

SÉRIE ANTROPOLOGIA

366

SATERÉ-MAWÉ:

DO MOVIMENTO SOCIAL À POLÍTICA LOCAL

Gabriel O. Alvarez

Brasília

2004

Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local¹

Prof. Dr. Gabriel O. Alvarez
DAN/ICS/UnB

Palavra chave: cidadania – política indígena – movimento social

O trabalho aborda as políticas indígenas na região norte do Brasil e especificamente a política implementada pelo grupo Sateré-Mawé e suas demandas por uma cidadania diferenciada. Esta cidadania imaginada pelas lideranças é concebida como um *dever ser*, que decorre da participação em diversas comunidades de comunicação. Em termos teóricos este processo será analisado como a passagem do plano da moral para a ética, entendida como sistema de regras que regem uma comunidade de comunicação mais ampla. Em termos etnográficos o resultado será uma visão da política do ponto de vista dos Sateré-Mawé e sua forma de lidar com a ordem nacional e transnacional.

I. Processos de diferenciação social: da fricção interétnica ao movimento social indígena.

A pesquisa aborda as relações interétnicas e o processo de diferenciação social resultante da interação entre o grupo étnico Sateré-Mawé com o mundo dos brancos. Focalizamos nossa análise na luta pelo reconhecimento e a emergência de lideranças não tradicionais resultante desses processos e a construção de um tipo de cidadania diferenciada onde se hibridam as demandas clássicas com o reconhecimento a uma tradição cultural específica. Longe dos postulados da teoria da aculturação, que previa a assimilação das populações indígenas e igualmente longe do marxismo ortodoxo que previa sua proletarização, assistimos a um processo de revalorização das identidades indígenas construído na luta pelo reconhecimento de uma cidadania diferenciada e uma política Sateré que articula lideranças tradicionais e não tradicionais.

Na crítica ao modelo da aculturação, Galvão (1979) assinala que aqueles grupos no Brasil que superaram os impactos devastadores do contato com a sociedade nacional permaneceriam índios, porque esta identidade era a garantia da posse de parte dos seus territórios tradicionais. Darcy Ribeiro (1979) no seu texto sobre a situação das populações indígenas no Brasil, assinalava os Sateré Mawé como um grupo assimilado.

¹ O presente trabalho apresenta resultados preliminares do projeto de pesquisa **Etno-políticas Sateré-Mawé: da moral tribal à ética transnacional**, financiada pelo programa PRODOC/Capes. Diversas versões do trabalho foram discutidas nos seminários do DAN e nas reuniões da ABASul e ABA. Agradeço os comentários dos colegas do Departamento de Antropologia e assumo as imprecisões que decorrem dos resultados preliminares de uma pesquisa em andamento.

Neste trabalho Ribeiro analisa os diferentes frentes de expansão, extrativista, ganadeiro e agrícola e seus impactos sobre as populações indígenas. O produto desta interação seria a extinção ou um processo de transfiguração étnica mediado pela política indigenista do Estado Brasileiro, de tradição rondoniana. Cardoso de Oliveira (1976) chama a atenção para a situação dos Terena, onde a integração na economia regional não implica assimilação. Os Terena continuavam a manter sua identidade apesar das transformações na estrutura social tradicional do grupo. Ao trabalhar com os Terena que migraram para as cidades da região observou como eram implementadas estratégias tradicionais, tribais para a adaptação ao novo contexto urbano (Cardoso de Oliveira 1972).

No trabalho com os Tükuna, Cardoso de Oliveira (1996) acunha a expressão “fricção interétnica” para dar conta da dinâmica dos sistemas interétnicos formados pela expansão da sociedade nacional. A relação poderia ser descrita como uma situação de colonialismo interno, onde a relação contraditória entre as populações indígenas e as frentes de expansão da sociedade nacional nega e estigmatiza as identidades indígenas ao mesmo tempo em que depende das populações indígenas para a exploração dos recursos locais. A identidade é uma construção ideológica e implica uma posição na estrutura social. Frente a esta relação tencional, parte da população nega sua identidade indígena assumindo a identidade de caboclo. Esta opção pela renúncia da identidade tradicional na aspiração a inclusão na sociedade nacional resulta no pior dos mundos, onde não são incorporados no mundo dos brancos e deixam de participar do mundo do índio (Cardoso de Oliveira 1976). No seu trabalho com o grupo João Pacheco de Oliveira Filho (1988) compara as diferenças na situação colonial experimentada pelas populações submetidas ao regime de barracão nos seringais da região e a situação decorrente das populações que se instalaram na primeira área indígena criada para os ticunas em *Umariacú*. O autor analisa também os movimentos messiânicos ticunas como expressão de uma narrativa tradicional.

Ramos (1998) chamou a atenção para o fato de que quinhentos anos de contato, depois dos prognósticos fatalistas de Ribeiro nos anos sessenta, a fricção interétnica não provocou a extinção dos povos indígenas. Pelo contrário, uma série de fatores produziram um indígena de contato. Entre estes fatores podem ser enunciadas a emergência do movimento indigenista, a política da demarcação das terras indígenas, sancionada na constituinte, e numerosas demandas que resultaram na presença dos índios na política do branco. As instituições tradicionais da política indigenista, a igreja e o estado –por meio do SPI e da FUNAI-, se confrontam com novos atores, as ONG’s, o movimento social indígena e a entrada dos índios na política local.

Durante a década de 1970, a nova fronteira de Amazônia esteve modelada pelos grandes projetos. Estradas, barragens, exploração de minérios e até de petróleo mobilizaram diferentes frentes de expansão com o mesmo resultado para diversos grupos indígenas: doenças infecto-contagiosas, doenças sexualmente transmissíveis, malária, e fome, estigmatização das identidades indígenas e dependência. Frente a este quadro, o Conselho Indigenista Missionário CIMI, militantes da igreja de base, impulsionaram a criação de um movimento social indígena a partir da realização de assembleias inter-étnicas. O produto desta experiência resultou no que Albert (1997) chama de um contra-indigenismo missionário. Ao longo da década de 1980, um novo ator privado, as ONG’s, entram no campo do indigenismo, modelado pela FUNAI, os

índios e suas lideranças, assim como as diferentes igrejas –do CIMI aos crentes-. Um dos efeitos da entrada das ONG's no campo indigenista ao longo da década de 1990 foi o surgimento de um indigenismo privado que atuou a par dos indigenismo público da FUNAI. Segundo Ramos, a fricção interétnica produziu o indígena de contato. Uma série de lideranças souberam explorar o exotismo para projetar um índio hiper-real, atuado na mídia e estabeleceram parcerias transnacionais diretamente com organizações internacionais e ONG's (Ramos 1998).

O processo de demarcação das terras indígenas fomentou o surgimento de um movimento indigenista que se expressa através de numerosas organizações indígenas, que estabeleceram estreitas relações com ONG's. Esta relação foi sinalizada por Albert (1997) como uma associação político-pedagógica, através da qual o movimento indigenista consegue seu reconhecimento a partir da apropriação do universo ideológico de seus aliados. O processo de interação com a sociedade nacional levou a que diversos ideogramas, como a luta ecológica e o desenvolvimento sustentável, fossem incorporados nos discursos das lideranças índias para auditórios brancos (Ramos, 1998, Albert 1997). A experiência de unificação do movimento indígena, através da UNI na década de 1980 não prosperou; o deputado Juruna, indígena eleito pela cidade de Rio de Janeiro (em 1984), teve um final melancólico depois da polêmica vida política de um mandato (Ramos 1998). Na década de 1990 diversas lideranças consolidaram a COIAB, Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira e numerosas organizações indígenas de base. Albert (2000) chama a atenção para o crescimento do número de organizações indígenas depois de que o artigo 232 da Constituição permitiu que estas organizações se constituíssem como pessoas jurídicas. Ao tempo que em 1988 existiam dez destas agrupações hoje existem mais de 180 organizações indígenas nos seis estados da região norte. Muitas destas organizações estabelecem parcerias com diferentes agências, tornando-se um ator importante na descentralização das políticas indigenistas. Uma das mudanças assinalada pelo autor é a passagem das lideranças carismáticas que caracterizaram o movimento indígena na década de 1980, para uma nova geração de lideranças, capacitadas na administração de projetos, detentora de uma retórica de “etno-desenvolvimento” herdada das agências financiadoras.

“Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar uma *etnicidade de resultados*, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado dos projetos” internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável).” (Albert 2000:198)

A partir das eleições de 1996, as lideranças indígenas orientaram o movimento para a participação na política local. Nesse ano conseguiram eleger um número significativo de vereadores e um prefeito. Nas eleições municipais do ano 2000 este número se ampliou consideravelmente. Esta participação na política local parece dar-se independentemente da orientação das legendas que abrigam os candidatos indígenas. A política local na Amazônia parece inverter a lógica da cooptação e são os partidos que negociam a inclusão dos dirigentes indígenas na busca do voto étnico, numeroso em diversos municípios da região norte.

No caso do movimento indígena assistimos a uma diversificação de estratégias. Por um lado a construção do movimento social em diálogo com parceiros nacionais, internacionais e transnacionais, por outro lado a entrada do movimento indígena nas arenas da política local, partidária. A diferença de outras experiências latinoamericanas, a entrada se dá pela instrumentalização do sistema de partidos políticos, não se cria nenhum partido político étnico e sim se negocia a inclusão dos candidatos indígenas nos partidos políticos majoritários.

Trabalhamos a emergência de uma nova esfera pública, produto da interação da esfera pública tradicional, Sateré-Mawé, e a consolidação de uma idéia de cidadania étnica ancorada numa política desde o ponto de vista indígena forjada no seu confronto com o mundo do branco.

Trabalhamos teoricamente com um conceito de esfera pública de inspiração habermassiana (Habermas, 1984). Esta formulação da esfera pública tem um forte componente comunicacional, de inspiração na obra de Apel (1985) e Gadamer (1992,1993). De Gadamer toma o processo hermenêutico de fusão de horizontes de comunicação. Por parte de Apel, a criação de uma “comunidade de comunicação”, analisada a partir de uma comunidade de comunicação ideal.

Roberto Cardoso de Oliveira trabalha antropológicamente o processo de fusão de horizontes de comunicação como criação de uma ética em torno das regras que organizam a comunidade de comunicação. O autor na sua análise assimila a cultura, -no sentido antropológico do termo- à moral, no seu sentido filosófico. O processo de fusão de horizontes produziria uma ética, entendida como sistema de regras que organizam a comunidade de comunicação. Cardoso de Oliveira (1998, Cardoso de Oliveira & L.R. Cardoso de Oliveira 1996) segue a H. Groenewold e diferencia diferentes esferas de comunicação, por um lado a esfera moral, entendida como uma micro-esfera, o Estado Nacional como meso-esfera e o cenário transnacional ou multilateral como uma macro-esfera, que adquire um caráter de universalidade. No seu trabalho analisa diversas situações inter-étnicas que criam contradição entre valores da micro-esfera e a meso-esfera ou a macro-esfera.

Nosso conceito de espaço público se constrói a partir da problematização/antropologização de esse espaço comunicacional. Esse modelo de espaço público privilegia o aspecto da comunicação racional. A comunidade de comunicação de Apel (1985) é uma comunidade de comunicação ideal, que serve para fins analíticos para contrastar com as comunidades reais que analisamos no trabalho de campo. Uma etnografia dos políticos e diplomatas (Alvarez 2000), nos revelou a importância da comunicação ritual para a criação de comunidades de argumentação, o núcleo duro das comunidades de comunicação mais amplas.

A comunidade de comunicação ideal se caracteriza por: a comunicação no plano da linguagem; um diálogo interpares; um acordo intersubjetivo acerca das regras que regem a comunidade de comunicação; o estabelecimento de relações dialógicas livres de coerção (Apel 1985). Por contraste na nossa comunidade etnográfica a comunicação não fica restrita ao plano da linguagem; o diálogo se expressa também pelo conflito, o consenso mais também o conflito aparecem como condição do civismo. A comunidade de comunicação ideal privilegia a comunicação racional inter-pares, no caso etnográfico

aparece como uma comunicação mediada por *brokers* ou mediadores (Mayer 1987, Wolf 1990). Este processo de diálogo interétnico não produz só fusão de horizontes de comunicação, mas também processos de diferenciação social. O sistema das três esferas pode ser explorado etnograficamente com os diversos cenários onde acontecem os dramas sociais. Mais que uma ética do discurso como conjunto de regras, encontramos a emergência de retóricas e práticas centradas na cidadania como valor. Finalmente, a argumentação racional entre interpares é suplantada pela comunicação entre diversas esferas, com o complicador de que uma delas, a ordem tradicional é hierárquica.

A “hierarquia/holismo” como valor central entre os Sateré-Mawé é um dado que problematiza o modelo da fusão de horizontes de comunicação em uma comunidade de comunicação interétnica.

Utilizo o termo hierarquia num sentido antropológico do termo, como uma ferramenta teórica para trabalhar diferentes concepções de poder. Laraia (1986) assinala que os grupo Tupi não utilizam a coerção e que as decisões estão ancoradas num consenso construído na consulta aos principais chefes das famílias extensas. A política aparece como num campo entrelaçado com parentesco e seu sistema de atitudes. O “chefe” não tem poder de obrigar e tem que persuadir as diferentes famílias do grupo que a ação a ser empreendida é adequada. Desde um ponto de vista individualista o chefe não tem o poder de ordenar e ser obedecido por ter algum tipo de poder coercitivo e sua autoridade está submetida a um conselho.

Pierre Clastres (2003) considera que para a construção de uma antropologia política é necessário abordar o poder desde o ponto de vista das sociedades indígenas. Critica a denominação das sociedades “arcaicas” como sociedades *sem* Estado e propõe que sejam consideradas como sociedades *contra* o Estado. Para o autor trata-se de dois tipos estruturais diferentes. Uma hierárquica, no sentido de estratificação, ancoradas no exercício do poder coercitivo. A outra igualitária, sem estratificação, onde prevalecem mecanismos que limitam o exercício do poder. O autor compara as sociedades das terras baixas de América do Sul, com as sociedades de Europa e os estados das áreas nucleares americanas, Peru e México. As sociedades das florestas tropicais são caracterizadas como igualitárias, de pequena escala e com um poder não coercitivo exercido pela figura do “chefe”. Desde um ponto de vista estruturalista, caracteriza a chefia por ocupar um lugar central na acumulação de mulheres e na produção de mensagens, palavras e na redistribuição das cousas. O poder é colocado na sociedade, fora do “chefe” que não tem poder de coerção e para ser seguido tem que ser sensível à vontade do grupo.

Esta forma de abordar o tema do poder é similar à oposição estabelecida por Dumont entre sociedades hierárquicas, como o caso da Índia e sociedades individualistas, no caso da tradição europeia. O conceito do individualismo e a idéia de sociedades igualitárias, mais profundamente estratificadas é produto do processo de separação de poderes, de saberes e de esferas religiosas, políticas e econômicas acontecido na Europa e que culmina com a consolidação dos estados-nacionais. Pelo contrario, no caso da civilização indiana o autor identifica uma lógica englobante/englobado, onde a sociedade engloba o individuo. O autor parte da tradição indiana para mostrar a oposição entre o *holismo hierárquico* da Índia com o *individualismo igualitário* de ocidente, (Dumont 1982, 1992, 1993).

Em este ponto, o conceito de hierarquia se diferencia da noção de senso comum que a toma como sinônimo de estratificação. No sentido antropológico do termo, hierarquia se relaciona com um tipo de lógica holística orientada por dois pólos, englobado e englobante. Este ponto fica particularmente claro na introdução à edição francesa dos Nuers, onde Dumont apresenta a lógica política dos Nuers como um exemplo de este tipo de relação “hierárquica/holista” (Evans-Pritchard 1960). Desde a perspectiva da escola francesa de antropologia a hierarquia poderia ser conceituada como uma das *categorias do espírito*, que se apresentam de forma diferente em diversas sociedades. Outra implicância disto é que não se pode afirmar que a sociedade regional seja individualista e igualitária. Pelo contrário as relações de “colonialismo interno” que modelaram o sistema interétnico impuseram diversas relações de dependência construídas em torno do clientelismo político-econômico e sistemas de dívidas produtos de sistemas de aviamento. Da Mata já assinalou aspectos hierárquicos na sociedade carioca e os projetou para o nível nacional.

Nosso interes na hierarquia é como valor que organiza as relações sociais, como ferramenta analítica para analisar uma forma de poder diferente, um exercício de tradução cultural. Wagley e Galvão (1961) no seu trabalhos com os Tenetehara oferecem exemplo que poderiam ser interpretados como orientados por uma lógica “hierárquica/holista”. Este tema está sendo aprofundado em outro texto em elaboração sobre a cultura Sateré-Mawé e a tradição tupi.

Em nosso trabalho de campo identificamos este noção de “hierarquia/holismo” em diversos campos da sociedade Sateré-Mawé contemporânea. A hierarquia aparece como fio condutor que dá continuidade às diferentes esferas da vida social do grupo. O sistema de clãs está formado pela identificação de diferentes clãs associados a diversos “bichos de terra”, por oposição aos “bichos da água”, representados no plano mítico e ausentes no plano sociológico. Entre os clãs a relação hierárquica está dada pela oposição entre o clã *sateré* (lagarta de fogo), e os outros clãs. Estes são hierarquicamente superiores “porque são bons tuxauas” segundo a narrativa mítica. No parentesco, a maior particularidade do sistema está na existência de um tipo de categorias classificatórias e ao mesmo tempo hierárquicas, como a que se aplica aos tios paternos e às tias maternas. Esta hierarquia se faz evidente no material tradicional composto pelo corpus de mitos. Um dos motivos recorrentes na armação sociológica do parentesco projetado sobre os personagens é o conflito entre o homem e a mulher que provoca o enfrentamento entre o grupo de irmãos do homem e os irmãos da mulher. Estes dramas sociais, que se caracterizam por um conflito que resulta num enfrentamento e finaliza com a morte ou transformação de uma das partes, se expressa também no ritual da tocandira. Neste caso a hierarquia se projeta também sobre o espaço do ritual, tanto pela cerca onde repousa a luva, como pela oposição à água; reflete-se nas luvas, divididas em duas partes acopladas, as penas, que remetem à vingança do Gavião Real, e a parte das luvas propriamente dita onde é colocada a tocandira, que remete à mulher. Finalmente no canto, exegese do ritual, reaparece a oposição entre o irmão maior Mypynkuri e seu irmão menor, quem recebe as formigas/mulher e a luva/cultura para passar para os Sateré-Mawé. Ante a insistência na pergunta do irmão menor sobre a dor, Mypynkuri o sanciona com uma dor três vezes mais intensa, que não deixa dúvidas sobre a relação hierárquica entre os irmãos.

Figuerola (1997) apresenta entre as conclusões do seu trabalho a identificação de diferentes espaços comunicacionais entre os Sateré-Mawé. Estas diferentes esferas de comunicação estão compostas por um espaço microsociológico, intra-comunitário, composto pelas reuniões na frente da casa, perto de um fogão, onde os participantes se distribuem coreograficamente; um espaço comunitário que está dado pelo *çapó* (consumo de guaraná) e reuniões comunitárias; um espaço inter-comunitário que se realiza no ritual da tocandira como rito de iniciação e que convoca participantes de diversas comunidades. Concordamos com as conclusões desta autora e agregamos que estes espaços comunicacionais estão marcados pela hierarquia como valor central da tradição Sateré-Mawé. A pergunta que orientará a segunda parte do trabalho está relacionada com a nova esfera comunicacional criada pelo contato com os brancos. Será a mesma orientada pela hierarquia como valor central. Neste caso, como se resolve a contradição entre a visão “hierárquica/holística” dos Sateré-Mawé e a visão “individualista” do mundo dos brancos?

Analisemos as transformações, apresentadas de forma geral, para o caso específico dos Sateré-Mawé. As instituições tradicionais dos brancos produziram um processo de diferenciação social na estrutura Sateré-Mawé. A influência de trezentos anos da igreja católica e a presença de cinquenta anos do braço indigenista do estado deixaram sua marca. A igreja criou o encarregado da administração espiritual, e o SPI e a FUNAI, introduziram o encarregado da administração temporal. Cabe ressaltar que ambos cargos foram explicitados mediante patentes, em um dos casos como capitão, no outro como catequista ou como pastor indígena (Figuerola 1997).

No caso do contato produzido pelos órgãos da política do Estado Brasileiro a partir dos seus órgãos indigenistas, na TI Andirá Marau, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criou um posto indígena em Ponta Alegre, uma das mais importantes comunidades, com mais de 700 famílias. Pela sua localização estratégica se transformou também em um dos centros do comércio na terra indígena. A partir de 1971, com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a presença do estado adquiriu tons que oscilaram entre atitudes ora autoritárias, ora paternalistas. A intromissão na estrutura social chegou ao ponto de criar a figura do “capitão”, uma autoridade, designada pelo SPI, encarregada de fazer cumprir as ordens do órgão indigenista. Uma das principais políticas de integração promovida pela FUNAI foi o intento de transformar aos índios em pequenos produtores. Algumas iniciativas foram momentaneamente eficazes (como uma plantação de laranjas em Molongotuba, hoje praticamente dizimadas por uma peste).

Nas últimas décadas dos anos oitenta, a categoria de capitão foi incorporada à concepção dualista do poder tradicional entre os Sateré-Mawé. Nas aldeias, o capitão na atualidade é aquele que organiza as tarefas do puxirum, o responsável pela coordenação do trabalho coletivo. Nos movimentos contra os grandes projetos desenvolvimentista, o cargo de capitão foi outorgado pelos tuxauas para o líder que encabeçou a articulação e canalização dos reclamos do grupo: o Capitão Dico.

II. Políticos Indígenas e etno-cidadania: o caso dos Sateré-Mawé

No caso dos Sateré-Mawé o movimento social é produto do enfrentamento com os Grandes Projetos. A primeira experiência recente foi a luta contra a construção de uma estrada que cortaria a Terra Indígena dos Sateré-Mawé. A outra luta contra os grandes projetos foi deflagrada pela invasão da ELF Aquitane para a realização de sondagens de petróleo dentro do território Sateré-Mawé. Estes confrontos serviram de pano de fundo para o surgimento de lideranças indígenas, de um movimento social e de um novo processo de diferenciação social, com a emergência dos políticos indígenas. No caso do indigenismo “privado”, o diálogo foi estabelecido com os antropólogos a pedido de lideranças de alguma das facções políticas do grupo.

Pela concretude dos seus efeitos, a frente de expansão da sociedade nacional se corporalizou nos grandes projetos. O empreendimento da ELF- Aquitane, um exemplo explícito de colonialismo interno (Cardoso de Oliveira 1978), no caso dos Sateré Mawé, se transformou no elemento catalisador de um processo de estruturação política. Retomemos brevemente as lutas contra os projetos de desenvolvimento. Lorenz (1992), Romano (1981), Figueroa (1997), analisaram os processos políticos de mobilização e articulação que realizou o grupo para opor-se, com êxito, à realização de grandes projetos desenvolvimentistas na área indígena.

O episódio da estrada foi resolvido a nível local, estadual (Figueroa 1997:287). Este conflito e sua resolução envolveram diferentes atores, entre eles os indígenas, políticos locais e a imprensa. Desde o ponto de vista dos Sateré-Mawé, a abertura da estrada significava a divisão do território indígena e uma nova fronteira, como frente de expansão. A estrada facilitaria o assentamento dos brancos e retiraria ainda mais o território indígena. O processo de mobilização levou a reunir o conselho de tuxauas e reaproximou os Sateré-Mawé do Andirá e do Marau. O tuxaua Emilio se projeta como liderança que articula os diferentes tuxauas neste enfrentamento com os *karaiwas*. Finalmente a construção da estrada foi paralisada quando se descobriu pela imprensa uma manobra fundiária do prefeito de Maués para lucrar com a venda das terras próximas a estrada projetada (Figueroa 1997).

O episódio do petróleo apresenta uma complexidade maior. A experiência com a companhia petrolífera internacional, um dos ícones da modernidade, se traduzia em devastação ecológica, stress cultural pela presença de operários, consumo de álcool, assédio sexual, prostituição e distúrbios comuns nos acampamentos dos grandes projetos. Alguns dos indígenas foram contratados para trabalhar nas obras de prospecção. A manipulação da dinamite passou a ser algo corriqueiro. As cargas eram utilizadas para pescar nos rios, se lhes atribuiu efeitos medicinais. Trabalhadores indígenas dormiam sobre as caixas de dinamite segundo os relatos que evocam esses tempos.

A mobilização se concentra em torno de uma liderança que se tinha destacado na luta contra a construção da estrada, o tuxaua Emílio (Lorenz 1992:108). Esta organização para o interior do grupo teve no Capitão Dico, seu complemento para chegar na sociedade dos brancos. Dico tinha o trânsito necessário na sociedade dos brancos, havia vivido e trabalhado em Manaus e mostrava desenvoltura nos seus

discursos em português. Ele teve uma participação estratégica na mediação com a ONG CTI, que prestou suporte logístico para projeção do caso a nível nacional e internacional, assim como conexões com a ONG internacional Oxfam (Romano 1982). Dico beneficiou-se desta exposição para transformar-se numa liderança carismática que representava os índios contra o estado e contra a exploração transnacional e a devastação ecológica. Dico recebe o grau de capitão do conselho de tuxauas e a missão de representar o povo Sateré-Mawé em seus reclamos frente à companhia Francesa. Na resolução do conflito com a empresa Francesa os indígenas solicitaram uma perícia antropológica, realizada por uma antropóloga francesa, Simone Dreyfus Gamelon (Figuroa 1997:307ss Lorenz 1992:101-105).

Dico posteriormente tenta sem êxito sua entrada na vida política ao apresentar-se como candidato para deputado estadual. Acaba sendo nomeado chefe de posto pela FUNAI. Figuroa assinala a existência do termo *mongueta* na língua Sateré-Mawé que se aplica a incorporação ao estado por mérito da nomeação em postos oficiais, (no caso do Capitão Dico, ver Figuroa 1997:319 e 324). Na versão recolhida no trabalho de campo o conflito que resultou na destituição de Dico foi detonado pela diversidade de opiniões entre os tuxauas reunidos em Molongotuba e o capitão Dico quando este decidiu aceitar o dinheiro das indenizações da Elf-Aquitane. Em princípio os tuxauas eram relutantes por temer que a aceitação possa ser vista como a venda das terras tradicionais. Dico e outros poucos tuxauas aceitaram o dinheiro o que detono um enfrentamento aberto, que resultou em agressões físicas, acontecido na Casa do Índio em Parintins.

Desde o ponto de vista da nossa análise, este fato pode ser interpretado como que a apropriação individualista dos recursos das indenizações provocou a crise de legitimação desta liderança carismática, e favoreceu a emergência de uma segunda geração de lideranças.

A cidadania se constrói nesses conflitos, analisemos os cenários onde se desenvolve e resolve o conflito. O primeiro dos conflitos, o da estrada, envolveu políticos locais, interesses da frente de expansão da sociedade nacional, imprensa local. Apesar da mobilização do Conselho de tuxauas, os índios estavam sob a tutela da FUNAI, que possui o monopólio legal da política indigenista. No segundo dos conflitos, contra a empresa petroleira, os cenários são mais diversificados, e como uma rede transnacional envolve o cenário local, com performances, atuações políticas que têm como cenários Manaus, (capital estadual), Brasília (capital nacional), Paris (capital da sede da empresa Transnacional), Genebra, na ONU (organismo multilateral).

No primeiro conflito, o da estrada, a estrutura de poder tradicional, o Conselho de Tuxauas se unifica em torno do tuxaua geral. No segundo dos conflitos, o do petróleo, a autoridade tradicional “delega poder” a um líder carismático, o Capitão Dico, que surge com o apoio de uma ONG e se projeta na imprensa e em atos públicos nos cenários antes enumerados. O convite à antropóloga francesa cria um novo cenário transnacional, que deixa sentir seus efeitos nas instituições de pesquisa francesas. As influências da ELF-Aquitane no estado francês ficam a descoberto quando Godelier,

presidente do instituto de pesquisa, repreende Dreyfus por seu envolvimento no laudo antropológico.² O movimento indígenista e o deputado indígena Mario Juruna aparecem em cena para levar o conflito à reunião da ONU em Genebra, cenário das relações multilaterais, e o capitão Dico e os tuxauas chegam a serem recebidos pelo presidente da França. O conflito se encerra com o pagamento de uma compensação monetária inicialmente rechaçada pelos tuxauas que entendiam que a aceitação do dinheiro seria a venda do território para a empresa e a continuidade da exploração.

No plano nacional, a invasão da terra por parte do projeto de prospecção de petróleo em agosto de 1981 e em setembro de 1982 resulta também na homologação da Terra Indígena do Andira-Marau. Posteriormente a liderança carismática perde o apoio da autoridade tradicional, depois de atuar de forma individualista, por oposição ao “holismo/hierarquia” do grupo. O lucro político mais importante foi a quebra do monopólio da FUNAI na representação dos indígenas. O saldo é a criação de um novo tipo de liderança com capacidade de representar o grupo nos novos foros de discussão pública, como o poder local e o movimento indígena.

A experiência política e as conexões com o movimento indígena regional impulsionam um processo de formalização com a criação de uma organização indígena nos moldes da COIAB. Esta experiência política tradicional de reunir os tuxauas em torno do tuxaua geral e lideranças não tradicionais se institucionaliza com a criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) em 1991, (Figueroa 1997:184, 341). Esta experiência de organização leva o grupo a ser um dos primeiros a criar uma organização indígena formalizada. Participaram desta experiência lideranças não tradicionais Sateré Mawé que participaram no ano 1989 da criação da Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

O ethos guerreiro do grupo e o “holismo/hierarquia” como valores centrais permitem compreender a lógica de alianças e enfrentamentos que caracterizaram a construção do poder do Conselho de Tuxauas. O Conselho de Tuxauas foi apoiado pelo CIMI com a realização de uma assembléia interétnica na terra indígena dos Sateré-Mawé na década do oitenta. No início dos oitenta teve seu grande triunfo ao conseguir uma indenização da ELF, pela realização de sondagens de petróleo na área indígena, que provocaram a morte de indígenas e danos ambientais. Esta luta foi coordenada por uma liderança carismática não tradicional, indicada pelo conselho de tuxauas. Depois deste triunfo o conselho realizou uma troca de lideranças e destituiu o *broker* que conseguira a indenização.

O Conselho de Tuxauas é rearticulado para transformar-se numa organização, nos moldes que o CIMI vinha impulsionando com a criação da COIAB. Lideranças que participaram desta experiência são as que se articulam a inícios dos 90 para deslocar ao Capitão Dico da cena política interna. Depois do intento falido do Capitão Dico por lançar-se como candidato a Deputado, sem êxito e as acusações contra si, os tuxauas retiraram-lhe o apoio e as patentes. Em 1991 o CGTSM indica a Messias Sateré, para entrar na política local como vereador.

² Bruce Albert, comunicação pessoal.

Analisemos a trajetória de Mecias Sateré, filho de Lucio Batista, tuxaua de Araticum Novo. Devido ao envolvimento do seu pai numa briga que resultou em morte, o tuxaua e sua família foram deportados pela FUNAI, para o frente de atração dos *Waimiri-Atroari*. Lucio Batista se traslada com sua família e educa seus filhos na tradição Sateré Mawé. Seu filho mais velho, Mecias passa por um processo de migração que o leva a trabalhar na pesca de peixes ornamentais em Manaus, venda de artesanato, às vezes com contato direto com comerciantes americanos que enviavam o valor dos produtos em dólares. Participa do movimento indígena e é eleito coordenador da COIAB a inícios da década de 1990. Indicado pelo CGTSM, se apresenta como candidato a vereador e é eleito por um número expressivo de votos. Reeleito como vereador, se licencia do cargo para criar e assumir uma Secretaria Municipal de Assistência às Populações Indígenas. Na eleição do ano 2000 é eleito como vice-prefeito da cidade de Barreirinha. No ano de 2003, depois da vitória do PT a nível nacional, filiou-se ao partido para pleitear em 2004 a vaga como candidato a prefeito do município de Barreirinha.

Outra das lideranças com que tive oportunidade de trabalhar foi Obadias Garcia. Nascido na região do Andirá migrou com sua família, ainda criança, para Manaus. Cresceu no meio urbano e a partir da participação no movimento indigenista, mudou-se para Barrerinha, perto da TI. Ativo integrante do movimento social é eleito vereador, e presidente do CGTSM. Um dos seus maiores triunfos é a implementação do Projeto Wuaraná.

O Projeto Wuaraná é produto da experiência com a CTI, agora reapropriada pelo grupo e modificada. A principal diferença consistiu na colocação do produto diretamente no mercado transnacional, a partir da articulação com a ONG ACOPIAMA. A venda do produto diretamente no mercado consumidor do primeiro mundo permite um preço várias vezes superior ao oferecido no mercado local. Estes recursos são divididos em três partes, uma para o produtor que se vê beneficiado com o preço obtido, superior ao preço que conseguiria no mercado local; outra parte permite o financiamento do CGTSM, tanto como organização política como o financiamento de outros projetos, e bolsas de estudo para estudantes universitários Sateré-Mawé na cidade de Manaus. O restante destes fundos é destinado para a ONG, que financia suas atividades de apoio à organização e ao comércio dos produtos. Desde um ponto de vista econômico o projeto é sustentável e financia a organização política do grupo.

Fabrioni (2000), responsável pela ACOPIAMA, descreve o plano de manejo elaborado junto às lideranças indígenas. Neste caso, o guaraná tem o valor agregado de ser produzido pelos indígenas, dentro do paradigma do desenvolvimento sustentável: preparação tradicional, sem uso de produtos químicos, com o valor agregado do simbolismo de estar associado diretamente à figura do grupo indígena. Este projeto permitiu o estabelecimento de parcerias comerciais com a empresa francesa *Guaiampy Tropical*, e a participação no programa “comércio justo” da ONG italiana, *Comerzio para il Terceiro Mundo*.

O projeto Wuaraná financia uma série de iniciativas integradas que tem como propósito a criação de um plano de manejo de desenvolvimento sustentável para as comunidades. O mesmo inclui a coleta seletiva do lixo; impulsionar a retomada dos fornos e panelas de barro; projetos de apicultura; exploração ecologicamente correta do

pau-rosa; criação de galinhas caipiras nas comunidades; manejo florestal e um processo para certificar o artesanato indígena que abra uma exceção para a venda de artesanato para a exportação³ (Fraboni, 2000). Este plano inclui o ideal de realizar compras coletivas para evitar a monetarização das relações “entre parentes”. Na atualidade está em gestação a implementação de um projeto de etno-turismo, em parceria com o empreendimento da WWF em Silves, a parceria de uma ONG italiana e financiamento com fundos da União Européia. O maior risco desta opção pelo mercado é a consolidação de um novo paradigma de um indigenismo liberal, voltado para o mercado. No caso dos Sateré-Mawé a estrutura “hierárquica/holista” aparece como freio para o desenvolvimento deste tipo de desvio. Por outro lado, a inclusão no mercado global se dá em um segmento muito específico, onde o componente étnico tem um grande valor agregado. No mercado interno, o principal competidor é a AMBEV, fabricante de refrigerantes que compra a maior parte da sua produção de guaraná no mercado local e pelo volume negociado é formadora de preços.

Estas não são as únicas lideranças não tradicionais, poderiam ser mencionados também Paulico, no Marau e Jeremias e João Sateré no Andirá, Jecinaldo coordenador da COIAB. Centramo-nos neles por conhecer maiores detalhes sobre suas histórias de vida. Estas trajetórias apresentam em comum a experiência da diáspora, a inserção no mundo dos brancos, a experiência política da participação no movimento social indígena e culmina com a entrada na política partidária. Essa experiência de cruzamento de barreiras culturais os capacita para atuarem como *brokers*, ou seja como mediadores ou como tradutores entre o mundo do índio e mundo dos brancos.

A partir do lugar de articuladores, de *brokers* indígenas na arena pública local a ação política destas lideranças está fortemente orientada para as áreas indígenas, onde estão seus eleitores. Com os recursos clássicos da estrutura do poder local tentam implementar uma política social para as populações indígenas do município. Trata-se de uma cidadania por extensão de direitos, que consiste em política de saúde, política de educação bilíngüe, ações de saneamento. Estas políticas se traduzem em ações como a construção de poços artesianos, a instalação de pequenas redes elétricas, construção de escolas, postos de saúde, instalação de telefone público nas principais aldeias. Estas lideranças também demonstraram habilidade para propiciar a ampliação dos serviços previdenciários. Uma cidadania por extensão aos índios dos direitos dos brancos, culturalmente apropriados.

Outro dos canais nos que se re-semantiza a etno-cidadania tem a ver com a consolidação das organizações indígenas e a criação de um movimento social que articula as organizações locais em federações regionais. A este nível, o fenômeno político é um processo basicamente comunicacional.

Dentro desta esfera comunicacional, a experiência está relacionada com a participação em diversas esferas públicas e num aprendizado por meio da práxis. Ramos (1998), quando analisa a organização do movimento indigenista chama a atenção para as assembléias interétnicas organizadas pelo CIMI, nos finais da década dos 70 e inícios

³ Atualmente o IBAMA proíbe a exportação de artesanato que tenha na sua composição penas, couro, dentes ou ossos de animais selvagens assim como sementes.

dos oitenta. Por meio destas assembléias as lideranças aprenderam que enfrentavam uma série de problemas similares. Estas reuniões não só transmitiram problemas, também serviram para articular diversas estratégias políticas, como o poderoso lobby indigenista articulado durante a assembléia Constitucional em 1988, para assegurar os direitos territoriais para as populações indígenas.

A participação no movimento indígena propicia a inclusão em diversos foros de discussão, seminários regionais, nacionais, internacionais. Abre as portas para a interlocução com agências governamentais e com ONG's. O processo de comunicação leva a apropriação de novos conceitos, como *etno-desenvolvimento*, *desenvolvimento sustentável*, *micro-projetos*.

A estratégia que orienta a política Sateré é cultural. As diferenças entre facções permeiam a inserção de diversas lideranças na política social e no movimento social. Apesar das diferenças, o exercício da política Sateré-Mawé está na arte de unir, de incorporar ao oponente, e de unificar posições frente ao branco, *karaiwa*, seja político, antropólogo ou missionário. Esta atitude foi descrita por Figueroa (1997), como movimento centrípeto que marca a dinâmica política com os brancos. Esta dinâmica está por trás da dialética dos pequenos projetos, da cooperativa de produtores de guaraná e a crise que levou à ruptura da parceria com a ONG espanhola que atuou no campo da saúde. Como assinalaram tanto Gluckman como Dumont, o conflito tem uma função de integração social.

O caso das lideranças analisadas mostra que a participação no movimento social assim como a participação na política do branco são enxergados como caminhos alternativos para a obtenção de logros para as populações indígenas. Ambos terrenos são estratégicos para a construção de uma cidadania indígena, ou melhor, uma etno-cidadania, produto da lógica da ação comunicativa em diferentes esferas. A participação em diversos foros e a socialização no discurso do desenvolvimento sustentável, somadas ao reforço das organizações indígenas pela aplicação da resolução 169 da OIT, as experiências na política do branco e a condução do movimento social, credenciou a diversas lideranças a levar a reivindicação da presença de um representante indígena na presidência da FUNAI. Uma das reivindicações das lideranças indígenas durante os conflitos na sede da FUNAI em Manaus em 2005 foi a renúncia do delegado da FUNAI e a nomeação de uma liderança indígena para o posto de delegado regional.

As demandas das organizações indígenas se organizam a partir da reformulação do conceito de cidadania clássica —sintetizados por Marshall—, para que contemple a diferença cultural. A partir dos anos oitenta, a demarcação das terras indígenas se transformou em uma forma de preservação frente ao colonialismo interno. A consolidação desta nova forma de territorialidade, as Terras Indígenas, assim como as políticas de saúde e educação diferenciada permitiram a consolidação de formas híbridas de organização social e, quiçá o mais importante, um aumento significativo da população Sateré-Mawé, que duplicou nos últimos dez anos.

Os processos de demarcação de terras indígenas estimularam a criação de organizações indígenas, que regularizadas cartorialmente, passam a se constituir em mediadoras das relações com os brancos. Demandas de caráter universal, como a educação, são reformuladas para contemplar a variabilidade cultural. A demanda por

educação bilíngüe e pela formação de docentes nativos, produz um novo tipo de atores sociais, os professores indígenas. As demandas na área da saúde levaram à reformulação do setor e à criação dos Distritos Sanitários Indígenas. A terceirização da saúde levou por um lado a parceria com uma ONG e posterior ruptura e expulsão da TI. Atualmente esta a cargo de outra ONG formada pelos antigos técnicos da FUNAI, que passaram à “iniciativa privada” quando o setor foi repassado para o Ministério da Saúde. As ações nas diferentes comunidades são executadas pelos agentes de saúde indígenas.

Tanto os professores, como os agentes de saúde, têm um maior trânsito interétnico. A participação em cursos de capacitação, reuniões das suas organizações e o trânsito em diversos foros, ou por meio de parcerias com órgãos do estado os capacitam como interlocutores entre o mundo dos índios e o mundo do branco. Assistimos a um duplo processo de diferenciação social, por um lado o surgimento de associações “profissionais”, como as *associações de professores indígenas* e a *associação dos agentes de saúde*.⁴ Por outro lado, ao nível das comunidades observamos o estabelecimento de uma nova categoria: os “comunitários”. Estes novos atores são um índice de um processo de diferenciação social. Os *comunitários*, pelas suas novas funções, dedicam um tempo ao trabalho, na saúde ou na educação, pelo que recebem um salário do município ou da agência executora do programa. Suas atividades os afastam das tarefas tradicionais e em ocasiões são compensadas com uma parte da caça. Por outro lado suas novas patentes os projetam como novas lideranças emergentes.

Entender a ética dos Sateré-Mawé no contexto interétnico implica conhecer a cultura do grupo como uma ordem moral. Antropologicamente compreendemos o Outro a partir da identificação de valores dominantes que orientam a conduta do grupo. Assistimos à formulação de uma política indígena, isto é, a implementação de uma estratégia política a partir do ponto de vista indígena. Ao longo das décadas dos oitenta e noventa o movimento social teve parcerias com diversas ONG, como CTI e *Amerindians*. Estas parcerias terminaram em conflitos, onde as acusações de manipulação determinaram a saída dos brancos e a consolidação do movimento social como interlocutor paritário com diversos atores sociais, incluindo políticos e militares.

Nas eleições de 1996, a população indígena do município de Barreirinha conseguiu eleger um vereador indígena. Nas eleições do ano 2000 foram eleitos o vice-prefeito e quatro vereadores indígenas. Nas eleições do ano 2002, o vice-prefeito indígena, conseguiu puxar mais votos para seu candidato ao senado que os votos conseguidos pelo prefeito, o que reforça seu papel na política local. Em nível regional o CGTSM conseguiu indicar um representante do grupo para presidir a COIAB, e reorientar a atuação da entidade.

Nas eleições de 2004, o candidato indígena concorre à prefeitura pelo PT e enfrenta o prefeito que concorre à reeleição pelo PPS. A proposta de Mecias Sateré foi a

⁴ Entre as organizações indígenas criadas pelos Sateré-Mawé podemos mencionar: CGTSM (Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé), OPISMA (Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé do Andirá), OASISM (Organização dos Agentes de Saúde Indígena Sateré-Mawé), AISMA (Associação Indígena Sateré-Mawé do Rio Andirá), AMISM (Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé), Tomupe (Organização dos Tuxauas Sateré-Mawé dos Rios Marau, Urupadi e Manjuru), Womupe (Associação dos Professores Indígenas Sateré-Mawé do Marau e Urupadi).

união de índios e caboclos para enfrentar os políticos tradicionais. Com uma proposta de política participativa para a definição das diferentes propostas setoriais articula hierarquicamente as populações indígenas e caboclas. A experiência do movimento social indígena e seus logros em políticas diferenciadas são colocados como exemplos a serem seguidos pela população ribeirinha. As lutas indígenas, a estratégia de confronto e os logros nas áreas de saúde e educação foram colocadas como exemplos de políticas a serem estendidos para a população ribeirinha. Ações e políticas diferenciadas, como o atendimento à saúde ou a educação nas comunidades são apresentadas como políticas eficazes para inclusão das populações que não são atendidas pelas políticas tradicionais.

O papel dos tuxauas e o dos *brokers*, não deve ser confundido, eles compartilham lugares diferenciados na estrutura social e na cultura Sateré-Mawé. Os primeiros participam dos circuitos de intercambio tradicionais, estruturados pelo parentesco, grupos de idade e sistemas de clãs. Os segundos se configuram como políticos indígenas, desde um lócus análogo aos das lideranças eleitas para articular as alianças dos grupos para a guerra. Este espaço entre a ordem tribal e as alianças mais amplas criam novos circuitos a nível nacional e transnacional, como o dinheiro da venda de guaraná para o mercado mundial assim como a obtenção de documentos, que possibilitam o voto e o acesso aos recursos das aposentadorias indígenas.

III. Conclusão

Ao longo do trabalho analisamos a experiência recente dos Sateré-Mawé a partir da aplicação de um modelo inspirado na criação de comunidades de comunicação das quais é de esperar a passagem do plano da moral entendida como tradição cultural, para o plano da ética, entendida como o conjunto de regras que organizam a comunidade de comunicação. O contraste do modelo teórico, desta comunidade de comunicação ideal, com a comunidade de comunicação interétnica assinala a importância do conflito e a luta pelo reconhecimento para: a revalorização da identidade tradicional, a emergência de um novo tipo de lideranças não tradicionais e a formulação de um conceito de cidadania diferenciada.

A questão que fica em aberto, para dar refinamento antropológico pode ser enunciada como quais são os desafios abertos pela entrada em uma esfera pública “individualista”, de atores pertencentes a uma esfera pública “holista/hierárquica”. Quais os desafios que se apresentam para atores que são englobante na esfera tradicional, entrarem para esta nova esfera pública na condição de englobados.

Em outras palavras, no cenário do espaço público global, onde o ambientalismo aparece como englobante que estrutura as regras do discurso, a questão indígena é englobada e no diálogo interétnico incorpora, no plano do discurso, noções como desenvolvimento sustentável, etno-desenvolvimento, comércio justo, e outras idéias valor que orientam o campo do discurso nesta esfera pública. Cabe ressaltar que este espaço público transnacional inclui as lideranças, e de forma mediata às comunidades. As mesmas poderão fazer sensível, sentiram a participação nesta esfera de comunicação, como público alvo dos projetos.

No plano da esfera pública local, e nacional, onde a cidadania aparece como englobante, em um espaço público ocidental/individualista, a diversidade cultural aparece como englobado, mais legitimando uma série de políticas diferenciadas como educação e saúde indígena. Este caso por envolver lideranças e as comunidades apresenta uma complexidade maior. Por um lado, as lideranças participam de uma ordem política individualista, a democracia com um sistema de partidos políticos laxos ideologicamente e com grande mobilidade interpartidária. Este esquema tende a ser individualista na construção das alianças políticas. Por outro lado, as lideranças indígenas, têm suas bases ancoradas em um sistema holista. Elas são indicadas pelo Conselho de Tuxauas, e a população segue as orientações dos tuxauas. Poder-se-ia assinalar várias similitudes com outros estilos políticos como o clientelismo (Nunes Leal 1975). Neste caso, é importante remarcar a principal diferença, que se desprende do contraste individualismo/holismo. No clientelismo o pólo englobante da relação é o padrão, no modelo holista o englobante é a decisão do conselho. A vontade da totalidade se sobrepõe à vontade do indivíduo. Os desvios deste princípio podem implicar a perda do apoio e a saída do lugar de liderança.

Podemos concluir que este terreno abre novas questões a serem incorporadas na agenda da pesquisa. A relação entre o processo de territorialização das formas tradicionais de organização social e sua interpenetração nas esferas do poder local. Este problema poderá ser equacionado como a relação entre um espaço público holista e um espaço público individualista.

Por outro lado a entrada na arena da política local através do sistema de partidos políticos é vista pelas lideranças indígenas como uma estratégia para superar as limitações da participação pelo movimento social. A política local é a arena onde são definidas as políticas a serem implementadas para a população indígena e não indígena. Para finalizar, cabe ressaltar essa inversão hierárquica presente no discurso político do candidato indígena, onde as lutas do movimento social e as políticas diferenciadas são colocadas como englobante que engloba às populações caboclas, estas sim excluídas das políticas públicas de saúde e educação. Num país como o Brasil onde a exclusão social passa pela invisibilização das populações discriminadas, as propostas de políticas diferenciadas parecem indicar o caminho para a universalização das políticas públicas. Em outros termos a etno-cidadania construída com políticas focalizadas em grupos específicos parece ser o caminho eficaz para a construção de uma cidadania universal, que não faça diferenças entre uma cidadania de primeira e uma cidadania de segunda destinada a índios, negros, caboclos e outros grupos excluídos.

Bibliografia

- Albert, Bruce, 1997. Territorialité, ethnopolitique et development: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines* 23: 177-210.
- Albert, Bruce, 2000. "Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira" in Ricardo 2000:197-207. *Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Alvarez, Gabriel O. 2000. *Mercosul Ritual*. Tese de doutorado, departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Alvarez, Gabriel O. 2002. *Amazônia Cidadã. Previdência Social entre populações tradicionais do norte do Brasil*. Brasília: MPAS.
- Apel, Karl – Otto, 1985. *La Transformación de la Filosofía*. Tomo II, Tauros Ediciones, Madrid.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1976. *Do Índio ao Bugre*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1972. *Urbanización y Tribalismo*. México: Instituto indigenista interamericano.
- Cardoso de Oliveira, R. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- Cardoso de Oliveira, R. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- Cardoso de Oliveira, R. 1996. *O índio e mundo dos brancos*. São Paulo: Editora da UNICAMP.
- Cardoso de Oliveira, R. 1998 *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15.
- Cardoso de Oliveira, R. e Cardoso de Oliveira L. R. (1996) *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- Dumont, Louis, 1982. *Homo Aequalitus, gênesis y apogeo de la ideologia econômica*. Madrid: Taurus.
- Dumont, Louis, 1992. *Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Ed. Univ. São Paulo.
- Dumont, Louis, 1993. *O Individualismo. Uma perspectiva Antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.

- Evans-Pritchard, 1960. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. Oxford: Clarendon.
- Figuerola, Alba Lucy Giraldo, 1997. *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie central, Brésil)*. Tese de Doutorado. Paris: Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales.
- Fraboni, Mauricio, 2000. "Waraná: o legítimo Guaraná dos Sateré-Mawé" in *Ricardo 2000:469-471. Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Gadamer, Hans – Georg, 1992. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, Hans – Georg, 1993. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Galvão, Eduardo, 1979. "Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil", in: *Encontro de Sociedades Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Habermas, Jürgen, 1984. *Mudança estrutural da esfera pública*. Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Habermas, Jürgen, 1989. *Cosciência Moral e Agir Comunicativo*. Biblioteca Tempo Universitário 84, Edições Tempo Brasileiro Ltda. Rio de Janeiro.
- Habermas, Jürgen, 1997. *Direito e Democracia, entre facticidade e validade*. (dos volumes). Biblioteca Tempo Universitario. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Laraia, Roque de Barros, 1986. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP.
- Lorenz, Sônia da Silva 1992. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná* São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista.
- Mayer, A. C. 1987. "A importancia dos quase-grupos no estudo das sociedades complexas" In: Feldman-Bianco, B. (org). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. São Paulo: Global.
- Nimuendajú, Curt, 1948. "The Maue and Arapium" in Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians* vol. 3 The tropical forest tribes. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Nunes Leal, V. 1975. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega.
- Nunes Pereira, 1967. *Moronguetá. Um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Nunes Pereira, 2003. *Os índios Maues*. Manaus: Valer Editora.

- Oliveira Filho, João Pacheco, 1988. “*O nosso Governo*”. *Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero [Brasília DF] : MCT/CNPq.
- Ramos, Alcida, 1998, *Indigenism Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Ribeiro, Darcy, 1979. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Ed. Vozes
- Ricardo, Carlos Alberto (editor) 2000. *Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental
- Romano, Jorge Osvaldo, 1982. *Índios Proletários em Manaus. El caso de los Sateré-Mawé citadinos*. Brasília: Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- Wagley, Ch. E Galvão, E. 1961. *Os Índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: Serviço de documentação, Ministério de Educação e Cultura.
- Wolf, Eric. 1990. “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo em las sociedades complejas”. In Bantom M. (comp.), *Antropologia Social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.