

Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas)

DOMINIQUE PERROT

TRADUÇÃO: LÍGIA ROMÃO

REVISÃO TÉCNICA: LUÍSA VALENTINI

“Um lamentável mal entendido. Eu lhe digo que os seus exigem demais de mim; você escreve no seu caderno que os meus ancestrais talvez tenham vivido com os Mamutes! Eu repito, vocês vieram destruir a nossa relação com o mundo; você conclui, com um soluço na voz, que sou um arquivo vivo! Você suspeita que eu seja prisioneiro de um delírio e me impede de ter qualquer apreensão do real, ao mesmo tempo que faz de mim a peça principal da sua imaginação! E enquanto você se esforça assim tão conscientemente em me anular em seu passado, os seus lutam para me retirar do meu espaço.”

Rémi Savard, *La voix des autres*. [A voz dos outros]

A volta do choque

Povos autóctones e desenvolvimento. Uma expressão clara e sem surpresas, da qual escorre um leve incômodo. Será que ainda não esgotamos as glosas acerca das noções e das práticas do desenvolvimento? Não deveríamos decretar um embargo à retórica que essas idéias suscitam? E, no entanto, o interesse dessa abordagem está na sua força evocativa, que apesar de tudo ainda perdura. Pois no interior dessa frase existe uma disputa de significado entre duas perspectivas, dois planos de realidade que se defrontam e se contradizem. Povos autóctones ou desenvolvimento...

Por outro lado, uma situação relativamente nova se impõe no contexto dessa dupla relação entre os homens e a natureza que é o desen-

volvimento. Quinhentos anos após Cristóvão Colombo gritar que a terra tinha se tornado “pequena”, de fato constatamos que hoje ela está não só menor ainda, mas também seriamente ameaçada enquanto sistema complexo que se auto-regula. Esse fato, único na história da humanidade e cujas conseqüências começamos tardiamente a enxergar, confere à *noção de autoctonia uma dimensão de geometria variável*. Face ao desenvolvimento insensato, porque não controlado socialmente, somos todos — em graus evidentemente diversos — “povos autóctones”, ameaçados no único território que temos à disposição. Não saberíamos, sem deixar o campo da decência, comparar os tipos de pressão a que são submetidos, por exemplo, os índios da Amazônia, de um lado, com os que sofre o cidadão de uma grande cidade poluída. Isso não impede que doravante a linha demarcatória entre as vítimas e os beneficiários do progresso se dilua em certos momentos e lugares, e é isso que preocupa aqueles que até agora monopolizam os privilégios da modernidade. O utilitarismo frenético, ligado ao imperativo do crescimento econômico, revela a cada dia mais do seu caráter irracional e destruidor. Sem idealizar a relação entre as sociedades tradicionais e a natureza (Ellen, 1986), é significativo que a reflexão que busca hoje em dia reintegrar as interdependências entre fenômenos em escala planetária incorpore as preocupações recorrentes de inúmeros povos indígenas. Deste modo, a noção de “desenvol-

vimento sustentável”, sustentáculo do relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1988), é o reflexo, ainda que pálido, da exigência formulada, por exemplo, pelos índios Iroqueses da Confederação das Seis Nações: “De acordo com um dos princípios fundamentais da nossa cultura, é preciso pensar constantemente no bem-estar das próximas sete gerações” (Vachon, 1983, p.146).

Não é o objetivo aqui fazer um balanço das múltiplas intervenções feitas em nome do desenvolvimento e da “valorização” dos recursos naturais que, espoliando os povos autóctones de seu modo de vida, tornam sua existência sempre mais precária. Isso já foi feito outras vezes². Em compensação, a questão da sobrevivência dos povos indígenas no mundo contemporâneo passa pela contestação do desenvolvimento, aqui e acolá, enquanto dogma moderno pretensamente incontornável.

Desenvolvimento, um paradigma fetiche

A natureza do vínculo que hoje em dia força as populações indígenas ao desenvolvimento não é nova se comparada ao que pôde se produzir no passado. Com efeito, ao longo da história, os contatos que visavam à dominação desses povos longínquos e até aquele momento desconhecidos pelos colonizadores, comerciantes, militares e missionários, foram marcados pelo extermínio, pela exploração ou, no mínimo, pela subordinação. Toda vez, esses abusos foram cometidos em nome de valores dos quais se orgulhavam as nações cristãs européias e eram acompanhados de discursos que visavam ao mesmo tempo compensar, explicar e justificar a desapropriação e até mesmo o desaparecimento físico dos povos indígenas. De certa maneira, a compensação da conquista e da escravidão era de cunho religioso e missionário. Durante o

empreendimento colonial propriamente dito, o discurso compensatório se apoiava nos valores da civilização e da educação, e, com as independências políticas das ex-colônias, nos de construção e integração nacional.

Hoje a situação é, à primeira vista, mais difícil de decifrar: como se situar num campo onde discursos e realizações do progresso, de um lado, e práticas de expropriação, do outro, se confundem sob uma mesma denominação: o desenvolvimento? Não basta, para tentar resolver esse paradoxo, simplesmente distinguir entre o *bom* e o *mau* desenvolvimento. Uma descolonização conceitual se impõe, visando a compreensão do alcance dos postulados historicamente determinados que forjam a identidade do desenvolvimento como paradigma.

Como mostrou Gilbert Rist (1985), a noção do desenvolvimento está fundada em três pilares próprios ao Ocidente: Aristóteles, o judaico-cristianismo e a ideologia do Iluminismo. Não vou retomar aqui sua demonstração, a não ser para dizer que o desenvolvimento acabou por apontar um movimento que, por analogia com o vivo, aparece ao mesmo tempo como natural, desejável e inevitável. É assim que somos levados a acreditar que, a exemplo do crescimento de uma planta, o desenvolvimento era um processo linear, cumulativo, contínuo, irreversível e sujeito a uma finalidade. O fracasso do desenvolvimento em termos globais certamente abalou a fé cega na inevitabilidade do movimento. Contudo, longe de contestar a própria crença e as realizações devastadoras que dela resultam, esses fracassos continuam sendo interpretados como erros de percurso, devidos tanto aos especialistas e à estrutura do sistema econômico internacional como aos obstáculos culturais ou à má gestão desse ou daquele projeto, a uma fraqueza teórica ou ainda a uma catástrofe natural, ao passo que as partes mandantes da construção do desenvolvimento enquanto mito fundador do Ocidente continuam intactas³. A epopéia

industrial é uma narrativa cujos episódios continuam a ser contados através de realizações emblemáticas, as quais constituem aqueles sinais que, aos olhos dos incrédulos, deveriam supostamente restituir a fé no progresso.

A noção de desenvolvimento, conceito da ONU e um dos principais desse meio de século, é uma palavra-chave na qual se encontram todas as interpretações ideológicas e políticas dos anos 50 e 60.⁴ Mas será que houve realmente uma reflexão? Ela se impôs como noção dominante, ao mesmo tempo evidente, empírica (medida pelos índices de crescimento da produção industrial e do aumento do nível de vida), rica (representando em si mesma ao mesmo tempo crescimento, florescimento, e progresso da sociedade e do indivíduo). Mas não notamos que essa noção era *também* obscura, incerta, mitológica, e pobre (Morin, 1977, p.241).

Bem que tentamos classificar os problemas pela adição de prefixos: sub-desenvolvimento, “supra-desenvolvimento”, mal-desenvolvimento, auto-desenvolvimento, endo-desenvolvimento ou até etnodesenvolvimento. Mas o mesmo paradigma (o desenvolvimento) se mantém apesar de tudo, e com ele a confusão conceitual a que está ligado.

Deste modo, mesmo que a noção de progresso seja hoje em dia submetida a sérias críticas, o caráter normativo do desenvolvimento como resposta positiva e quase mágica aos problemas que ele mesmo contribuiu para criar continua gravado nas consciências e no imaginário coletivo.

Os países industrializados, e os que, a exemplo daqueles, seguem a via do crescimento infinito, encarnam em suas práticas esse mito incrivelmente persistente segundo o qual o desenvolvimento demarca de certa maneira o traçado da História. O evolucionismo social é sua filosofia, tanto explícita quanto latente.

Ora, sabemos que o desenvolvimento é uma noção afluyente de um contexto históri-

co e cultural determinado, e, portanto, não é transcultural, mesmo se ele continua passando a idéia de que forma a trama do bem-estar e do florescimento dos indivíduos e coletividades em escala mundial.

A dicotomia do “bom” e do “mau” desenvolvimento não é então de nenhuma ajuda para explicar as práticas **além** daquelas que estão ligadas ao aumento da produtividade, à lógica do lucro individual e à estratégia dita de “satisfação das necessidades básicas”⁵. Pensar o desenvolvimento para as populações indígenas como *aquilo que deveria idealmente ser* alimenta a tentação de projetar modelos e valores que supostamente valem para todos. Se quisermos entender o que acontece realmente, independente das intenções e desejos por mais louváveis que sejam, é melhor desde já considerarmos o desenvolvimento enquanto **relação** inscrita em um dado jogo de forças que revela a História. A natureza dessa relação é caracterizada por uma *valorização geral das pessoas e recursos naturais através dos mecanismos do mercado*. Ou, em outras palavras, por uma transformação sistemática da natureza e das relações sociais em bens e serviços para o mercado. Visto desse ângulo, o desenvolvimento aparece como o empreendimento de destituição e expropriação em proveito de minorias dominantes mais vasto e mais abrangente que já existiu. É nesse sentido que o “bom” desenvolvimento não poderia existir.

“A batalha titânica entre poderes homogeneizadores e capacidades diferenciais” (Lefebvre, 1970, p.49) se desenrola no campo do desenvolvimento como relação, e constitui seu maior risco. Como observa Claude Alvarez,

o simples fato de manter certos padrões de vida no seu nível atual implica em um estado de guerra permanente. As sociedades avançadas estão atualmente esgotando seus recursos a um ritmo vertiginoso e, por meio das multinacionais e instituições financeiras internacionais,

tentam assegurar o controle de outros. (...) É uma guerra que ocorre em período de paz, que não poderíamos comparar com aquelas que a precederam, mas onde o número de vítimas será muito mais alto, assim como o de soldados sem uniforme (Alvarez, 1988, p.59).

O sistema econômico internacional, os grandes projetos de desenvolvimento e, de maneira mais dissimulada, um grande número de pequenos projetos, expropriam os povos autóctones não só de suas terras ou do subsolo, mas, ainda, de suas relações com a natureza, o cosmos, os ancestrais e os deuses. Essa destituição também diz respeito às relações sociais, ao saber indígena, aos laços específicos que dão vida ao tempo e ao espaço.

Apesar dos decênios pelo desenvolvimento sucessivamente anunciados pelas Nações Unidas e da elaboração de um quarto decênio em vista dos anos 90, somos forçados a reconhecer a *falha global* do empreendimento, mesmo que o tenhamos julgado pela medida das intenções e promessas expressas. Em contrapartida, se invertermos a perspectiva e avaliarmos o desenvolvimento de acordo com *os efeitos de suas práticas*, podemos concluir que ele teve sucesso, na medida em que foi eficaz em seu papel transformador dos recursos naturais e das relações sociais em bens de mercado e em capital financeiro, e que resultou efetivamente na expropriação dos mais pobres em benefício dos mais ricos.

Alternativas ao desenvolvimento ou desenvolvimento alternativo?

Tentar imaginar uma conexão social em relação aos povos indígenas que não seja aquela formalizada pelo desenvolvimento requer uma radicalização da crítica do desenvolvimento até em suas formas apresentadas como louváveis

por serem supostamente alternativas. Com efeito, falar de auto-desenvolvimento, de etnodesenvolvimento e de desenvolvimento endógeno não resulta em nada *a priori*. O desenvolvimento não é uma caixa vazia que poderíamos encher ao gosto das identidades culturais, mas sim um conjunto de práticas fundadas em uma visão de mundo específica e particular ligada a uma história das nações industrializadas, e nos seguintes princípios: o indivíduo atomizado como unidade de referência “social”; a domesticação e a exploração dos recursos naturais sem se preocupar com sua renovação; o lucro; o mercado mundial; a racionalidade econômica; o pensamento cartesiano, uma concepção linear e objetiva do tempo; e uma mitificação da ciência e da técnica. Levando em conta o que precede, falar do desenvolvimento auto-centrado ou de etnodesenvolvimento é uma contradição em termos, pois ao enfatizar a identidade étnica não conseguimos fazer desaparecer como num passe de mágica os pressupostos culturais (isto é econômicos, sociais e políticos) incluídos na noção de desenvolvimento que continua a ser, na ideologia dominante, a referência obrigatória do bem-estar, ainda que coletivo.

Além dos termos, as práticas são testemunhas dessa contradição. Como mostrou Dominique Temple (1988), as organizações não-governamentais (ONGs) que, em princípio, e dado seu tamanho, têm acesso às comunidades mais carentes e mais isoladas, portanto aos povos autóctones, são as cabeças de chave de uma introdução tão perigosa em termos de valores quanto aquela apoiada pela ação de atores econômicos mais poderosos. Os projetos das ONGs surtem efeito principalmente no nível microeconômico, atingindo com isso o sistema da reciprocidade comunitária. A autora cita um exemplo da atividade de uma grande ONG Norte-Americana que trabalha com as comunidades dos Andes bolivianos. Nessas comunidades, por ocasião de um casa-

mento, por exemplo, é escolhido um padrinho que tem sua autoridade fundada nos dons ou redistribuições os quais ele preside. A ONG em questão, intitulada “*Plan para el Padrino*” (Projeto para o padrinho), pretende conservar as relações de “parentesco” entre as famílias indígenas e americanas análogas às aquelas existentes nas comunidades aymara ou quéchua. As famílias doadoras fornecem os fundos que são distribuídos na comunidade pela ONG. Analisando pelo lado dessas doações, esta última usurpa a autoridade tradicionalmente exercida pelo “verdadeiro” padrinho e se aproveita dessa situação de poder para propagar valores religiosos estranhos às comunidades indígenas. E, no entanto, os “agentes do desenvolvimento” alegam seguramente que nesse caso o projeto é testemunha da sua vontade de “levar em consideração a dimensão cultural do desenvolvimento”, palavra de ordem do decênio para um desenvolvimento cultural inaugurado em 1988 pela Assembléia geral das Nações Unidas. Não bastaria repetir exaustivamente que essas boas intenções não são *ipso facto* uma garantia de resultados satisfatórios para as “comunidades-alvo”.

O mexicano Gustavo Esteva (1989) veio também, com base em suas experiências no campo do desenvolvimento, a temer ainda mais o trabalho das ONGs do que aquele dos especialistas governamentais.

A nova onda de “desenvolvedores” provenientes das ONGs e que agora se lança sobre o país é ainda mais ameaçadora do que os especialistas convencionais, agentes do progresso. Essa onda atingiu novos horizontes e penetrou profundamente. (...) Enquanto os discursos dos especialistas governamentais nunca nos pareceram muito convincentes, o compromisso pragmático e bem intencionado dos colaboradores das ONGs enfraqueceu nossa resistência e conquistou nossas almas. (Esteva, 1989)

A noção mesma de “projeto”, canal automático e aparentemente obrigatório da ajuda, deve ser revista. O projeto corresponde antes de tudo a uma necessidade das ONGs: é por meio deles que elas justificam sua ação e se reproduzem. Como afirma Esteva,

não temos um “projeto”. Temos desejos, esperanças, iniciativas e modos de vida que se transformam ininterruptamente para se adaptar às mudanças cotidianas da nossa vida.

Ora, o trabalho de desenvolvimento junto aos povos autóctones consistiu acima de tudo, até recentemente, em modificar com a ajuda de projetos a economia indígena de maneira com que ela esteja em contato com o mercado, às vezes com a oferta de serviços de saúde e educação. Certamente existem exceções, mas poderão elas ser ainda designadas pelo rótulo “projetos de desenvolvimento”? Não seriam elas melhor compreendidas se procurarmos nelas as alternativas *ao* desenvolvimento? Assim se deu o caso exemplar do contrato que uniu o Conselho dos Aguaruna e Huambisa no Peru a um organismo composto por profissionais « brancos » (Desenvolvimento do Alto-Marañon, o DAM). A idéia era inverter, com o aval dos índios, as prioridades clássicas do desenvolvimento: os projetos de agricultura, saúde e marketing foram considerados como simples *meios (ou pretextos) implementados para atingir uma finalidade*: a constituição de uma organização autóctone, representativa e autônoma. O DAM havia estimado um período de dez anos, os quais seriam necessários para atingir esse objetivo. Ao final de nove anos, o Conselho havia se tornado suficientemente forte e crível para poder dispensar os serviços do DAM nas relações que ele mantinha com os funcionários do governo, os missionários e os colonos.

Nessa mesma ordem de idéias, certas organizações indígenas que representam suas comu-

nidades estão produzindo um conhecimento sociológico aprofundado e complexo das mudanças políticas e organizacionais da ajuda. Prova isso uma organização indígena que redige suas demandas com termos que levam em conta a identidade da organização doadora. Ela propôs a um organismo religioso ecumênico de apoiar o “ecumenismo indígena”. O projeto real dizia respeito na verdade à formação de líderes indígenas. Nesse caso específico, e em outros, não se trata sempre de simples jogos e falcatuas, mas sim de uma aliança com alguém de dentro da ONG que esteja determinado a trabalhar para permitir a exploração pelos “parceiros” dessa margem de manobra ainda disponível graças à engenhosidade. Entenderemos com facilidade que a informação que diz respeito a essa apropriação de conhecimento deve ser mantida em segredo. Os Nandeva do Paraguai até criaram uma expressão, “a caça à ajuda”. O manual de campo publicado em 1988 pela OXFAM (Beauclerk; Narby, Townsend, 1988) fornece as diretrizes de reflexão e ação para as ONGs que trabalham em ambientes autóctones. Na medida em que admitimos que certas ONGs têm às vezes um papel a desempenhar dentro de certos limites bem precisos, esse manual é um modelo desse gênero.

De qualquer forma, seria uma boa idéia se os agentes do desenvolvimento junto aos povos indígenas considerassem a seguinte recomendação:

No que diz respeito aos projetos de desenvolvimento que supostamente beneficiariam as minorias, deveríamos, em geral, partir da hipótese segundo a qual os projetos correm o risco de serem implantados em detrimento das populações e inverter o fardo da prova: estabelecer primeiro se o projeto tem condições de cumprir uma função protetora indispensável e avaliar se o desenvolvimento desejado pela minoria será ou não impedido por essa intervenção exterior (Rediske; Schneider, 1987, pp.155-160).

Direito ao desenvolvimento e povos autóctones

No final de 1986, as Nações Unidas publicaram discursos que tratavam do desenvolvimento, uma “Declaração sobre o direito ao desenvolvimento”. Esse texto não leva em consideração os problemas do meio ambiente criados pelo desenvolvimento, nem menciona os povos indígenas e sua posição particular no contexto do Estado-nação. O desenvolvimento é aí definido como

um processo global, econômico, social, cultural e político, que visa melhorar continuamente o bem-estar do conjunto da população e de todos os indivíduos, com base em sua participação ativa, livre e significativa pelo desenvolvimento e na divisão equitativa dos benefícios que dele advêm (ONU, 1986).

Assim, os sujeitos do desenvolvimento são também os objetos no interior de um processo que evoca a metáfora de um avião sem piloto, o qual não se sabe de onde vem nem para onde vai. Por outro lado, como se trata de uma definição idealista daquilo que o desenvolvimento *deveria ser*, os interesses e conflitos que estão em jogo e que sozinhos imprimem suas marcas no campo são anulados como por um passe de mágica. A impressão de irrealidade que emana dos diferentes artigos, acentuada pelo uso frequente da tautologia, nos esclarece antes sobre as limitações retóricas necessárias à redação de um texto que deverá ser aprovado pelos Estados membros das Nações Unidas, que sobre a maneira como um grupo, um indivíduo ou um Estado poderá exercer esse direito ao desenvolvimento. O valor performativo da Declaração se contenta com seu caráter encantatório e declamativo.

Citando o artigo 1.2,

O direito humano ao desenvolvimento implica também a plena realização do direito de autodeterminação dos povos que inclui, sujeito às disposições relevantes de ambos os Pactos Internacionais sobre Direitos Humanos, o exercício de seu direito inalienável de soberania plena sobre todas as suas riquezas e recursos naturais. (ONU, 1986)

Os povos autóctones e as minorias não estão explicitamente nomeados, e com razão: o direito ao desenvolvimento associado ao direito à autodeterminação diz respeito somente às populações nacionais consideradas em sua homogeneidade fictícia. Isso não impede que esse artigo reúna no papel o que esses povos indígenas sempre exigiram, a saber, a autodeterminação, a inalienabilidade das terras e dos recursos e a soberania sobre seu território. Ao mesmo tempo, esses princípios não estão, a nosso ver, e como pretende a Declaração, *incluídos* no direito ao desenvolvimento. Por um lado porque eles o precedem, e de longe, no tempo; e por outro lado porque a autodeterminação é um princípio cujas diferentes modalidades de aplicação não saberíamos julgar. Estas dependerão do projeto social e existencial de cada grupo, tendo em vista o seu meio ambiente e a natureza da relação que o coloca em conflito com a sociedade nacional, do Estado e das forças econômicas transnacionais.

Conseqüentemente, não saberíamos fazer equivaler o direito à autodeterminação e o direito ao desenvolvimento, visto que a proclamação recente de um direito ao desenvolvimento tem como conseqüência cobrir com um véu as relações de força e os jogos políticos nos quais está inscrita a luta dos povos indígenas pelo direito à autodeterminação. Esse estado de coisas se estende naturalmente às outras categorias sociais dominadas, diante das quais agitamos a bandeira do desenvolvimento como remédio para todo mal...

Definir os elementos do direito ao desenvolvimento apresenta ainda grandes dificuldades, pois, além de ter que vencer a resistência da relação de forças é preciso ainda:

- especificar o conteúdo e os titulares desse direito;
- dizer quem o irá garantir e como;
- regulamentar a contradição entre o direito ao desenvolvimento e as outras regras do direito internacional (Gendreau, 1988, p.248).

Além das dificuldades aqui mencionadas, como evitar o etnocentrismo de uma definição normativa deixando o desenvolvimento no singular?

Para os povos autóctones, é antes de tudo o direito à autodeterminação que constitui o imperativo primordial. Só depois da garantia dos direitos elementares à vida e à liberdade, aos quais está ligada a sobrevivência do grupo como tal, é que ele estará em condições de definir o que espera ou rejeita da modernidade.

Se a declaração sobre o direito ao desenvolvimento não menciona a existência de povos autóctones, a versão revisada da convenção 107 sobre as populações tribais e indígenas, adotada pelo BIT⁶, *trata* só deles. É aí, especificamente, que as coisas se complicam: a participação dos representantes dos povos indígenas na elaboração do texto foi muito marginal. Cada organização teve a oportunidade de fazer uma breve declaração no primeiro dia da reunião do comitê e depois um comunicado durante as diferentes etapas da discussão. O resto do tempo os representantes indígenas foram relegados à periferia do debate, reduzidos ao status de espectadores da encenação dos seus direitos fundamentais. Além disso, como menciona o relatório anual do IWGIA de 1988:

Estava claro que muitos daqueles que participaram abertamente da reunião não tinham experiência alguma com questões indígenas e

tomavam decisões que afetariam 300 milhões de pessoas, inconscientes do peso da responsabilidade que recaía sobre seus ombros (IWGIA, 1989, p.169).

As delegações de trabalhadores defenderam em princípio a causa indígena, fosse através da ajuda dos contatos que eles tinham com as organizações indígenas, fosse incluindo em suas fileiras representantes indígenas.

Em relação aos debates sobre o desenvolvimento, o que estava em jogo eram palavras. Finalmente, os termos “participação” e “consulta” marcaram o limite do reconhecimento dos direitos indígenas. Eles têm conseqüências pesadas, pois são, no negativo, a perda do controle ou do direito de veto sobre os *projetos impostos de fora e que afetam as populações indígenas*. O primeiro ponto do artigo 7 da Convenção 107 revisada estipula que:

Os povos interessados deverão ter o direito de decidir suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que este afete suas vidas, crenças, instituições e bem estar espiritual e as terras que ocupam ou utilizam de alguma maneira, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Ademais, esses povos deverão participar na formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que podem afetá-los diretamente..

Sem querer fazer a exegese desse artigo, é preciso notar que a adjunção da expressão “tanto quanto for possível” enfraquece consideravelmente o direito, há pouco concedido, de controle dos povos autóctones sobre seu próprio desenvolvimento. Por outro lado, quem irá dizer como conciliar um “desenvolvimento próprio” e a obrigação (implicitamente apresentada como uma concessão a favor dos indí-

genas) de participar da elaboração, execução e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional? Somos levados a nos perguntar se os princípios enunciados de participação e consulta (artigo 6), *mas sem que um consentimento prévio da parte dos povos autóctones seja requisitado*, não correm o risco de acarretar, com sua execução, a integração e a assimilação que a Convenção estava encarregada de superar.

A posição dos indígenas presentes não foi homogênea a esse respeito, pois alguns consideravam que o conceito de participação era compatível com aquele de controle. Quanto à Coalizão nacional das organizações aborígenes da Austrália, ela se retirou do processo de revisão. Em sua declaração de retirada, defendeu a seguinte posição sobre a questão do direito à autodeterminação ligada àquela do consentimento prévio:

Na nossa opinião, o respeito desse direito (à autodeterminação) só será garantido na medida em que nosso consentimento está assegurado nas questões que nos dizem respeito. Os governos e empregadores reconhecem muito bem esse direito quando defendem os seus interesses. Vocês acham que não temos consciência do verdadeiro significado de termos como consulta, participação e colaboração? Vocês ficariam satisfeitos com uma “consulta” como garantia dos seus direitos? A menos que os governos não sejam obrigados a obter o nosso consentimento, nós continuaremos vulneráveis às correntes legislativas e administrativas que terão como resultado inevitável a destituição e a desintegração social de nossos povos. As vítimas são sempre as primeiras a conhecer a maneira como o sistema opera (IWGIA, 1989, p.185).

Apesar de suas lacunas, a Convenção revisada é um instrumento interessante, mas falta ser ratificada pelos Estados. Resta ainda dizer que,

como destaca M. Helms, relator da convenção 107, “nenhum texto pode resgatar séculos de erros, mas tal texto pode ser uma declaração de intenção”. Jacques Decornoy (1989) escreve a respeito dessa nova convenção: “Seriam necessárias batalhas longas, sangrentas e multiformes para que essas vozes minoritárias sejam enfim ouvidas” (Decornoy, 1989). Isso é concluir apressadamente: nossa escuta estaria a tal ponto distorcida que *acreditamos* escutar as vozes daqueles que silenciámos no seio mesmo da discussão de uma convenção que visava precisamente melhorar o destino dos povos indígenas? Na verdade esperamos que essas “vozes” participem, sejam consultadas, mas que elas não se atribuam o direito de recusar o desenvolvimento ou de controlar inteiramente o que acontece em suas terras.

Paradoxos do desenvolvimento

Quando a relação de desenvolvimento visa os povos indígenas, ela se choca com alguns paradoxos. O primeiro considera que não se pode desenvolver o que já está desenvolvido. Sem querer negar a grande diversidade de situações e histórias particulares, podemos adiantar que os povos autóctones se distinguem dos outros segmentos da sociedade nacional pelo fato de que não são “desenvolvidos” no sentido comum do termo. Na verdade, as sociedades tradicionais não aderem à noção de lucro individual infinito. Tais sociedades praticam uma economia da reciprocidade, muitas vezes mais importante que aquela do comércio de mercado; elas não têm acesso ao avanço científico do conhecimento, isto é, à reflexividade sistemática e ao deslocamento cognitivo em seu axioma e produzem uma racionalidade holística do social, antes que uma racionalidade puramente econômica, para evocar apenas alguns traços fundamentais que as caracterizam. Ser desenvolvido é ter aceitado

de maneira irreversível a lógica essencialmente transitiva do desenvolvimento. Em compensação, rejeitar o desenvolvimento é recusar uma relação assimétrica que visa converter as pessoas em elementos atomizados e enfraquecidos de um vasto movimento controlador e impessoal. Recusar o desenvolvimento é assumir seu próprio destino e não estagná-lo ou retardá-lo, como considera a visão mítica de uma história linear própria do Ocidente.

Segundo paradoxo: toda sociedade, por força de sua reprodução, deve saber enfrentar a mudança. Esse paradoxo existencial também é verdadeiro para as sociedades comunitárias forçadas a entrar em contato com a sociedade *moderna tradicional* (a tradição da *novidade a qualquer preço*, a qual o Ocidente tanto sustenta, não faz dele uma sociedade tradicional?).

O funcionamento dos mecanismos de reprodução comunitária é a condição do aparecimento das práticas de produção do “novo”, que é logicamente seu oposto. Da mesma forma, essa produção de sentido, isto é, essa produção de categorias de pensamento, de organização, de instituições destinadas a fazer parte integrante de um universo social específico (a comunidade) que se apresenta e que é reconhecida às vezes como uma ruptura em relação ao passado não é, definitivamente, nada além de uma maneira de ser sociologicamente necessária à reprodução (Sabelli, 1984, p.8).

Terceiro paradoxo, ligado pela lógica ao primeiro: quanto mais economicamente pobre é uma sociedade, mais a ajuda, mesmo que bem intencionada, é mal absorvida e tem um efeito desestabilizador. É a própria natureza das próprias sociedades autóctones que as faz especificamente vulneráveis em seus contatos com segmentos de uma sociedade nacional caracterizada por um sistema econômico, político e legal centralizado e por uma divisão do trabalho complexa.

A lógica do desenvolvimento tende a transformar em *razões para intervir* os fundamentos de alteridade, a saber, as relações de parentesco, o sistema de reciprocidade, a instituição do dom e do contra-dom, a propriedade coletiva da terra ou as relações com o mundo da natureza e dos ancestrais. Por sua vez, o discurso do desenvolvimento investe as sociedades indígenas de supostas necessidades estranhas ao seu projeto social.

Se o primeiro e o segundo paradoxo expõem a vulnerabilidade das sociedades indígenas face à lógica específica do desenvolvimento, o terceiro incita um maior otimismo, pelo menos a curto prazo.

A hipótese que resulta disso é a seguinte: quando certo espaço e tempo lhes são oferecidos, os povos autóctones conseguem, a despeito dos conflitos internos e das renúncias impostas, elaborar táticas que lhes permitem se reinterpretar numa nova situação ou ambiente, e se adaptar sem se renegarem. Falar de aculturação nesse caso seria correr o risco de ficar devendo muito a universos teóricos predeterminados e que não dão importância suficiente aos desenvolvimentos recentes no universo dos contatos interculturais. Na verdade, trata-se frequentemente de uma coabitação de vários níveis tradicionais e modernos cuja articulação requer todo um trabalho social e simbólico delicado, e que não saberíamos reduzir nem a uma resistência declarada nem ao efeito de uma sobrevivência passiva. Esse trabalho, quando obtém “sucesso”, culmina na criação das condições para uma superação possível da dupla restrição com a qual se choca toda a sociedade em contato mais ou menos forçado com outra que a domina: ter que negar a si mesmo e não poder fazê-lo, ter que assimilar elementos estranhos e também não poder, isso sem falar na vontade, que muitas vezes falta, apesar da força de sedução de certos aspectos materiais do “modelo” exógeno.

Em sua análise de algumas organizações da Oceania, Alain Babadzan (1985) destaca que

o compromisso cultural não se expressa por meio de fragmentos dissociados reunidos em uma colagem precária: ele se desempenhará, pelo contrário, pela *dupla negação* dos princípios fundamentais e contraditórios de cada um dos dois sistemas. É somente após a recusa de *cada um nos termos do outro* que as representações em conflito poderão ser fundidas numa representação sincrética única, onde sua oposição deixará de se manifestar. Ademais, cada traço sincrético será portador desse duplo movimento de ruptura e continuidade com a Tradição, de afirmação e negação do arcaico, de assimilação e de rejeição da participação ocidental (Babadzan, 1985, pp.117-118).

Cada fragmento tributário de universos culturais antagônicos está “previamente intermediado”, e são esses elementos intermediados que o sincretismo une. Babadzan acrescenta que isso só se dá quando elementos importantes aparecem como radicalmente incompatíveis no interior de um dado universo cultural e quando sua superação é indispensável à reprodução socio-cultural do grupo. Esse é o caso de uma das figuras centrais do sincretismo religioso da Polinésia: os Varua’ino, que vêm ao mesmo tempo da religião tradicional e da religião cristã.

O exemplo do Juluru, culto dos aborígenes da Austrália ocidental e central, é também testemunha de uma elaboração cultural que visa o controle de uma situação nova. Resumindo extremamente a análise que Barbara Glowczewski (1983) faz desse culto de iniciação, podemos dizer que os homens, por meio da queima de um objeto (as “mesas”), obtêm ao término dessa transformação o domínio sobre uma nova relação com o objeto. Existe, portanto, uma adaptação face a uma conjuntura inédita por meio de uma inversão: o culto tradicional consagra a morte iniciática do homem (e não do objeto),

o valor dos homens que transforma sua morte simbólica torna-se o valor de substituição que os eleva ao status de sujeitos. No entanto, no Juluru, o valor de um objeto transformado (as mesas queimadas, portanto sacrificadas) torna-se o dos homens que se atribuem dessa forma, o domínio do que aquele objeto representa (...) Essas mercadorias trazem consigo sua lei: a lei dos Brancos. Os Aborígenes não querem que ela substitua a lei deles, mas poder seguir paralelamente as duas (Glowczewski, 1983, pp.7-35).

Como diz a autora, a diferença fundamental é que esses objetos “brancos” não são sagrados, não são metamorfoses das forças vitais das quais participam os homens de acordo com a lei aborígene tradicional. Mas o Juluru, precisamente, permite aos Aborígenes administrar a mediação de uma relação diferente com a matéria, o que torna possível a troca simbólica com os Brancos.

O caso dos Ilparakuyo, povo pecuário pertencente à família dos Massai, no Quênia, também demonstra a necessidade de ajustes e respostas apropriadas face à ameaça a seu modo de vida representada pelas invasões crescentes de suas terras e fontes de água pelos camponeses que sofrem com o desenvolvimento. Alguns buscaram, fora das áreas invadidas, espaços que lhes permitiriam continuar a viver como criadores, enquanto outros acentuaram a interdependência no plano econômico com os agricultores de áreas próximas. Essas tentativas visam a adaptação a um capitalismo periférico sem por isso sucumbir à “estabilidade camponesa” que tem como efeito, no fim das contas, a proletarianização, a marginalização e a divisão em classes onde anteriormente ela não existia (Rigby, 1985). Aqui também, o risco está enraizado nas práticas religiosas e rituais que asseguram as relações – pacíficas entre os membros do grupo e os não-Masai, harmoniosas entre o meio-ambiente e o sagrado. Nesse contexto, o rebanho é uma interface entre natureza e cultura, enquan-

to os produtos da criação fornecem os meios de comunicação com os vizinhos agricultores.

A retórica do desenvolvimento

O futuro dos povos autóctones se desenha em termos de etnocídio, integração à sociedade dominante, mestiçagem cultural, sobrevivência ou resistência? Nesse final do século XX, ainda é possível encontrar casos que correspondem a cada uma dessas imagens, não sendo essas nada mais que modalidades da relação entre os povos autóctones e o desenvolvimento.

Toda preocupação ou interesse com relação aos povos autóctones, como também com relação ao futuro do planeta, supõe antes de tudo a localização rigorosa dos efeitos perversos da língua e das práticas do desenvolvimento, uma compreensão profunda da sua lógica.

Se o desenvolvimento é sinônimo de cultura ocidental, ou, o que significa a mesma coisa, se é indissociável do Projeto que é a sociedade ocidental, então implantar “projetos de desenvolvimento” nos projetos não-ocidentais é o mesmo que forçar estacas quadradas em buracos redondos, retangulares, hexagonais (Singleton, 1990).

Diante desse dilema, a problemática da “dimensão cultural” (Perrot, 1989) ou a promoção do “desenvolvimento cultural”⁷ só complica a situação. Com efeito, a cultura autóctone não saberia ser uma dimensão do desenvolvimento, uma vez que *o desenvolvimento é ele mesmo o cerne duro da cultura das sociedades ocidentais*. A retórica da dimensão cultural se apóia em uma metáfora inconsciente segundo a qual bastaria despejar o conteúdo do desenvolvimento em um recipiente cultural. Ora, a dimensão cultural do desenvolvimento é realmente uma contradição em termos, exceto no que diz respeito às sociedades nas quais o desenvolvimento é o projeto e a religião: quem

ousaria atacar o desenvolvimento sem dar a receita para outro... desenvolvimento?

Tentar sair do paradigma dominante supõe a compreensão de como funciona a linguagem do desenvolvimento. Certamente existe um código técnico cujo domínio permite formular uma proposta de financiamento de um projeto nos termos que sejam congruentes à ideologia e ao funcionamento burocrático da instituição para a qual se dirige o requerente. Trata-se de uma simples competência que é preciso adquirir. Não é desse código que queremos falar aqui, mas sim de um dialeto, uma espécie de *esperanto* da modernidade. Entre os povos autóctones, certas comunidades indígenas e *inuit* do Canadá entenderam a necessidade de utilizá-lo levando em conta que é o único idioma de comunicação entre as diferentes partes presentes. No caso estudado por Yngwe Georg Lithman (1984), os diferentes atores empenhados nas ações de desenvolvimento (em Manitoba e no Yukon no Canadá) utilizam a linguagem do desenvolvimento, seja como instrumento de mediação indispensável para conseguir dinheiro (perspectiva dos índios), seja como meio de legitimar as ações e atrair fundos (perspectiva da burocracia das agências de desenvolvimento). Enfim, é utilizada também pelos especialistas em suas relações a fim de conceder a elas uma maior legibilidade, bem como uma legitimidade, uma prova de que estão realmente no campo do desenvolvimento. Cada parceiro registra então suas preocupações, necessidades, objetivos, realizações em termos de desenvolvimento, mas todos não possuem a mesma concepção do que deveria ser esse famoso desenvolvimento. O dialeto do desenvolvimento transforma tudo o que se faz em nome do desenvolvimento em realização de desenvolvimento, ele tem um caráter performativo quase mágico no plano do imaginário. E, contudo, na prática, apesar da vasta burocracia do Indian and Inuit Affairs (IIA), encarrega-

do de cuidar de todos os assuntos indígenas e inuits em nível federal (1,7 milhões de dólares, 5800 funcionários em 1982), a situação estrutural de fundo, isto é, a pobreza indígena face à abundância euro-canadense “branca” continua sendo a regra, apesar dos esforços e os anos de desenvolvimento. Somos forçados a constatar que o essencial está na verdade não no advento do desenvolvimento, por sinal impossível de encontrar, mas sim na manutenção a todo custo dos fluxos financeiros e da reprodução dos organismos de desenvolvimento.

A fraseologia do desenvolvimento demarca um campo no qual os atores indígenas e não-indígenas podem investir juntos sem correr os riscos de uma ruptura da comunicação, riscos presentes quando a confrontação se dá diretamente em termos de representações étnicas negativas e denegridoras.

Expressar a relação em termos de desenvolvimento se torna assim um meio de evitar falar daquilo que existe realmente. (...) Por meio das características atemporais, transitórias, difusas e descontextualizadas do idioma do desenvolvimento, torna-se possível uma união em torno da necessidade de manter fluida a circulação dos recursos (Lithman, 1984, pp.262-263).

Para os índios, o desenvolvimento seria a supressão dos traços negativos da situação atual (antes de tudo a falta de possibilidades de encontrar um emprego) e a criação de uma maior autonomia indígena. Mesmo sem chegar lá, e seria somente para manter o nível sócio-econômico atual, o acesso à assistência é indispensável e, conseqüentemente, a inserção na retórica do desenvolvimento é inevitável.

A tarefa não é fácil para os povos autóctones que buscam criar uma série de novas relações com os Brancos, o dinheiro, os poderes externos, outros deuses, relações que não colocam em perigo o cerne duro do edifício tradicional

nem as atribuições da identidade. É, contudo, no interior das zonas traçadas pelas condições de possibilidade de sincretismos sutis que atuam as novas formas de uma sobrevivência, sempre ameaçada de efemeridade pelo avanço acelerado da modernidade.

Quadro da última página

“Desenvolvimento”?

Nos discursos consagrados ao desenvolvimento, a palavra desenvolvimento geralmente aparece entre aspas, como se os autores quisessem manter um certo distanciamento crítico, sublinhar seu ceticismo em relação à noção de desenvolvimento ou às práticas que ela supostamente legitima.

O desenvolvimento não é destruidor pelo fato de que ameaça todo povo tradicional, mas sim porque, em geral, sua lógica prometeica exige que a abundância material excessiva de uns acarrete a destituição de outros.

Notas

1. Politóloga, Instituto Universitário de Estudos do Desenvolvimento (Genebra).
2. A respeito disso, ver:
 - a) Moody (1988)
 - b) Burger (1987)
 - c) INDIGENOUS Peoples (1987)
3. Ver a esse respeito: Riste e Sabelli (1986)
4. Isso perdurou nos anos 70 e 80. Aliás, é assunto no meio do desenvolvimento do 4º decênio do desenvolvimento nos anos 90.
5. A estratégia reduziu as comunidades a um conjunto de indivíduos biológicos e não sociais, pouco diferenciados da fauna na apreciação de suas demandas.
6. Cf. *Texto da convenção que concernente aos povos indígenas e tribais nos países independentes*, entregue pelo comitê de redação, BIT, Conferência internacional do trabalho, relatório provisório, sessão 66, Genebra, 1989, 25A. Esse texto foi adotado, com 328 votos a favor e um contra, sendo este da representante dos

funcionários dos Países Baixos, e 49 abstenções, entre elas a de representantes governamentais da França.

7. Um decênio mundial consagrado ao desenvolvimento cultural foi publicado pelas Nações Unidas e a UNESCO em 1988. Ver UNESCO (1986).

Referências Bibliográficas

- ALVAREZ, Claude. Non au développement. In: VACHON, R.; Takahatake, T. (Orgs.), *Alternatives au développement: approches interculturelles du développement et de la coopération internationale*. Montreal : Centre interculturel Monchanin. 1988. p.59.
- BABADZAN, Alain. Tradition et Histoire: quelques problèmes de méthode. *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences humaines*, vol. XXI, nº1, p.117-118, 1985.
- BEAUCLERK, John; NARBY, Jeremy; TOWNSEND, Janet. *Indigenous Peoples, A field guide for Development*. Oxford: Oxfam. 1988. 121 p.
- BURGER, Julian, *Report from the Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*. London: Zed Books Ltd and Cambridge, Mass.: Cultural Survival Inc., 1987. 310 p.
- DECORNOY, Jacques. Minorités indigènes, l'identité comme garantie de survie. *Monde diplomatique*, juin 1989.
- ELLEN, Roy F. What Black Elk left unsaid: on the illusory Images of Green Primitivism. *Anthropology Today*, vol.2, nº6, p.8-12, 1986.
- ESTEVA, Gustavo. Eine Absage an das Entwicklungsmodell des NGO's: die Gefahr der neuen Entwickler. *Aktuell*, nº2/89, Bern, Information Dritte Welt.
- GENDREAU, Monique Chemillier, «Le discours juridique sur le développement et sa fonction idéologique» In: COQUERY-VODROVITCH, Catherine, HEMERY, Daniel, PIEL, Jean (orgs.) *Pour une histoire du développement. Etats, sociétés, développement*. Paris: L'Harmattan, 1988. 283p.
- GLOWCZEWSKI, Bárbara. Manifestations symboliques d'une transition économique: le “Jurulu”, culte intertribal du “cargo”. *L'Homme*, XXIII (2), p. 7- 35, avril-juin 1983.
- INDIGENOUS Peoples: A Global Quest for Justice, A Report for the Independent Commission on International Humanitarian Issues. London and New Jersey: Zed Books, 1987. 181 p.
- IWGLIA. *Yearbook, 1988. IWGLIA 20 years*. Copenhagen, avril 1989. 278 p.
- LA COMMISSION SUR L'ENVIRONNEMENT ET LE DÉVELOPPEMENT. *Notre avenir à tous*. Montreal: Editions do Fleuve, 1988. 454 p.

- LEFEBVRE, Henri. *Le manifeste différentialiste*. Paris: Gallimard. 1970. 186 p.
- LITHMAN, Yngwe Georg. When Tomorrow is Today: Development as the Idiom of Routine. *Ethnos*, Stockholm, vol.49, III-IV, 1984.
- MOODY, Roger, ed. *The Indigenous Voice: Visions and Realities*. London: Zed Books and New Jersey: International Work Group for Indigenous Affairs, 1988. Vol. 1, 444 p; vol. 2. 317 p.
- MORIN, Edgar. Le développement de la crise du développement. In : MENDES, C. (Org.) *Le mythe du développement*. Paris: Seuil. 1977. p.241-272.
- ONU. Déclaration sur le droit au développement : résolution 41/128 de l'Assemblée générale du 4-12-1986.
- PERROT, Dominique. La dimension culturelle du développement: un nouveau gadget. *CLES, Cahiers lillois d'économie et de sociologie*, nº14, 2ème semestre 1989.
- REDISKE, Michael; SCHNEIDER, Robin. Development Aide- Minorities- Human rights: 10 assertions In: IWGIA Yearbook 1986, pp.155-160, 1987.
- RIGBY, Peter. *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*. London : Zed Press. 1985. 198 p.
- RIST, Gilbert, *Le développement dans une perspective inter-culturelle*. Institut universitaire d'études du développement, Genève, 1985, 50 p.
- _____ ; Sabelli, Fabrizio. *Il était une fois le développement...* Lausanne: éd. d'Em Bas. 1986. 155 p.
- SABELLI, Fabrizio. *Pratiques de la reproduction communautaire: espace, échange, travail, rite chez les Dagari du Ghana*. Tese de doutorado Universidade de Neuchâtel, Suíça, 1984.
- SINGLETON, Michael. PROJET e projets. *Cahiers du CIDEP*, Bruxelles, nº7, octobre, p 1-90, 1990.
- TEMPLE, Dominique. Le role dès ONG dans l'économie. *Interculture*, Montreal: Centre interculturel Monchanin, nº 98, p. 39, janvier-mars 1988.
- UNESCO. *Relatório do diretor geral sobre o decênio mundial do desenvolvimento cultural*. Conselho Executivo, 124 Ex/8 Paris, 5 de maio de 1986.
- VACHON, Robert e N'Tsuku. *Nations autochtones en Amérique du Nord*. Montréal : Fides. 1983. 323 p.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a professora Dominique Gallois, que me deu a oportunidade de conhecer e logo de traduzir esse texto. Também gostaria de agradecer a Cadernos de Campo, por ter me oferecido essa oportunidade de publicar o meu trabalho, e o professor José Mag-nani, que também acredita no meu potencial de tradutora acadêmica. Por fim, quero agradecer minha família, meus amigos e meu namorado, que sempre me apoiaram nessa minha trajetória 'tradutorística'.

traduzido de

PERROT, Dominique. "Les empêcheurs de développer en rond", *Ethnies. Droits de l'homme et peuples autochtones*, nº 13, "La fiction et la feinte. Développement et peuples autochtones", Survival International France, 1991.

tradutor Lígia Romão

Graduanda em Ciências Sociais/USP

revisora Luísa Valentini

Mestranda em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Recebida em 30/03/2008

Aceita para publicação em 18/08/2008