maués**, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará, Campus da UFPA, Av. Augusto Correa, 01, Guamá, 66075-090 - Belém, Pará, Brasil; *e-mail*: hmaues@ufpa.br

Dalva Maria da **Mota**, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Centro de Pesquisa Agroflorestal da Amazônia Oriental, Cpatu, Trav. Dr. Enéas Pinheiro, S/N, Marco, 66095-100 - Belém, Pará, Brasil; *e-mail*: dalva@cpatu.embrapa.br

Harald **Moßbrucker**, Fondo Contravalor Perú-Alemania, F. Alayza y Paz Soldán (ex General Córdova) N° 522, Lima 18, Perú; *e-mail*: codirector_aleman@fcpa.org.pe

Karin Marita **Naase**, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Marburg, Kugelgasse 10 (Kugelhaus), 35037 Marburg, Alemania; *e-mail*: knaase@gmail.com

Stefan **Neumann**, Politischer Arbeitskreis Schulen e.V., Weberstraße 4, 53113 Bonn, Alemania; *e-mail*: info@pas-bonn.de

Kerstin **Nowack**, Abteilung für Altamerikanistik, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Oxfordstraße 15, 53111 Bonn, Alemania; *e-mail*: Kerstin_Nowack@gmx.de

Hans-Dieter **Ölschleger**, Abteilung für Japanologie und Koreanistik, Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, 53113 Bonn, Alemania; *e-mail*: h.oelschleger@uni-bonn.de

Heiko **Prümers**, Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen (KAAK), Deutsches Archäologisches Institut, Dürenstr. 35-37, 53173 Bonn, Alemania; *e-mail*: pruemers@kaak.dainst.de

Heribert **Schmitz**, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Sociologia, Universidade Federal do Pará, Av. Augusto Corrêa s/n, Campus Universitário Guamá, Guamá, 66075-900 - Belem, Pará, Brasil; *e-mail*: heri@amazon.com.br

Peter **Schröder**, Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Av. Prof. Moraes Rego, 1235, Cidade Universitária, 50670-901 - Recife, Pernambuco, Brasil; *e-mail*: pschroder@uol.com.br

Ute **Schüren**, Center for Global Studies, Universität Bern; *e-mail*: schueren@online.de

Jürgen **Riester**, Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB),
C. Cuatro Ojos # 80, Villa San Luis, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia;
e-mail: apcob@apcob.org.bo

Josué Francisco da **Silva** Júnior, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Centro
de Pesquisa Agropecuária dos Tabuleiros Costeiros, Av. Beira-Mar, 3250, Praia 13 de
Julho, 49025-040 - Aracaju, Sergipe, Brasil; *e-mail*: josue@cpatc.embrapa.br

Sondra **Wentzel**, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ),
Dag-Hammarskjöld-Weg 1-5, 65760 Eschborn, Alemania;
e-mail: sondra.wentzel@giz.de

ESTUDIOS INDIANA
Ibero-Amerikanisches Institut
Stiftung Preußischer Kulturbesitz

ESTUDIOS INDIANA 5

**“Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo?”
„Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?“**

Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank

Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann, Hans-Dieter Ölschleger (Hrsg.):
Berlin: Gebr. Mann Verlag 2013.

ISBN: 978-3-7861-2687-4

ESTUDIOS INDIANA 4

MONGELELUCHI ZUNGU

Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche

Marisa Malvestitti: Berlin: Gebr. Mann Verlag 2012.

ISBN: 978-3-7861-2663-8

ESTUDIOS INDIANA 3

**De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera,
Río de la Plata, siglos XVIII-XX**

Quijada, Mónica (ed.), Berlin: Gebr. Mann Verlag 2011.

ISBN: 978-3-7861-2651-5

ESTUDIOS INDIANA 2

**Das kulturelle Gedächtnis Mesoamerikas im Kulturvergleich zum Alten China.
Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit**

Graña-Behrens, Daniel (Hrsg.): Berlin: Gebr. Mann Verlag 2009.

ISBN: 978-3-7861-2600-3

ESTUDIOS INDIANA 1

Indiegegenwart. Indigene Realitäten im südamerikanischen Tiefland

Merle Amelung, Claudia Uzcátegui, Niels Oliver Walkowski, Markus Zander (Hrsg.):
Berlin: Gebr. Mann Verlag 2008.

ISBN: 978-3-7861-2575-4



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

ESTUDIOS INDIANA 5

**“PARA QUÊ SERVE O CONHECIMENTO SE EU NÃO POSSO DIVIDI-LO?”
„WAS NÜTZT ALLES WISSEN, WENN MAN ES NICHT TEILEN KANN?“**

Die Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank (1950-2008) spiegelt in 16 Beiträgen von Freunden und Kollegen die Bandbreite seiner Interessen in der Untersuchung des Verhältnisses Mensch – Kultur – Umwelt aus der Perspektive der Ethnologie Südamerikas wieder.

Autoren:

José Almeida, Claudia López, Amparo Eguiguren,
Edna Castro, Carlos Alberto Marinho Cirino,
Wolfgang Gabbert, Margarita Huayhua, Eva König, Birgit Krekeler,
Vincenzo M. Lauriola, Raymundo Heraldo Maués, Dalva Maria da
Mota, Harald Moßbrucker, Karin Marita Naase, Stefan Neumann,
Kerstin Nowack, Hans-Dieter Ölschleger, Heiko Prümers,
Heribert Schmitz, Peter Schröder, Ute Schüren, Jürgen Riester,
Josué Francisco da Silva Júnior, Sondra Wentzel.

ISBN 978-3-7861-2687-4



9 783786 126874