Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de estado:

entre práticas de governo e práticas da política

MARIA MACEDO BARROSO • CARLA SUSANA ALEM ABRANTES (ORGS.)

ABA PUBLICAÇÕES

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado:

entre práticas de governo e práticas da política

MARIA MACEDO BARROSO • CARLA SUSANA ALEM ABRANTES (ORGS.)

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA COM UMA LICENÇA
CREATIVE COMMONS ATRIBUIÇÃO 4.0 INTERNACIONAL

REVISÃO
Milene Couto

PROJETO GRÁFICO (CAPA)
Luciana Facchini

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO (MIOLO)
Mórula Editorial

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado [livro eletrônico] : entre práticas de governo e práticas de política / organização de Maria Macedo Barroso e Carla Susana Alem Abrantes. – Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

2,73MB ; (PDF)

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-87289-02-1 (e-book)

1. Antropologia. 2. Cooperação internacional. 3. Índios da América Latina. 4. Política e governo. 5. África. I. Barroso, Maria Macedo. II. Abrantes, Carla Susana Alem.

20-2178 CDD: 301

Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado:

entre práticas de governo e práticas da política

MARIA MACEDO BARROSO • CARLA SUSANA ALEM ABRANTES (ORGS.)

ABA PUBLICAÇÕES

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

APOIO:
FORDFOUNDATION

200 anos MUSEU NACIONAL UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REITORA:
Denise Pires de Carvalho

VICE-REITOR:
Carlos Frederico Leão Rocha

MUSEU NACIONAL

DIRETOR:
Alexander Kellner

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
CHEFE:
Adriana Facina Gurgel do Amaral

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
COORDENADORA:
Olivia Cunha

LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO (LACED)
COORDENADORES:
Antonio Carlos de Souza Lima
João Pacheco de Oliveira

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
GESTÃO 2019/2020

PRESIDENTE:
Maria Filomena Gregori
(PPGAS/UNICAMP)

VICE-PRESIDENTE:
Sérgio Luís Carrar
(PPGSC/UERJ)

SECRETÁRIA GERAL:
Thereza Cristina Cardoso Menezes
(CPDA/UFRRJ)

SECRETÁRIO ADJUNTO:
Luiz Eduardo de Lacerda Abreu
(PPGAS/UnB)

TESOUREIRO GERAL:
João Miguel Manzolillo Sautchuk
(PPGAS/UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA:
Izabela Maria Tamaso
(PPGAS/PPGIPC/UFG)

DIRETORES/AS
Angela Mercedes Facundo Navia
(DAN-PPGAS/UFRN)
Manuela Souza Siqueira Cordeiro
(PPGANTS/INAN/UFRR)
Patrice Schuch
(PPGAS/UFRGS)
Patricia Silva Osorio
(PPGAS/UFMT)

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL
COORDENADORA:
Laura Moutinho
(USP)

VICE-COORDENADOR:
Igor José de Renó Machado
(UFSCar)
Antônio Carlos Motta de Lima
(UFPE)

FINANCIAMENTO

Este livro foi integralmente financiado com recursos do projeto "Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas. Brasil, 2003-2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência", financiado pela Fundação Ford (Doação nº 0150-1310-0), desenvolvido no Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) / Departamento de Antropologia / Museu Nacional — Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima.

SUMÁRIO

9 | **INTRODUÇÃO**
Colonialismo, desenvolvimento e formação de comunidades políticas
MARIA MACEDO BARROSO
CARLA SUSANA ALEM ABRANTES

21 | **PARTE I**
Genealogias e Perspectivas do desenvolvimento: agendas indígenas e agendas da cooperação internacional na América Latina
ANDREY FERREIRA CORDEIRO

42 | Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad indígena en América Latina
VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

75 | Povos indígenas como sujeitos da cooperação internacional: a construção da agenda alemã a partir do caso brasileiro
RENATA CURCIO VALENTE

104 | Análise de uma organização internacional na Amazônia como aparato de Estado: o Tratado de Cooperação Amazônica (TCA) \ e a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA)
DANIELA CARUZA GONÇALVES FERREIRA

134 | **PARTE II**
Genealogias e perspectivas do desenvolvimento: cooperação internacional acadêmica, movimentos sociais e formação do Estado-nação em África
SIDNEI CLEMENTE PERES

151 | Da construção da nação à globalização da luta: apontamentos sobre as transformações da categoria "camponês" no contexto moçambicano
VANESSA PARREIRA PERIN

186 | Ensino superior, percursos acadêmicos e Ciências Sociais em Moçambique: relato de uma experiência de pesquisa junto a professores e alunos na Universidade Eduardo Mondlane
LUCAS SANTOS DE OLIVEIRA

217 | Institucionalização de processos socioambientais em Moçambique: relato de uma experiência de pesquisa junto à sociedade civil e movimentos sociais
MATEUS ALMEIDA DA SILVA

232 | Um texto acadêmico para uma ação política: a Unilab e os episódios de violência em Redenção e Acarape
CARLA SUSANA ALEM ABRANTES

257 | "Guinendade": nação e identidade na Guiné-Bissau
DINGANA PAULO FAIA AMONA

270 | O Brasil como estratégia ascensional: convênios, interesses e trajetórias de estudantes cabo-verdianos e angolanos na universidade brasileira
ANDRESSA MARIA GOMES DE OLIVEIRA DUARTE
MÁXIMO AUGUSTO CAMPOS MASSON

308 | **PARTE III**
Visões e divisões do social na cooperação internacional para o desenvolvimento: pensando a atuação dos atores religiosos
JOSÉ GABRIEL SILVEIRA CORREA
MARIA MACEDO BARROSO

325 | Gramáticas do cristianismo, desenvolvimento e povos indígenas: observações a partir da província argentina do Chaco
MARIA MACEDO BARROSO

352 | Colaboraciones basadas en la fe: políticas de desarrollo de ONGs en el norte argentino
NATALIA CASTELNUOVO BIRABEN

385 | Notas de uma pesquisa sobre a atuação missionária na Bolívia com recursos da cooperação para o desenvolvimento da Noruega: mapeando atores, perspectivas e hipóteses de trabalho
FERNANDA CAROLINE CASSADOR COSTA

410 | Contrastando perspectivas ecumênicas e fundamentalistas na formação de missionários para atuação junto aos povos indígenas no Brasil
HELENA SILVA CORRÊA CANDIDO

423 | "Uma missão de fé e vida": a trajetória de Zilda Arns e a Pastoral da Criança
ULIANA ESTEVES

458 | Políticas missionárias: um olhar para a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil
JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA

477 | Cooperação internacional e a tessitura de redes na atuação da Cáritas Rio junto a pessoas em situação de refúgio: articulações institucionais do global ao local
JOANNA ROCHA MUNIZ

503 | **SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS**

INTRODUÇÃO

Colonialismo, desenvolvimento e formação de comunidades políticas

MARIA MACEDO BARROSO
CARLA SUSANA ALEM ABRANTES

Esta coletânea é o resultados das atividades do Grupo de Pesquisa do CNPq *Cooperação internacional e tradições de conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais* realizadas entre 2016 e 2018, que incluíram encontros, *workshops* e reuniões de trabalho, no Instituto de Filosofia e Ciência Sociais — IFCS da Universidade Federal Rio de Janeiro — UFRJ, e no campus de Redenção, no Ceará, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira — *Unilab*, bem como um seminário no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia — PPGSA do IFCS/UFRJ, intitulado *Antropologia, etnicidade e desenvolvimento*, em abril de 2018.

A coletânea trabalhará com o tema da cooperação internacional a partir de uma chave de leitura antropológica, entendendo-a como um universo que organiza discursos, práticas e interesses de um conjunto amplo de atores localizados em escalas sociais e geográficas distintas, associados a processos transnacionais contemporâneos de ação sobre Estados, territórios e populações. Nesse sentido, abarca tanto as ações tradicionalmente associadas ao campo da cooperação para o desenvolvimento, estabelecido após a II Guerra Mundial, quanto aquelas oriundas de atividades de ajuda humanitária, associadas a catástrofes naturais ou sociais, incorporadas ao longo do tempo a esse universo.

A cooperação internacional será examinada como um campo instaurador de divisões e clivagens que produzem identidades sociais coletivas de grandezas distintas, tais como países, regiões, grupos étnicos e comunidades de interesse variadas, configurando-se como um elemento-chave dos processos contemporâneos de formação do Estado, construção das

nações, articulação de grupos étnicos e instauração de fluxos globais de bens, pessoas, mercadorias e ideias (Barroso Hoffmann, 2009). Nesse sentido, será compreendida como um espaço de formação de comunidades transnacionais de interesse que consagrou, a partir da segunda metade do século XX, novos formatos político-administrativos de representação e governo, tais como organismos multilaterais e "organizações não governamentais", "voluntárias", "da sociedade civil" e outros termos afins, estruturadas sob a forma de redes articuladas em torno da defesa de causas e "missões" comuns.

A coletânea permitirá definir instrumentos para mapear os modos como os atores que transitam no universo da cooperação internacional atuam, que modelos de gestão de territórios e populações consagram, que mecanismos de poder legitimam, que vocabulários de luta política acionam e que questões elegem como "problemas", destacando-se aquelas que acionam argumentos étnicos, ambientais, religiosos e humanitários, além dos econômicos e sociais que estiveram na origem deste campo. Este universo será analisado desta forma tanto sob o ângulo da formação de espaços decisórios voltados à definição de políticas públicas[1] — aquilo que estamos chamando de *práticas de governo* — quanto para dimensões conflitivas implicadas na mobilização de diversos tipos de movimentos sociais — que estamos caracterizando como *práticas da política* (Li, 2007). Englobam ainda as múltiplas e nem sempre previsíveis combinações de ambas, como apontado por Andrey Ferreira[2], obrigando a uma complexificação das análises que possibilite compreender dinâmicas de cooptação e domesticação, mas também a emergência de espaços de criatividade e renovação de lutas políticas.

Os textos apresentados permitem ainda explorar as continuidades e rupturas entre cenários coloniais e pós-coloniais, fornecendo elementos que auxiliam a questionar os marcos históricos tradicionalmente associados à gênese da "era do desenvolvimento", após a II Guerra Mundial, em favor de recortes com viés histórico mais profundo, que localizem a sociogênese das múltiplas tradições de conhecimento implicadas em sua

[1] Para uma boa apresentação dos debates sobre políticas públicas e seus sentidos nos processos de formação de Estado a partir de uma abordagem antropológica, ver Souza Lima e Castro (2015).

[2] Ver artigo nesse volume.

constituição, notadamente no que diz respeito à trajetória das categorias utilizadas para designar as populações que têm sido alvo tanto do colonialismo quanto das ações de desenvolvimento, em que se destacam as de "indígena" e "camponês"[3].

Assim, o conjunto de textos apresentados remetem aos debates teóricos sobre Estado, entendendo-o na acepção de processos de definição e gestão de territórios e populações que não se limitam às instituições que compõem as burocracias dos Estados-nação modernos, e em que a noção de governo é entendida sob o viés do conceito de governamentalidade, isto é, como um conjunto variado de técnicas e dispositivos de exercício de poder, constituído por instituições, procedimentos, análises, relatos e táticas, considerando-se o Estado moderno uma de suas formas apenas (Foucault, 2008). Busca-se trabalhar, além disso, tanto os aspectos performáticos, voltados à produção de uma *ideia de Estado*, quanto os *efeitos de Estado* observáveis dentro de uma proposta de construção de estratégias etnográficas para abordar uma temática em geral considerada avessa às abordagens antropológicas. Nesse sentido, a pauta de pesquisa colocada por Michel-Rolph Trouillot revela-se particularmente afinada com as perspectivas de investigação adotadas pelos autores da coletânea, ao definir entre os *efeitos de Estado* a serem observados: 1) o de *isolamento*, entendido como a produção de sujeitos individualizados a serem governados como parte de um público indiferenciado, mas específico; 2) o de *identificação*, que conduz a um realinhamento das subjetividades atomizadas deste público ao longo de perfis coletivos dentro dos quais os indivíduos se reconhecem, isto é, adquirem identidade; 3) o de *legibilidade*, que resulta na produção de conhecimentos e linguagens para governar, disponibilizando ferramentas teóricas e empíricas para classificar e regular estas coletividades; e, finalmente, 4) o efeito de *espacialização*, que supõe a produção de fronteiras e o estabelecimento de jurisdição sobre elas (Trouillot, 2001).

Em grande parte dos artigos, busca-se trabalhar, além das instâncias do aparato formal de governo dos Estados nacionais, também com

[3] Para a utilização dessas categorias durante o colonialismo português em África, ver Abrantes (2014) e sobre sua trajetória incluindo o período pós-independência, no caso especifico de Moçambique, ver Perin nesse volume.

organizações não governamentais e agências multilaterais de financiamento, examinando sua atuação junto a diversos conjuntos de população. As contribuições de Fredrik Barth (2000) são de particular interesse nesse contexto, ao permitirem perceber o papel desempenhado pelas burocracias de Estados e de organizações de diversos tipos nos processos contemporâneos de formação dos grupos étnicos. Em cenários coloniais, a "invenção da etnia" está no coração de sua existência (Bazin, 2017), mas a sua expressão é menos visível nos cenários pós-coloniais, onde muitas vezes o étnico ou é invisibilizado para que se possa criar o Estado-nação, ou é promovido dentro de políticas que, voltadas ao reconhecimento de direitos de grupos etnicamente diferenciados dentro dos Estados nacionais, muitas vezes englobam novas formas de dominação e tutela.

Nesse sentido, cabe destacar que o *desejo de melhoria* analisado por Li (2007), moeda corrente seja no universo do desenvolvimento seja como justificativa de antigas práticas coloniais, dificulta a localização de mecanismos de poder e de situações de desigualdade nesses cenários, ao evocar situações que se justificam em nome de argumentos moralmente ligados a "fazer o bem", seja por parte daqueles que as promovem ou daqueles que as contestam, com um grande potencial de despolitização dos debates. As relações entre o campo do desenvolvimento e o campo religioso, objeto de inúmeros artigos da coletânea, mostram-se particularmente profícuas nesse sentido, ao permitirem demonstrar os efeitos políticos do universo do desenvolvimento, que tende a se apresentar como essencialmente técnico e neutro (Ferguson, 1994), já que muitas vezes o "desejo de melhoria" veiculado pelas organizações baseadas na fé que atuam dentro dele não se separam seja de ideais de justiça social, que atuam na direção de transformações do *status quo*, seja no reforço de relações correntes de exploração e subalternização.

As contribuições de Fredrik Barth (1993) possibilitam ainda a utilização do conceito de *tradições de conhecimento* tanto na ótica empreendida por Souza Lima (2002), isto é, como *tradições de conhecimento para a gestão da desigualdade*, quanto agregando a ele concepções que permitam entendê-lo como iluminador de *práticas da política*, isto é, das tradições ligadas às mobilizações por direitos de grupos subalternizados. Ao fazê-lo, viabiliza-se uma perspectiva sociogenética, presente em inúmeros trabalhos da coletânea, que possibilita desvendar as diferentes linhagens implicadas no universo da cooperação internacional dentro de uma

chave que esclarece tanto processos de dominação quanto de resistência, dependendo da combinação específica de atores e situações envolvidos nos casos estudados.

Cabe ressaltar aqui que, ao eleger o colonialismo e o desenvolvimento como objetos de estudo, a antropologia nos permite um tipo de análise que não se fixa nem em um espaço geográfico nem em grupos sociais específicos, mas acompanha processos de expansão do capitalismo que articulam múltiplos atores, interesses e gramáticas. Nesse sentido, possibilita que perspectivas teórico-metodológicas clássicas da disciplina, centradas em recortes locais, se expandam na direção da compreensão de processos sociais e culturais mais amplos, multissituados, onde se organizam ações de gestão de territórios e populações. Aponta assim para a necessidade de estudar a rede composta tanto pelos agentes coloniais e técnicos do desenvolvimento, quanto pelas populações às quais se destinam suas ações, fixando-se tanto nos espaços onde são gestadas essas ações quanto naqueles em que elas são implementadas. Com isso, é possível entender de forma mais clara as diversas lógicas implicadas nesses diferentes modelos de gestão transnacional de territórios e populações, ao invés de entendê-los de forma monolítica, como simples veiculadores de relações de poder.

A análise de diferentes escalas revela-se assim um elemento-chave das análises, capaz de explicar as aparentes inconsistências entre os diferentes níveis de formulação e implementação das ações. Dessa forma, consegue-se compreender aspectos inesperados surgidos em situações locais, que muitas vezes extrapolam as orientações estabelecidas pelas hierarquias nacionais e transnacionais (que compõem os universos do colonialismo e do desenvolvimento)[4], permitindo contestá-las, rejeitá-las ou criar outras inteiramente novas, gerando situações não previstas nos

[4] Aqui estamos nos referindo ao fato de que tanto no período do colonialismo quanto na *era do desenvolvimento*, estamos lidando com a ação de burocracias que definem intervenções sobre populações e territórios geograficamente distantes. Isso não significa dizer que se possa reduzir esses dois regimes de governamentalidade a padrões idênticos ou que eles não tenham diferenças significativas. A própria história das categorias e classificações utilizada nesses dois regimes, analisadas em vários dos artigos do livro, já indica essas diferenças. Destacamos ainda o fato de que o colonialismo estabelece regimes de *exclusivo colonial*, isto é, de monopólio pelas metrópoles das relações comerciais e produtivas com suas colônias, algo rompido na era do desenvolvimento em que, ao menos teoricamente, os países independentes passaram a dispor de liberdade na escolha de seus parceiros econômicos e comerciais.

scripts definidos oficialmente. Examinar assim seja o lado dos protocolos, normas e projetos propostos institucionalmente pelo campo doador, no caso do desenvolvimento, seja aquilo em que eles se transformam ao serem postos em prática no lado dos donatários, fora dos cenários originais em que foram instituídos, é algo que o conceito de *escala* na tradição antropológica ajuda a revelar e compreender. Ele permite tratar os aparentes descompassos entre os dois lados, por um lado, não como "incoerências" mas como parte integrante da mudança de escala da observação (do local ao global) e, por outro, como resultado das diferentes interações sociais que se colocam para os atores situados em níveis diversos. De fato, são muitas as escalas onde os processos de dominação e resistência acontecem, tanto em nível macro, isto é, nos grandes fóruns institucionais de definição de políticas, como em nível micro, nas múltiplas situações quotidianas, com seus diversos imponderáveis, que os atores em suas práticas são rotineiramente obrigados a enfrentar (Revel, 1998).

Tomando como ponto de partida e reflexão o caso brasileiro, a coletânea não se limita aos espaços geográficos e sociais do Brasil, contudo, uma vez que busca desvendar ações de cooperação empreendidas sob a égide do governo brasileiro, em diferentes países. Abrirá espaço, assim, para estudos produzidos em África, tanto no campo do desenvolvimento quanto no campo da cooperação internacional acadêmica, ambos instituídos paralelamente aos novos papéis assumidos pelo Brasil dentro da assim chamada *cooperação sul sul,* notadamente a partir da ascensão dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT) ao poder, na primeira década de 2000. Nesse sentido, cabe destacar que tanto as experiências de estudantes de graduação africanos no Brasil quanto de estudantes brasileiros em África enfocadas na coletânea apontam para uma dimensão reflexiva e para os exercícios de relativização tão caros à Antropologia, implicados nos deslocamentos voltados à formação acadêmica, seja em nível de graduação ou de pós-graduação. A cooperação acadêmica, embora em muitos momentos possa se estabelecer a partir de padrões determinados pelos fluxos econômicos internacionais, se coloca como um espaço de diálogo e de enfrentamento de naturalizações e perspectivas enquadradas dentro de tradições acadêmicas nacionais. Neste sentido, abre-se um convite a futuros estudos em parceria entre pesquisadores de diferentes nacionalidades e a necessidade de se pensar o exercício da antropologia como ciência e prática nessa relação.

O livro pretende ainda contribuir para uma melhor compreensão do caso brasileiro não apenas em seu recente papel de *player* ao lado dos países do campo doador no universo da cooperação para o desenvolvimento, mas também para o desvendamento das questões envolvidas em sua posição como receptor de ações para o desenvolvimento promovidas de fora. Para isso, apresentará estudos realizados em outros países latino-americanos, como a Argentina e o Equador, de forma a instaurar uma dimensão comparativa que possibilite iluminar particularmente processos recentes de formação do Estado e construção da nação envolvendo grupos indígenas, em que atores do universo da cooperação internacional, tais como agências multilaterais e organizações não governamentais, laicas e religiosas, vem desempenhando um papel estratégico.

O tratamento simultâneo de contextos africanos e latino-americanos na coletânea situa-se em um esforço de evitar associar os estudos do colonialismo ao continente africano e a perpetuar estereótipos em relação a África, já que o fenômeno é constitutivo de outras geografias mundiais, revestindo-se de novos formatos, como se verifica em inúmeros cenários associados à cooperação para o desenvolvimento na América Latina, igualmente sujeitos aos constrangimentos impostos a comunidades locais por agências externas. As possibilidades de comparação dos processos históricos de conquista e dominação dos continentes africano e latino-americano permite depreender ainda a polissemia de classificações sociais como a de "indígena", categoria ligada atualmente a movimentos sociais e direitos de populações originárias na América Latina e, ao mesmo tempo, referida nos países africanos de língua portuguesa a um estatuto colonial que foi outrora produtor de obrigatoriedade do trabalho para aqueles identificados sob essa rubrica, e ainda hoje fortemente gravado na memória pós-colonial (Abrantes, 2017).

O conceito de *reverberação* proposto por Andrés Guerrero (2017) nos parece bastante fecundo para a exploração da dimensão comparativa aberta pelo tratamento de casos em África e na América Latina, ao permitir o *deslocamento* de conceitos formados em determinadas situações históricas para a análise de outras, temporal ou espacialmente distintas. Estamos nos referindo aqui particularmente às análises sobre o governo indireto implementado pelo colonialismo britânico na África, realizadas por Mahmood Mamdani (2012) e à possibilidade de deslocá-las para os

cenários associados ao universo da cooperação para o desenvolvimento, em reação aos movimentos indígenas que se alastraram na América Latina a partir da década de 1980. Nesse sentido, consideramos plausível a possibilidade de analisar a gramática reformadora dos "projetos" financiados pela cooperação internacional sob o ângulo da domesticação dos movimentos etnopolíticos. Nesse contexto, projetos como o Prodepine no Equador (Bretón, 2005) ou o PP-G7/PPTAL[5], no Brasil, financiados pelo Banco Mundial e pelo G7, respectivamente, apresentam uma dimensão de gestão de territórios com participação de lideranças indígenas e afrodescendentes que poderia ser associada a antigas estratégias de governo indireto, embora com variáveis muito diferentes hoje, notadamente as que se reportam aos mecanismos ambientais para fazer frente às mudanças climáticas.[6]

Por outro lado, como já apontado, é preciso levar em conta todos os aspectos de imprevisibilidade, isto é, dos efeitos inesperados que emergem quando iniciativas do tipo acima citado são implementadas, fazendo com que respostas locais, articuladas pelos atores que são alvos dos projetos, extrapolem os objetivos inicialmente pensados. Nesse sentido, o conceito de *processos de territorialização*, formulado por Oliveira (1998), nos parece um caminho fértil para dar conta de movimentos forjados nas lutas cotidianas de grupos subalternizados seja pela perda de suas terras, seja pela exploração de sua força de trabalho, segundo diferentes regimes de classificação e representação, que vão do camponês ao índio, conforme demonstrado em vários artigos dessa coletânea.

Apresentamos com estes artigos divididos em seções[7] um quadro amplo, global, esmiuçado em situações nacionais e regionais e, em especial, no contexto da relação do Estado — entendido como processo, efeito

---

[5] Ver Valente nesse volume.

[6] Para uma descrição e avaliação da trajetória da associação das questões ambientais aos debates sobre a titulação de territórios de populações indígenas e afrodescendentes na América Latina, com o apoio de agências de cooperação internacional, constituindo aquilo que se chamou de "virada territorial", ver Offen (2003), Barroso Hoffmann (2010) e Hacon (2017), no caso desta última referência esclarecendo particularmente os mecanismos do mercado de créditos carbono conhecidos como REDD+.

[7] Cada uma das três seções do livro é introduzida por um texto com os resumos dos artigos apresentados e um comentário sobre as principais questões que eles levantam. Buscamos assim reproduzir a estrutura do seminário *Antropologia, etnicidade e desenvolvimento*, mantendo os mesmos debatedores e participantes de cada seção, embora tenhamos agregado alguns autores que não participaram originalmente dele para colaborar na coletânea.

e dispositivo de governo — com frentes de resistência e de existência, étnicas, rurais, periféricas. Ao mesmo tempo, traz um enquadramento histórico, cronológico, diacrônico, do século XX, delineador de estruturas de dominação que estão sempre geograficamente em relação de colaboração, mesmo que nem sempre vejamos claramente os laços por onde essa comunicação ocorre. Reconhecer o movimento dessas estruturas (de governo e de política) nos permite fazer escolhas e nos situar no cenário que muitas vezes escapa aos nossos olhos, pois apresenta dimensões muito amplas para o cotidiano daqueles que localmente atuam em suas redes.

A possibilidade de nos posicionarmos diante desse cenário é um dos objetivos dessa coletânea, que permite por meio do exercício da antropologia, colocar luz sobre as redes de ação tão complexas do mundo contemporâneo. Aqui podemos pensar em Norbert Elias e nos processos de interdependência em ritmos cada vez mais acelerados, unificadores de modos de perceber o mundo dentro de estruturas de desigualdade de acesso às regras em que o jogo é jogado (Elias, 2002).

A proposta deste livro, nos parece, justifica-se ainda num momento em que assistimos a uma valorização das iniciativas voltadas à internacionalização da produção acadêmica brasileira nas pós-graduações, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, as recentes mudanças no quadro político do país apontam para severos cortes orçamentários e restrições no campo da liberdade de opinião nos meios acadêmicos e científicos, algo que mais do que nunca pede que os resultados de investimentos e da formação de recursos humanos realizados nos últimos anos em direção a esta internacionalização sejam divulgados e disseminados, contribuindo para os debates sobre questões chave para as decisões a serem tomadas no futuro em relação ao país que desejamos. O campo da cooperação internacional e as questões que ele suscita são estratégicos nesse sentido. A opção por incluir nesta coletânea contribuições de pesquisadores situados em diferentes níveis de formação acadêmica, da graduação à pós-graduação, ao lado da produção docente, visou destacar a importância do diálogo entre esses níveis e os resultados obtidos a partir de investimentos sólidos, como os realizados nos últimos anos na implementação de projetos e na concessão de bolsas de estudo, que têm permitido experiências de pesquisa dentro e fora do país, bem como o intercâmbio entre pesquisadores brasileiros, latino-americanos e africanos, fundamental para a construção de horizontes comuns de debate e atuação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, C.S.A. Repertórios do conhecimento em disputa: trabalhadores indígenas e agricultores no colonialismo português em Angola, 1950. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 1, p. 195–218. 2014.

____. "Estudos de África colonial": notas sobre o ensino do colonialismo na Antropologia. In: SILVA, G.C. et al. (orgs.). *Ensino, pesquisa e extensão na Unilab*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2017. p.75-86

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

____. Mapeamentos participativos e atores transnacionais: a formação de identidades políticas para além do Estado e dos grupos étnicos. In: ACSELRAD, H. (org.). *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Regional, 2010. p.47-80.

BARTH, F. *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

____. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora. (eds.). *The anthropology of ethnicity. Beyond "Ethnic groups and boundaries"*. Amsterdam: Het Spinhuis, 2000. p.10-32.

BAZIN, J. A cada um o seu Bambara. In: AMNSELLE, J.; M'BOKOLO, E. *No centro da etnia: etnia, tribalismo e Estado na África*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 119-167.

BRETÓN, V. Los paradigmas de la "nueva" ruralidad a debate: el proyecto de desarollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v.78, p. 7-30, 2005.

ELIAS, N. Processos de formação de Estados e construção de nações. In : ____. *Escritos e ensaios. Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002. p. 153-165

FERGUSON, J. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1994.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUERRERO, A. 2017. "Epílogo. Andrés Guerrero y Tristan Platt. Lo implícito en la Historia y en la Antropologia". In: BRETÓN, Victor e VILALTA, Maria José (ed.). *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*. Barcelona: Icaria Editorial/ Institut Català d'Antropologia. p. 257-294.

HACON, V. *Governando o clima, florestas e povos indígenas*. 2018. Tese (Doutorado) — CPDA, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LI, T. *The will to improve*. London: Dake University Press, 2007.

MAMDANI, M. *Define and rule. Native as politicas identity*. Cambridge, Massachusetts e London: Harvard University Press, 2012.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n.4, v.1, p. 47-78, 1998.

OFFEN, K. "The territorial turn: making black territories in Pacif Colombia". *Journal of Latin American Geography*, n. 2, v.1, p. 43-73, 2003.

REVEL, J. (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

SOUZA LIMA, A. C. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: ____. (org.). *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 11-22.

____ e CASTRO, J.P.M. e Notas para uma Abordagem Antropológica da(s) Política(s) Pública(s). *Anthropologicas*, n. 26, v.2, p. 7-54, 2015.

TROUILLOT, M. R. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, v. 42, n.1, p. 125-138, 2001.

PARTE I

GENEALOGIAS E PERSPECTIVAS DO DESENVOLVIMENTO:

AGENDAS INDÍGENAS E AGENDAS DA COOPERAÇÃO INTERNACIONAL NA AMÉRICA LATINA

Genealogias e Perspectivas do desenvolvimento: agendas indígenas e agendas da cooperação internacional na América Latina

ANDREY FERREIRA CORDEIRO

Os povos indígenas da América Latina têm experimentado diferentes modos de subordinação, estratégias de governo e dominação ao longo das transformações do sistema mundial capitalista. Os povos indígenas também têm desenvolvido diferentes modos de resistência e participação (negociação, integração) nas novas estruturas estatais e poderes imperiais transnacionais. É importante compreender quais são as situações históricas e como estas são caracterizadas por transformações que colocam em jogo tal dialética de dominação/resistência/colaboração. Mas talvez a principal mudança histórica tenha sido a emergência do desenvolvimento e dos "desenvolvimentismos" como discurso e processo de transformação econômico-social que mudou as agendas dos Estados nacionais e dos povos indígenas.

Podemos dizer que o desenvolvimento é a grande categoria discursiva, uma espécie de "religião econômica" (Bretón, 2019) que se tornou dominante na segunda metade do século XX. Na situação histórica anterior, caracterizado pelo imperialismo clássico (entre 1890 e 1940, aproximadamente), tínhamos três componentes fundamentais: 1) o sistema político internacional foi caracterizado por duas regiões de Estados independentes (grande parte da Europa e das Américas) e um sistema de colonialismo internacional (que englobou progressivamente grande parte da África, Ásia e Oceania), que gerou também grandes modelos de ação cultural e construção dos Estados, oscilando entre o assimilacionismo (política de aculturar os grupos étnicos e minorias nacionais dentro de uma cultura nacional) e o segregacionismo (impedir qualquer tipo de intercâmbio cultural e marginalizar grupos étnicos e minorias nacionais, normalmente

em territórios segregados); 2) uma formação discursiva e cultural (que podemos chamar de eurocentrismo) organizada em torno de uma multiplicidade de categorias não necessariamente coerentes, mas que afirmavam a superioridade da civilização capitalista-ocidental e sintetizadas nas noções de "progresso-civilização" (que podiam englobar desde concepções do racismo científico até a necessidade de cristianização por meio da prática missionária); 3) uma economia internacional organizada em função das trocas desiguais e da dependência, do extrativismo e controle dos recursos naturais, e de uma rígida divisão internacional do trabalho entre centro (industrializado) e periferia (agroexportadora). Em tal situação histórica, as relações internacionais eram dominadas pela conquista, pelo investimento estrangeiro monopolista e por rígidas hierarquias políticas e simbólicas entre centro e periferia, entre metrópoles e colônias, e, dentro dos Estados independentes, entre grupos étnicos/nacionais e classes dominantes e grupos étnicos/nacionais e classes subalternas. As potências que exerciam e disputavam a hegemonia no sistema mundial eram, até o início do século XX, Inglaterra, França e Alemanha, ao lado de potências emergentes (Rússia, EUA e Japão).

Tal situação histórica seria profundamente transformada. Alguns fatores jogaram um papel decisivo: a) crise global do capitalismo, cujo ápice foi a crise de 1929, que possibilitou a emergência de novas políticas econômicas em contraposição à ideologia de livre comércio, especialmente diferentes variantes de "capitalismo de Estado"; b) as duas guerras mundiais, que marcaram o declínio das potências que disputavam a hegemonia na situação histórica anterior (Inglaterra, França e Alemanha) e consolidaram EUA e Rússia/URSS como potências hegemônicas; c) por fim, as lutas por reforma/revolução, que levaram ao processo de descolonização e a construção do chamado "Bloco Socialista" (representados especialmente por URSS e China). É justamente em tal contexto, imediatamente após o fim da II Guerra Mundial, que teremos a formação de uma discursividade em torno do conceito de "desenvolvimento". A princípio, o desenvolvimento e o desenvolvimentismo coexistiram com a maior parte das estruturas discursivas e institucionais anteriores (integracionismo/segregacionismo, divisão do trabalho internacional entre países industrializados/agroexportadores etc.), mas diversos fatores levaram a uma transformação e complexificação dessa situação.

O desenvolvimento, desse modo, pode ser considerado como uma formação discursiva e uma estrutura/rede de governamentalidades e processos econômicos historicamente situados (geradas na dinâmica de crises econômicas globais e guerras mundiais do século XX). O desenvolvimento, como estrutura discursiva, substituiu as categorias de progresso/civilização como signos das práticas de poder dos grandes impérios, se apresentando como uma nova forma de gerar a "paz". Mas reteve, como já observado por alguns autores (Escobar, 1998; Hoben, 1982), a mesma estrutura sintagmática binária (na qual o polo determinado é a periferia e o polo determinante é o centro), a concepção de tempo linear (evolução do simples ao complexo, do subdesenvolvido ao desenvolvido, qualificado por uma hierarquia de traços econômicos, institucionais e culturais) e uma relação internacional de poder entre os países (que progressivamente substituiu o sistema de colonialismo internacional por um sistema interestatal de Estados independentes, mas com poderes desiguais, envolvidos em relações neocoloniais e de colonialismo interno). Porém, o desenvolvimento não é apenas uma formação discursiva, ele engloba também tecnologias de governo (estruturas governamentais, saberes como a ciência econômica, estatística, administração e outros) e práticas econômicas diversas (relações de produção, investimento nacional e estrangeiro, geração e acumulação de capital).

É fato bem conhecido como o discurso do presidente dos EUA, Harry Truman, inaugurou uma nova política internacional voltada para o "desenvolvimento", como modalidade de intervenção estrangeira, na qual a própria política de "reconstrução" (na Europa) estava situada. Todavia, o conceito de desenvolvimento tinha diferentes fontes constitutivas: 1) a hegemonia relativa dos EUA, em que desenvolvimento era sinônimo da expansão do livre comércio e da democracia liberal (parte da política externa americana); 2) o desenvolvimento como sinônimo de um "Capitalismo de Estado", que fortalecesse o próprio Estado nacional (nesse escopo, situam-se a própria política keynesiana, a política cepalina na América Latina e grande parte do terceiro mundismo) ou como etapa de construção do Comunismo (casos da URSS e China). É fundamental ter em vista que o desenvolvimento se universalizou e diversificou como discurso e como política, figurando na política externa dos países centrais e coloniais (EUA, França, Inglaterra), nos organismos multilaterais (ONU, Banco Mundial, GATT e, depois, OMC), e mesmo na reivindicação das

lutas anticoloniais, democrático-nacionalistas e anti-imperialistas. Tal universalização torna a crítica do desenvolvimento/desenvolvimentismo um exercício extremamente complexo, pois estamos sempre impregnados e, num certo sentido, no interior das engrenagens do mesmo. Justamente por isso é fundamental um exercício antropológico de relativização das categorias, signos e símbolos do desenvolvimento/desenvolvimentismo.

As novas crises e guerras dos anos 1970 (crise do petróleo, guerras do Oriente Médio, crise ambiental, crise do Estado de bem-estar social) e virtual extinção do sistema de colonialismo internacional (com a descolonização), ajudaram a criar uma nova situação histórica. A emergência do neoliberalismo e do chamado Estado neoliberal[1], acompanhado pela crise dos diferentes tipos de desenvolvimentismo orientados por projetos de capitalismo de Estado (os autoritários, da área de influência dos EUA na América Latina; os "populares", oriundos das lutas de libertação nacional na África e Oriente Médio; do *Wellfare State* nos países centrais; do socialismo real, com a extinção da URSS e restauração capitalista) consolidaram a nova situação histórica. O desenvolvimento e o desenvolvimentismo deixam de ser um campo discursivo de disputa e antagonismo e passam a se organizar especialmente em função da ideologia do livre comércio, da democracia liberal e do neoliberalismo.

Mas esta situação histórica apresenta seus paradoxos. O principal deles é que, paralelamente à emergência do neoliberalismo como política global, ocorreu um processo de construção de regimes internacionais no sistema interestatal, que não são necessariamente convergentes com todos os aspectos do Estado neoliberal[2]. Poderíamos citar, mesmo que a

---

[1] Estamos empregando o termo neoliberalismo e Estado neoliberal para poder dialogar com um amplo setor da literatura histórica e sociológica. Porém, é preciso empregar o termo com cautela, de forma a não homogeneizar, nem mesmo superestimar o papel da escola de pensamento econômico dos chamados "neoliberais".

[2] O conceito de regime internacional, tomado aqui da teoria das relações internacionais, indica modos de regulação (legislações, tratados, convenções) e relações políticas estabelecidas para orientar a ação dos atores no sistema mundial. Mas não consideramos os regimes como resultado do aperfeiçoamento legal do sistema mundial, e sim como produtos da luta de classes. Os regimes internacionais aqui mencionados foram respostas a diferentes processos, tanto ao chamado terceiro mundismo e à reivindicação de um "desenvolvimento alternativo" por parte de Estados periféricos, da pressão de nações e povos colonizados, bem como de movimentos sociais nos países centrais. A ONU foi, relativamente, espaço de um embate de diferentes concepções, o que permitiu a criação de novos mecanismos de regulação internacional de atividades econômicas e estatais.

título provisório, dois regimes que têm particular importância: o regime de livre determinação e o regime ambiental global. Os regimes internacionais são um conjunto de normativas e modos de regulação e orientação das atividades dos Estados-membros da ONU e se refletem na estrutura jurídica e política dos mesmos. O regime de livre determinação preconiza a soberania nacional, o reconhecimento da independência como valor e o direito à diversidade cultural (que pode ser sintetizada na noção de multiculturalismo, um aspecto desse regime) e à participação nos processos decisórios. Inicialmente sendo concebido para os Estados nacionais em processo de formação no contexto da independência, depois dos anos 1980 foi estendido aos chamados povos "indígenas e tribais" (por meio da Convenção 169 da OIT e depois da Declaração dos Direitos de Direitos dos Povos Indígenas de 2007 e outros mecanismos). O regime ambiental global, por sua vez, compreende diferentes regulações que foram sendo impostas a partir dos anos 1970. Primeiramente, sob a noção de "crescimento zero" (desenvolvida no relatório do Clube de Roma), elaborou-se uma política de planificação estatal restritiva para a conservação ambiental, que foi traduzida nas legislações nacionais como exigências ambientais para as atividades econômicas. Ao longo dos anos 1980 e 1990 emerge, no entanto, o discurso e a política da "modernização ecológica", que preconizava a substituição de processos produtivos ambientalmente degradantes por outros ecologicamente eficientes (Hajer, 1995). No final dos anos 1980, com o relatório "Nosso Futuro Comum" (1987) e depois com a Rio 92, cria-se e generaliza-se a noção de "desenvolvimento sustentável", que afirmava a possibilidade de conciliar crescimento/desenvolvimento econômico com conservação ambiental.

Esses dois regimes internacionais criaram estruturas contraditórias. Os Estados nacionais e demais atores operam assim no interior de uma estrutura discursiva do desenvolvimento (hoje hegemonicamente concebido como livre comércio), mas, ao mesmo tempo, tendo supostamente de atender às exigências de regimes internacionais de livre determinação (que exigem políticas de reconhecimento e redistribuição) e o regime ambiental global (que exige políticas de conservação e proteção ambiental). A lógica de acumulação e crescimento econômico é assim colocada sob a pressão de discursos e formas de regulação contraditórias. Esses diferentes regimes internacionais criam possibilidades paradoxais: por um lado, ampliam os

espaços de representação e participação política das nações periféricas e dos povos indígenas e tradicionais (e colocam essa representação como critério de legitimação dos processos de desenvolvimento); por outro lado, reforçam a noção eurocêntrica de desenvolvimento, colocando países periféricos e povos indígenas na eterna condição de "subdesenvolvimento" (ou *developing*) que exigiria uma intervenção tutelar externa, para apoiar e dirigir ao "desenvolvimento". As diferentes estratégias ambientais (de planificação/crescimento zero e de modernização tecnológica/desenvolvimento sustentável) podem, em certas circunstâncias, criar contextos favoráveis a demandas e agendas indígenas e camponesas[3], mas na maioria dos casos a política de conservação ambiental é empregada como forma de poder de polícia sobre o uso de recursos naturais e do território (subordinando assim povos indígenas e tradicionais) ou como discurso e estratégia de legitimação de grandes projetos nacionais de desenvolvimento que levam à desterritorialização. Isso ficou evidente com a emergência do regime de acumulação neoextrativista, que ampliou a demanda por recursos naturais como terra, água, recursos florestais, minerais etc. (Gudynas, 2009; Petras; Veltmeyer, 2014).

O desenvolvimento e o desenvolvimentismo se transformaram, e sua ascensão como discurso foi expressão da transformação discursiva e política do próprio imperialismo clássico. Num primeiro momento, o desenvolvimento e os desenvolvimentismos estavam operando sob a égide dos Estados assimilacionistas e do colonialismo internacional, e expressavam diferentes concepções (livre comércio x capitalismos de Estado). A partir dos anos 1970, progressivamente, o modelo de desenvolvimento como sinônimo de livre comércio se impõe como via principal, ao mesmo tempo em que incorpora os elementos dos regimes internacionais de livre determinação e o regime ambiental global. Mas, longe de representar uma superação das assimetrias, relações de dependência e subordinação internacional, os processos acima indicados podem ser considerados como expressão de um neoimperialismo, ou seja, um imperialismo caracterizado por governamentalidades e discursividades ambientais, multiculturais e de livre determinação/participação, que constituem a situação histórica atual. O

[3] Ver Valente nesse volume.

desenvolvimento (como discurso e processo) tem diferentes genealogias, mas na situação histórica atual foi quase completamente absorvido pela noção de livre comércio e pelas estruturas do Estado neoliberal. Outras formas de desenvolvimento (sob as concepções de capitalismo de Estado, do socialismo e terceiro mundismo) foram secundarizadas. Assim, dos anos 1980 em diante, consolidou-se a utopia do desenvolvimento como forma de integração e paz universal, que negava supostamente o racismo, a supremacia colonial e a segregação, e afirmava a possibilidade de crescimento econômico com conservação ambiental, sob a égide do livre comércio e da democracia liberal.

Cooperação Internacional, dependência e neocolonialismo

A cooperação internacional, na atual situação histórica, se desenvolve no interior dessas formas de relação internacional. Uma vez situada a genealogia do desenvolvimento, devemos compreender que a cooperação internacional só pôde alcançar destaque porque o sistema de colonialismo internacional e as relações de dependência foram sacudidas, de baixo, por movimentos de resistência e insurgência (Ferreira, 2015). As relações de governo verticais entre metrópole-colônia, ou de dependência rígida entre centro-periferia, foram substituídas por relações de força mais complexas, mesmo que não simétricas, entre os Estados independentes. A cooperação internacional é uma síntese histórica de múltiplas contradições, de uma nova correlação de forças, que obrigou países do centro a atuarem de uma nova forma no sistema mundial. Logo, foi a descolonização e as lutas por reforma/revolução que transformaram o sistema internacional, criando novas formas de discurso e dando expressão a novas formas políticas de ação. Ao criar um sistema interestatal baseado em Estados independentes, as relações coloniais anteriores tiveram de ser substituídas por outras. Desse modo, a "cooperação internacional", inicialmente enquadrada sob os termos da "ajuda para o desenvolvimento" e da "assistência para o desenvolvimento" (Barroso Hoffmann, 2009), que havia sido preconizada como forma de relação internacional dominante pela ONU desde 1945, tornou-se possível graças à resistência e as lutas de libertação nacional e social. Mas também foi uma estratégia

geopolítica dos Estados e economias centrais para se movimentarem na nova situação histórica.

Se existe uma ordem "pós-colonial" que possibilitou a emergência da cooperação internacional, não existe uma ordem internacional "pós-imperialista". O imperialismo se reorganizou sob duas formas principais de relações de dominação, o desenvolvimento dependente e o neocolonialismo[4]. Para pensar a cooperação internacional, devemos considerar que ela é um aspecto do "desenvolvimento" (como discurso e como processo) e está posicionada nessas relações de desenvolvimento dependente ou neocolonialismo. Em segundo lugar, a cooperação internacional emergiu especialmente como parte de um sistema interestatal que supostamente deveria evitar a guerra. Mas, parafraseando Lenin e Foucault, se a política é a guerra por outros meios, e a cooperação internacional é uma forma de política internacional, a própria cooperação internacional nada mais é do que a guerra por outros meios. Essa proposição, metodologicamente, implica em pensar como a cooperação internacional possibilita: 1) ganhar "posições", influência e/ou controle sobre territórios, populações, governos ou Estados; 2) adquirir informação ou saberes estratégicos por meio de mapeamento sobre o "terreno" ou "teatro" (mapeamento de recursos naturais, hidrografia, orografia, instalações, infraestrutura etc.) e registros científicos (relatórios, análises, bases de dados etc.); 3) produzir nas periferias grupos à imagem e semelhança do centro (assim como fez o colonialismo, que tentava produzir réplicas das metrópoles), construindo assim aliados orgânicos dos centros dentro da sociedade e do Estado nas periferias.

Podemos falar de alguns exemplos na América Latina desses efeitos. A atuação do Banco Mundial nos Andes (Peru, Equador, Bolívia) foi marcada justamente pelo uso estratégico da etnicidade e das organizações indígenas. O "projetismo" (dinâmica de ação por meio de sucessivos projetos de desenvolvimento) foi uma forma de cooptar e integrar organizações indígenas dentro da lógica desenvolvimentista e das organizações do

[4] Estou me baseando aqui no artigo "Estatismo e imperialismo: críticas e redefinições teóricas", Andrey Cordeiro Ferreira, Reunião Brasileira de Antropologia, 2018, em Brasília. O desenvolvimento dependente e o neocolonialismo são duas modalidades de desenvolvimento capitalista distintos, que implicam a reestruturação das relações produtivas e da divisão internacional do trabalho.

regime internacional de livre determinação. As organizações étnicas são, em um determinado sentido, produtos da modernidade capitalista, construídas pelo aparato da cooperação internacional para facilitar sua cooptação e integração nas estratégias de desenvolvimento[5]. Outro exemplo foi o da atuação da cooperação alemã (GTZ/GIZ) na demarcação de terras indígenas na Amazônia brasileira, por meio do PPTAL/PPG7. O regime internacional da livre determinação e o regime ambiental global convergiram para a formação de novos modos de regulação do território, dos recursos naturais e de populações, chocando-se em parte com uma política indigenista e desenvolvimentista brasileira de desterritorialização, criando assim oportunidades para o atendimento de agendas indígenas[6]. Por fim, o caso do Tratado de Cooperação Amazônica e da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (TCA/OTCA), firmados em 1978 e 1998, respectivamente, e depois revitalizados sob o impulso neodesenvovlimentista do lulismo em 2006, indicam a tentativa do Brasil de estabelecer uma diplomacia e organismos multilaterais próprios para projetar sua influência na Amazônia[7] como parte de uma expansão do poder brasileiro (Zibechi, 2012). Desse modo, a Cooperação Internacional também pode ser concebida como instrumento de disputa geopolítica, como forma de fazer a guerra por outros meios, mesmo que, como no caso do TCA/OTCA, essa projeção expresse muito mais um conjunto de ideias e aspirações do que uma estrutura governamental consolidada, mais uma reivindicação de soberania do que uma soberania constituída.

Desse modo, a cooperação internacional é a maior expressão de uma relação de ambiguidade e polaridade dialética: enquanto forma de evitar a guerra, opera por meios análogos aos de uma guerra. Além disso, a cooperação internacional opera também, usando as categorias de Clastres, por meio de formas de poder coercitivo e não coercitivo (Clastres, 2014), o que tem sido chamado também de "*hardpower*" e "*softpower*". A cooperação internacional tem se desenvolvido paralelamente a diferentes formas de guerra, como a Guerra às Drogas e a Guerra ao Terror (como na América

[5] Ver Bretón nesse volume.

[6] Ver Valente nesse volume.

[7] Ver Ferreira nesse volume.

Latina e Oriente Médio), e mesmo em meio a guerras convencionais, como as chamadas Guerras Mundiais Africanas, que envolveram o Congo e quase todo o continente (Prunier, 2009). Mais recentemente, pode-se falar que a própria cooperação internacional está situada num contexto e modalidade de intervenção estrangeira denominada de Guerra Híbrida, que envolve a desestabilização política de regimes considerados como de oposição pela política externa de países centrais (Korybko, 2018). O contexto no qual se inserem os projetos e as políticas de cooperação internacional está longe de ser um cenário idílico, mas é marcado por relações de assimetria de poder, dependência e neocolonialismo entre os países[8]. Além disso, a cooperação internacional pode ser considerada também como um tipo de investimento estrangeiro estatal ou coordenado pelos Estados, que se soma ao investimento estrangeiro direto, como modalidade de indução de processos de desenvolvimento econômico e acumulação de capital. Entretanto, deve-se levar em conta que o volume de investimento direto é muito superior ao dos projetos de cooperação.

Para que tenhamos uma ideia mais clara, no caso dos EUA o grande *boom* dos investimentos em "cooperação[9]" foi no pós-Segunda Guerra, com investimentos predominantemente na Europa (60 bilhões de dólares). Depois, o período com maior investimento em cooperação se deu no ano da crise de 2008 (50 bilhões de dólares). No ano de 2008, nas Américas, o maior investimento em cooperação internacional dos EUA foi no Haiti e na Colômbia, e, em termos mundiais, no Iraque e Afeganistão. Desse modo, a estrutura da cooperação internacional acompanha as intervenções militares dos EUA nos países do mundo. Esses dados sofrerão algumas mudanças na década seguinte. Os EUA reduziram em 2018 seu investimento em cooperação internacional quase pela metade, para 28 bilhões

[8] De forma breve, entendemos que o desenvolvimento dependente é uma relação em que os Estados alcançam uma posição de maior independência no sistema mundial, maior capacidade de acumulação de capital localmente, enquanto no neocolonialismo os Estados são mais frágeis, mantêm uma relação de dependência econômica com suas antigas metrópoles coloniais e têm menor capacidade de acumulação e geração de capital localmente. Isto qualifica diferentes posições no sistema mundial.

[9] Para ter acesso aos dados sobre cooperação internacional, consultar os seguintes sítios: https://afd.opendatasoft.com para França; https://explorer.usaid.gov para EUA; https://www.giz.de/en/workingwithgiz/55171.html para Alemanha.

de dólares. Porém, Colômbia (261 milhões) e Haiti (204 milhões) continuaram sendo os principais alvos dessa cooperação nas Américas, e, em termos mundiais, Iraque, Afeganistão, Jordânia e Líbano se destacaram como principais destinos. Cabe destacar que o Departamento de Defesa e a Usaid foram os principais responsáveis por tais investimentos. A Alemanha por exemplo, por meio da GIZ, investiu no ano de 2018 17 bilhões de euros em cooperação internacional. Nas Américas, investiu 1,2 bilhão, sendo o Brasil o principal destino (206 milhões de euros). Porém, a Ásia, com 4 bilhões, e África, com 5 bilhões de euros, foram os principais destinos de investimento em cooperação internacional pela Alemanha. A Agência Francesa de Desenvolvimento, por sua vez, concentrou seus investimentos na África subsaariana, com 590 projetos (2,2 bilhões de euros), seguidos pelo Mediterrâneo, com 121 projetos (240 milhões de euros), e pela Ásia, com 87 projetos. Quando comparamos os investimentos em cooperação com o investimento direto, é possível notar que o investimento estrangeiro nas atividades extrativas e em recursos naturais se expande entre 2005 e 2015. Tomando o caso dos EUA, os investimentos totais na indústria extrativa saem de 140 bilhões, em 2007, para 220 bilhões, em 2014 (Ferreira, 2016). Como podemos ver, o investimento direto, de apenas um setor, supera de longe os investimentos em cooperação. África vai progressivamente adquirindo cada vez mais importância nos investimentos externos dos EUA, de modo que se torna em 2014 o segundo maior destino do investimento direto em extrativismo, apenas depois da Ásia (Ferreira, 2016). Em termos de investimento em cooperação internacional dos EUA, África trona-se o principal destino, com 17 bilhões de dólares, seguido pela Ásia com 10 bilhões de dólares. França e Alemanha mantêm um padrão similar ao do período colonial, de grande presença em África, e os EUA reforçam a sua. Nesse sentido, a cooperação internacional deve ser situada no quadro do regime de acumulação e desenvolvimento neoextrativista, que gerou a chamada "nova corrida pela África[10]" (Bassey, 2015; Moyo; Yeros; Jha, 2012), com as ondas de colonização e investimento em terra e recursos

[10] É interessante observar que aquilo que Prounier denomina de "Guerra mundial africana", se deu no período compreendido entre o Genocídio em Ruanda (1994), a Primeira e Segunda Guerra do Congo (1996-1998 e 1998-2003) e a transição para a paz (2004-2007). É justamente a partir daí que tem início um massivo investimento estrangeiro direto e em cooperação no continente, o que suscita novas questões.

naturais, que engendraram os processos de *land grabbing* (Hall, 2011; Zagema, 2011). Os investimentos em cooperação internacional acompanham assim tanto a lógica da guerra (por meio das intervenções militares) quanto a lógica da colonização, concorrência internacional e desenvolvimento capitalista por meio dos IED (investimentos externos diretos).

O desenvolvimento opera por dois grandes modos de ação. A cooperação internacional incide normalmente sobre os Estados e a sociedade civil (por meio do financiamento de projetos de saúde, educação, financiamento de organizações, conservação ambiental e políticas públicas em geral, um escopo análogo ao da antiga política colonial), enquanto o investimento estrangeiro incide sobre as economias, promovendo a integração produtiva. Essas duas formas de desenvolvimento não são necessariamente coerentes, mas se dão numa mesma situação histórica, que deve ser considerada como totalidade.

As políticas de cooperação internacional desse modo estão situadas dentro de uma disputa geopolítica e da concorrência monopolista, compondo um complexo quadro em que as relações de desenvolvimento dependente e neocolonialismo precisam ser consideradas. Ao mesmo tempo, quando consideramos o desenvolvimento como discurso e como processo, que expressa relações de dominação, e a cooperação como forma de guerra, podemos compreender melhor como tal situação histórica se apresenta aos povos indígenas e tradicionais.[11]

[11] O desenvolvimento e a cooperação internacional podem ser ao mesmo tempo integracionista/segregacionista/colonial/multicultural/economicista-industrialista/sustentável/preservacionista/autoritário-colonial/democrático/pró-autodeterminação. Todas essas categorias e narrativas integram o desenvolvimento e a cooperação internacional como forma de poder e se derramam de formas muito complexas sobre as práticas e estruturas governamentais e contextos locais. Mas, antropologicamente, para além dos signos/símbolos culturalmente acionados, só compreendemos o sentido do desenvolvimento quando compreendemos a organização social e a distribuição de poder e recursos que eles geram ou reproduzem.

Movimentos antissistêmicos, resistência e autonomias indígenas

O desenvolvimento, nas suas variadas formas, bem como a cooperação internacional, sendo o ponto de partida de análise, tendem a atrair o foco para estruturas de poder nacionais e transnacionais. Porém, tal análise deve ser contraposta por uma perspectiva dialética, ou seja, é fundamental considerar também as formas de resistência e projetos autônomos de camponeses e indígenas, suas formas de resistência e como estes podem engendrar movimentos antissistêmicos. Se por um lado é visível que o (neo) imperialismo produz formas de cooptação, por meio dos regimes internacionais ambiental e de livre determinação e por meio das políticas de cooperação internacional, não podemos, sob pena de um reducionismo etnocêntrico, ignorar a agência dos povos e grupos. Os movimentos antissistêmicos produzem agendas diferenciadas e por vezes contraditórias, de modo que cada situação histórica expressa diferentes modos de ação, visões culturais e identidades.

As políticas oriundas do sistema mundial, do desenvolvimento e cooperação internacional, devem ser consideradas como estruturantes de um nível local da política. No nível local da política há uma interação entre o poder estrutural do Estado nacional, das organizações transnacionais e o poder organizacional dos grupos étnicos, povos e movimentos sociais locais e regionais (Wolf *et al.*, 2003). A formação de "campos de ação" situacionalmente constituídos em função de conflitos (ambientais, territoriais, políticos) é um ponto de partida analítico. Desse modo, não podemos conceber apenas que as agendas vindas de cima se impõem, mas elas são submetidas a outras formas de poder organizacional quando em campos de ação locais. Em segundo lugar, é preciso levar em consideração a organização social e a cultura dos grupos, pois estes são expressos em diferentes lógicas de segmentação, não constituindo a priori unidades homogêneas. Assim, povos indígenas se apresentam em organizações clânicas, duais, de linhagem, com diferentes cosmologias, além de diferentes interpretações que resultam em diferentes modalidades de ação e resposta em face dos poderes imperiais transnacionais. Em terceiro lugar, se os regimes internacionais são espaços de cooptação e formatação de agendas (Fóruns Internacionais, Cortes, Reuniões de Cúpula), eles

também têm sido usados como espaços de denúncia e intervenção política por parte de movimentos de base, de modo que não podemos resumir os mesmos às expectativas criadas de cima, mas devemos considerar o uso "tático" pelos diferentes movimentos sociais e organizações, vindos de baixo. Certamente, também os grupos subalternos não ficam imunes aos discursos do desenvolvimento/desenvolvimentismo, e vários movimentos (indígenas, de mulheres, afrodescendentes, de trabalhadores) reivindicam o "desenvolvimento" nas suas agendas e incorporam seus signos e simbolismos, o que torna tudo mais complexo e ambíguo. Desse modo, as formas de resistência locais conseguem muitas vezes se expressar e contrapor às políticas globais oriundas dos poderes transnacionais, mas os próprios grupos subalternos se reorganizam social e culturalmente em função do processo de desenvolvimento.

Outro componente fundamental é que existem diferentes projetos e concepções de política indígena que geram diferentes agendas de reivindicação e mobilização. A categoria autonomia, que vem se constituindo numa importante fonte polissêmica de expressão (que se desenvolve de forma mais ou menos paralela à noção de autodeterminação), tem pelo menos três grandes expressões: 1) a autonomia no Estado; 2) a autonomia contra o Estado; 3) a "autonomia no mercado" (Ferreira, 2015; González, 2010).

A autonomia no Estado tem duas variantes distintas. Uma dessas autonomias no Estado, restrita e vinda de cima, entende a autonomia como a extensão da representação nos órgãos de Estado e multilaterais às minorias étnicas. Oriundas de uma visão liberal, presente nas organizações transnacionais, essa noção de autonomia é reduzida à expansão da representação das "minorias" por meio de formas de cogestão, representando aquilo que Vitor Bretón denominou de cooptação[12]. Existem, porém, outras formas de autonomia no Estado, amplas e vindas de baixo, que prevêem a refundação constitucional do Estado na base do reconhecimento das autonomias indígenas como unidades territoriais e políticas de administração. Esse é o caso recente das Aioc na Bolívia e outras experiencias latino-americanas (González, 2010). Existe uma outra concepção de autonomia, não necessariamente excludente com as anteriores, representada pela ideia

[12] Ver artigo de Bretón neste volume.

de uma "autonomia no mercado", em que se postula que os povos indígenas e grupos étnicos alcançarão a autonomia por meio da inserção em projetos de desenvolvimento e modernização rural e ecológica (muito presente nos projetos do Banco Mundial). Por fim, existe uma forma de autonomia contra o Estado (e em certa medida contra o mercado), em que a autonomia é entendida como a constituição de um autogoverno, às margens ou fora do controle estatal e com lógicas econômicas não mercantis, como a experiência zapatista no sul do México e de algumas organizações indígenas que reivindicam formas de autonomia comunal (Ferreira, 2015).

As políticas de desenvolvimento e cooperação internacional tentam impulsionar as ideias de autonomia restrita no Estado e autonomia no mercado. Mas diversas organizações indígenas e étnicas elaboram agendas tendo por base projetos de autonomia amplas no Estado e autonomias contra o Estado. Seria um equívoco homogeneizar e reduzir as formas de autonomia àquelas vindas de cima, e ignorar as formas de resistência que têm gerado movimentos antissistêmcios na América Latina. A realidade é dialética e contraditória. Mesmo movimentos que são financiados e estruturados pela ação dos projetos desenvolvimentistas e da cooperação internacional podem se desprender e gerar movimentos antissistêmicos. Movimentos autônomos podem ser capturados na polissemia do discurso sobre a autonomia e cooptados para formas de cogestão e autonomia restrita no Estado e autonomias no mercado. Devemos ter cautela também quando falamos de cooptação. Os cenários nos quais a cooperação internacional e os projetos de desenvolvimento se dão, de profunda assimetria de poder, criam uma alternativa similar à da "plata o plomo" (grana ou chumbo), de modo que a opção pela colaboração é menos uma opção do que uma única forma de evitar a submissão a um poder repressivo-coercitivo e violento.

Por isso, é fundamental considerar como fator determinante as formas de resistência e colaboração, que reelaboram permanentemente as agendas indígenas e ressignificam as agendas impostas de cima para baixo pelos projetos de desenvolvimento e cooperação internacional, e expressam distintas agendas indígenas e concepções de autonomia.

Para concluir, considero que, ao estudar os povos indígenas, devemos nos prevenir contra alguns erros teórico-metodológicos: 1) conceber uma

ultra-determinação das estruturas imperiais sobre a história; 2) subestimar ou invisibilizar a agência dos grupos subalternos; 3) subestimar as contradições no sistema interestatal, em escala macro, regional e micro, concebendo uma ordem e coerência absoluta; 4) supor um mundo idílico, em que não existem relações de poder e desigualdade no sistema internacional; 5) homogeneizar os grupos subalternos, ignorando suas formas culturais e históricas de organização, seus processos de segmentação e diferentes estratégias de resistência e ação.

Desse modo, é possível realizar os esforços de análise crítica do desenvolvimento e da cooperação internacional, considerando também as formas de resistência e agência subalterna.

Cooperação Internacional e Povos Indígenas na América Latina

O presente livro se propõe justamente a fazer uma análise antropológica crítica do desenvolvimento e da cooperação internacional. O artigo de Victor Bretón propõe uma interpretação sobre a emergência de reivindicações de cunho étnico-político na América Latina a partir dos anos 80, como resultado do fracasso dos modelos nacional-desenvolvimentistas cepalinos, das pressões da globalização neoliberal sobre grupos subalternos e da crise de representação das plataformas clássicas da esquerda após a queda do muro de Berlim, que levaram os povos indígenas e afrodescendentes à categoria de novos sujeitos de mudanças históricas. Analisa, para o caso específico dos povos indígenas, o trânsito entre as categorias de *camponês* e *indígena*, formuladas seja por parte das burocracias de Estado seja por parte dos movimentos sociais. Examina para isso as perspectivas sobre a aculturação que embasaram as políticas indigenistas em relação aos modos de lidar com a alteridade cultural, cuja práxis integracionista terminou por provocar o surgimento de um processo de autorreconhecimento étnico e a emergência de movimentos indígenas voltados à definição de direitos diferenciados dentro dos Estados nacionais. Agrega a esse cenário a transformação da etnicidade em "insumo maleável e funcional" do ponto de vista do aparato do desenvolvimento e dos discursos e práticas de seus agentes, que passaram a incluir boa parte das lideranças indígenas, provocando o surgimento daquilo que muitos

estudiosos classificaram como um "multiculturalismo neoliberal" e das estratégias de domesticação dos movimentos sociais implementadas em um quadro de defesa do Estado mínimo. As ambiguidades que se instauram nesse cenário, em que se criou um novo sistema de administração de populações paralelamente à estruturação de novas demandas de cunho étnico-político, são analisadas a partir de estudos de caso sobre o Equador, Bolívia e Peru, contrastando o dos dois primeiros, em que se consolidou uma estrutura étnico-identitária de alcance nacional, com o terceiro, em que esta restringiu-se a movimentos locais e regionais. Por fim, examina as contradições trazidas pela opção por modelos de desenvolvimento de corte estatal baseados no extrativismo de petróleo e gás para a reprodução das comunidades indígenas nos casos estudados e os limites que ela impõe a modelos alternativos ao apoiar-se, segundo o autor, em práticas redistributivas moderadas, com pouca vocação reformista e tendentes ao reforço de padrões ventríloquos de representação política indígena que se buscava superar.

Daniela Caruza Ferreira destaca em seu artigo o papel estratégico dos documentos escritos e dos enunciados que eles propõem no âmbito do Tratado de Cooperação Amazônica — TCA (1978) e da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica — OTCA (1998), a partir de um enfoque que define a região ao mesmo tempo como alvo de projetos de desenvolvimento e cooperação internacional e também como questão diplomática, isto é, como espaço de disputa pelo exercício do poder do Estado sobre territórios e populações. Trabalhando com a perspectiva de que a ideia de "Estado" e o efeito que ela produz são parte fundamental de sua existência e legitimidade, o artigo busca compreender o que significa, em termos de processos de formação de Estado e construção da nação, assinar tratados, criar organismos interestatais e estabelecer projetos de cooperação. Examina o papel do TCA como instrumento de defesa da soberania nacional dos países amazônicos no campo das relações internacionais e o uso de expedientes como documentos e eventos solenes para afirmá-la, produzindo com isto a aparência de uma estrutura estável, contínua e duradoura, ao mesmo tempo em que instituem a imagem de um organismo interestatal que está acima e fora do "Estado". Analisa ainda os mecanismos de recrutamento dos funcionários da organização, associados aos setores diplomáticos dos países membros mas também portadores

de saberes técnicos que colaboram para os efeitos de despolitização de questões que podem advir da atuação de organizações internacionais. A autora considera que, no caso da OTCA, apesar dos objetivos declarados de promoção do desenvolvimento e integração regional, predominam em sua prática procedimentos de nomeação, apropriação e reconfiguração de ações e iniciativas já existentes nos territórios dos países que a compõem. Com isso, mais do que a execução das tarefas propostas, o que se destaca é a performatividade dos enunciados, contribuindo-se para a geração e sustentação da autoridade da organização como setor operante do Estado, e, em última instância, para a própria ideia de Estado. Assim, propõe tomar as avaliações em torno das "falhas" na implementação das ações propostas não como uma contraposição a elas, mas como a própria efetuação de uma ação. Adotando a perspectiva foucaultiana de que o governo é um conjunto de técnicas e dispositivos de exercício de poder, do qual o Estado moderno seria apenas uma das formas, o texto se inscreve no exame da construção de instrumentos voltados às práticas de governo, detendo-se não no estabelecimento de estruturas administrativas estatais, mas naquilo que os enunciados e formulações de suas instituições produzem sem dizer que estão produzindo: a ideia de que há um sistema jurídico internacional homogêneo, em que todos os "Estados" figuram igualmente como agentes de relações equivalentes, exemplo principal dos mecanismos de despolitização que o texto procura desvendar.

Renata Curcio Valente analisa o cenário de consolidação de iniciativas e parcerias internacionais em políticas voltadas aos povos indígenas a partir do Projeto Integrado para Populações e Territórios Indígenas da Amazônia Legal — PPTAL, parte do Programa Piloto de Proteção das Floretas Tropicais do Brasil — PPG7, implementado a partir de meados da década de 1990 no Brasil. Tomando como foco este projeto, o artigo examina a trajetória de construção da agenda de cooperação alemã, sua principal financiadora, quanto à constituição de ações voltadas especificamente aos povos indígenas. A autora procura destacar a distância entre os discursos institucionais e as práticas quotidianas, entre as representações oficias das agências e os eventos que se dão no nível dos procedimentos burocráticos rotineiros, explorando os modos como processos globais efetivamente se expressam em nível local. Considera os enunciados discursivos e as práticas administrativas da cooperação internacional como tecnologias

políticas que operam o disciplinamento de alguns Estados sobre outros, acionando mecanismos pedagógicos quotidianos pouco percebidos como mecanismos de poder. Recupera a trajetória da entrada da Alemanha no universo da cooperação internacional, após o processo de reconstrução do país ao término da II Guerra Mundial, apontando as relações entre ajuda humanitária e desenvolvimento, e como essa combinação se prestou a reorientar antigos laços coloniais. Destaca as dificuldades de acesso a informações sobre a burocracia da cooperação alemã, que somente em meados da década de 1980 disponibilizou aos seus parceiros as linhas de cooperação para o desenvolvimento, e apenas de 2000 em diante, com a adesão às Metas do Milênio da ONU, mostrou-se mais transparente e aberta ao debate dos princípios que a orientam.

Após elencar os principais protocolos internacionais voltados à definição dos direitos indígenas a partir da década de 1980, no âmbito da ONU, OIT e do Banco Mundial, comenta que, embora atuando junto aos povos indígenas desde a década de 1960, estas atividades eram enquadradas pela cooperação alemã fora do registro étnico, inserindo-se sob o rótulo genérico do "desenvolvimento camponês". O enquadramento dos índios enquanto tais como alvos da cooperação ocorreu inicialmente de forma marginal, pela atuação de organizações da sociedade civil alemã, sobretudo religiosas, que canalizavam os recursos das agências alemãs de desenvolvimento para atividades junto a eles. Somente na década de 1990, a partir de uma reformulação de diretrizes definidas em 1996, essas agências transformaram os indígenas em alvos de suas ações, em grande medida associadas à temática ambiental e no quadro do reconhecimento dos direitos indígenas formulado pela Convenção 169 da OIT, de 1989. A partir de então, iniciou-se uma atuação voltada aos povos indígenas em vários países da América Latina, destacando-se, no caso do Brasil, o já mencionado PPTAL. Segundo a autora, essa atuação constituiu-se em um processo de aprendizagem e capacitação das agências alemãs para lidar com os povos indígenas e com os múltiplos interesses que se opõem à demarcação de suas terras, que passaram a ser consideradas elementos centrais para a manutenção da biodiversidade das florestas tropicais e para a agenda de enfrentamento das mudanças climáticas endossadas pelos governos alemãs das últimas décadas.

Valente recupera o quadro das definições dos direitos indígenas no Brasil associados à promulgação da Constituição de 1988, que permitiu

que a Fundação Nacional do Índio — Funai, encarregada da demarcação das terras indígenas no país, flexibilizasse seus procedimentos administrativos, incorporando a eles representantes indígenas, organizações da sociedade civil e agências internacionais, o que permitiu a concretização do PPTAL. A autora considera bem-sucedido o modelo de administração proposto pelo projeto, que incluiu uma atuação conjunta de técnicos da Funai e da GTZ, a agência bilateral de cooperação alemã, em termos da quantidade de terras indígenas regularizadas no período de vigência do projeto, embora ele não tenha conseguido suplantar completamente antigas práticas clientelistas que caracterizaram historicamente a administração pública federal voltada aos povos indígenas. Entre os legados do PPTAL, destaca os novos projetos apoiados pela cooperação alemã a partir de meados da década de 2010, notadamente a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígena — PNGATI, a cargo da Funai, contando com a participação de representantes de organizações indígenas em sua gestão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de estado e imaginação da nação. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: E-papers/Museu Nacional, 2009.

BASSEY, N. *Aprendendo com a África: a extração destrutiva e a crise climática.* Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Editora Cosac Naify, 2014.

ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. [S.l.]: Editorial Norma, 1998.

FERREIRA, A. C. Introdução. In FERREIRA, A.C. (org.) *Pensamento e práticas insurgentes*: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI. Niterói: Alternativa, , 2015, p.1-31

GONZÁLEZ, M. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: Flacso, 2010.

GRILLO, R. D; STIRRAT, R.L. *Discourses of Development — anthropological perspectives*. New York:Berg, 1997.

GUDYNAS, E. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. IN: CAAP; CLAES. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular 2009, p. 187-225

HAJER, M. A. *The politics of environmental discourse: ecological modernization and the policy process*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

HALL, D. Land grabs, land control, and Southeast Asian crop booms. *Journal of Peasant Studies*, v. 38, n. 4, p. 837–857, 2011.

HOBEN, A. Anthropologists and Development. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, n. 1, p. 349–375, 1982.

KORYBKO, A. *Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

MOYO, S.; YEROS, P.; PRAVEEN, J.H.A. Imperialism and primitive accumulation: Notes on the new scramble for Africa. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, v. 1, n. 2, p. 181–203, 2012.

PETRAS, J.; VELTMEYER, H. *Extractive Imperialism in the Americas: Capitalism's New Frontier*. [S.l.]: Brill, 2014.

PRUNIER, G. *Africa's World War: Congo, the Rwandan Genocide, and the making of a continental catastrophe*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

RIST, G. *The history of development: from western origins to global faith*. London: Zed Books, 1999.

SACHS, W. *The Development. Dictionary*. Johannesburg: Witwatersand University Press, 1993.

WOLF, E. R. et al. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora UnB, 2003.

ZAGEMA, B. Land and Power: The growing scandal surrounding the new wave of investments in land. *Oxfam Briefing Paper*, n. 22, sep., p. 1–51, 2011.

ZIBECHI, R. *Brasil potência: entre a integração regional e um novo imperialismo*. Rio de Janeiro: Consequência, 2012.

Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad indígena en América Latina

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR[1]

> Tras la movilización pacífica de la sociedad civil durante la década de 1980, los movimientos sociales indígenas de América Latina forjaron unas redes de apoyo transnacionales de amplio alcance e influencia con diversas instituciones y actores del desarrollo en la década de 1990. Trabajando sobre la base de frecuentes contactos interpersonales y nuevas tecnologías de la información, y enmarcando su interacción en un discurso emergente sobre la personalidad cultural distintiva de los indígenas y el capital social étnico, estas redes transnacionales incluyen a pueblos indígenas, trabajadores de la política, académicos, miembros de ONG nacionales e internacionales (...), y miembros de organismos internacionales (...). Los circuitos transnacionales de ONG, las redes de apoyo transnacionales y los formuladores de políticas ofrecieron unos recursos considerables a los movimientos indígenas en términos de financiación, asistencia técnica y legitimidad política, y también desarrollaron discursos e imaginería acerca de la 'indigeneidad'.
>
> SARAH RADCLIFFE (2007: 31)

En muchos países latinoamericanos, el manejo de la identidad étnica como elemento aglutinador de la acción colectiva de sectores subalternos históricamente racializados y su cristalización en organizaciones con gran capacidad de interpelación a los poderes públicos ha sido, sin duda, uno de los fenómenos sociales más remarcables de las últimas décadas del siglo xx y los primeros años del presente. Como señala Radcliffe en la cita

[1] Este texto es fruto de una trayectoria de más de 25 años de investigación etnográfica en los Andes y recoge, ampliándolas y actualizándolas, líneas de reflexión desarrolladas en trabajos anteriores (cf. Bretón 2013 y 2015).

con la que inicio este trabajo, en el caso de las plataformas indianistas, éstas han sido capaces de trascender el ámbito local-regional y proyectarse a la esfera global gracias, en buena parte, a los apoyos brindados y a las sinergias entretejidas por y con entidades e instituciones de desarrollo de todo tipo, desde organismos no gubernamentales (ONG) más o menos modestos, hasta las más altas instancias del *establishment* del aparato del desarrollo, con el Banco Mundial y el elenco de instituciones de Naciones Unidas a la cabeza. Las organizaciones étnicas de hoy son, pues, producto de la modernidad propia de la globalización capitalista y los espacios que ésta abrió a las demandas identitarias y a la eficacia de la etnicidad como recurso político en el combate por el acceso a derechos y recursos. Eso tiene implicaciones notabilísimas, para empezar, en lo que atañe a la propia definición de las identidades: no sólo, como veremos, al tránsito de los indigenismos asimilacionistas de antaño al indianismo o la autoctonía de hoy, sino también en el contenido del significado de *estar como indígena* en escenarios mudables.

A tenor de estas consideraciones, en las páginas que siguen quiero proponer algunas reflexiones sobre las interacciones entre eso que convencionalmente llamamos *desarrollo*, en tanto vástago del capitalismo, la propia noción de *modernidad* y la identidad étnica en la América Latina contemporánea. Quiero hacerlo (1) contemplando un ciclo histórico relativamente amplio, desde el apogeo de los modelos cepalinos[2] hasta la llegada de políticas tildadas de *posneoliberales* o *posdesarrollistas* en algunos escenarios sudamericanos; (2) fijándome en las identidades indígenas y, particularmente, en los procesos constatados de los ochenta en delante de politización de la etnicidad; y (3) aludiendo con especial énfasis como referente empírico a la experiencia de los países andinos (Ecuador, Perú y Bolivia), escenario de mi quehacer como investigador. Todo ello, sugiriendo implícitamente miradas cruzadas con otros entornos caracterizados por ciclos de activación política alrededor de la condición de *pueblos indígenas*, *originarios* o *ancestrales*, según el contexto.

Pensando en ello, he dividido el artículo en cuatro apartados, partiendo (primera parte) de unas observaciones alrededor de la significación del

[2] Así conocidos por haber sido teorizados desde la CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

desarrollo como gran utopía de la modernidad y de las identidades étnicas como construcciones sociales a ella asociadas. A continuación (segundo acápite), me ubico en la etapa de los patrones nacional-desarrollistas clásicos; tiempo de reformas económico-sociales de diferente alcance, según el caso, y de consideración de la identidad indígena (tildada de *tradicional*) como un obstáculo al *despegue* (el *take off* rostowniano) de los países de la región. Más allá de sus efectos sobre el avance de las desigualdades, en la tercera parte me fijo en algunos aspectos del neoliberalismo, como las políticas multiculturales y la consiguiente visibilización de las oportunidades que — se argumenta — encierran las identidades colectivas en tanto elementos proactivos del desarrollo, con sus riesgos patentes de domesticación y encuadramiento de los nuevos movimientos sociales consolidados al abrigo de la etnicidad. Por último (cuarto apartado), me centro en las experiencias recientes de países andinos como Ecuador y Bolivia, que vieron florecer algunos de los movimientos indígenas más potentes y mediáticos del último cambio de siglo, tratando de proyectarlas frente al contraejemplo representado por la poliédrica casuística peruana. Termino con unas breves reflexiones, a modo de conclusión, sobre la persistencia del proyectismo y su naturaleza disciplinaria.

Consideraciones introductorias

Parto en este texto de la acepción del desarrollo como una narrativa y una praxis asociada a ella, siguiendo los planteamientos de Arturo Escobar (1998) o Gilbert Rist (2002): el desarrollo entendido como práctica y discurso, discurso y práctica (en una acepción *posestructuralista* de carácter foucaultiano)[3]. Añadiría que nos hallamos, en cierto sentido, ante una creencia *quasi* religiosa: el dogma de que todos pueden llegar a ser como los autodefinidos como desarrollados; una creencia, por cierto, traducida en actividades y actuaciones — a menudo contrapuestas las unas

[3] En realidad, el posestructuralismo no constituye una escuela teórica *strictu senso*. Alude a un conjunto heterogéneo de posicionamientos que tienen el denominador común de apostar por una deconstrucción de la noción de desarrollo y sus saberes asociados, así como la denuncia de sus vínculos con el poder y la hegemonía. Además de Escobar y Rist, merece la pena recordar a Aníbal Quijano (2000), Edgardo Lander (2005) o James Ferguson (1990), entre otros.

con las otras — orientadas a alcanzar tal meta (quimérica, por una simple cuestión de sostenibilidad sistémica). Visto así, el desarrollo aparece como una utopía contemporánea de indudable carga etnocida y generadora, a su vez, de campos de significados y significantes (*habitus*)[4]. Ha devenido, además, en práctica discursiva que ha convertido a la solidaridad en imperativo moral (¿laicización, tal vez, de la noción cristiana de caridad?), y ha calado en los imaginarios colectivos de todos, de los supuestos desarrollados y los presuntos subdesarrollados que quieren — y deben — seguir en la senda ascendente del bienestar prometido. El desarrollo, a tal fin, se encarna en intervenciones concretas sobre la realidad social a través de la actuación de un complejo entramado institucional (el aparato del desarrollo) por medio de proyectos, planes de ayuda y dispositivos protocolorizados afines. Se traduce en prácticas, también, en tanto permea las subjetividades y posiciona a todos y todas frente a una realidad con la que interactúan, al tiempo que ejerce, paradójicamente, como insumo fortalecedor de organizaciones reivindicativas en torno a anhelos a menudo inalcanzables, de ahí su carácter utópico (De Vries 2010).

En otro orden de cosas, lo que hoy conocemos como identidad indígena (en sus múltiples acepciones regionales y locales) es un fenómeno reciente, directamente relacionado con las transformaciones estructurales del último medio siglo. Las identidades colectivas, pues, no deben ser contempladas como entidades estáticas e inmutables, sino como constructos sociales que, fundamentados en un conjunto variable y arbitrario de indicadores étnicos (reconstrucciones idealizadas del pasado, mitos, símbolos y un amplio abanico de artefactos culturales), pueden encerrar un enorme potencial estratégico en términos de respeto (reconocimiento) y de lucha por el control de determinados recursos (tierra, territorio o proyectos de desarrollo e inversiones de todo tipo) (Assies 2007).

---

[4] Se trata de una narrativa modélica (Prakash 1990) de raigambre occidental que, desde mediado el siglo pasado, domina la dicotomía entre un sujeto *nosotros* (occidentales) y un objeto *ellos* (los *otros*). Si a lo largo de su historia Occidente ha conceptualizado a los no-occidentales como *bárbaros* (antigüedad clásica), *paganos* (expansión europea del xvi), *salvajes* (pensamiento ilustrado) o *primitivos* (evolucionismo y positivismo decimonónicos) (Bestard y Contreras 1987), tras la Segunda Guerra Mundial la última y más sofisticada clasificación binaria se ha articulado alrededor de la noción de desarrollo: desarrollados / subdesarrollados, modernos / tradicionales, avanzados / atrasados (o emergentes, según el momento de la formulación), Primer Mundo *versus* Tercer Mundo, Norte frente a Sur.

Partiendo de esas consideraciones, estamos en condiciones de afirmar que el discurso indianista contemporáneo emergió en buena parte como resultante de la concurrencia, a partir de 1980, de un complejo haz de procesos que podrían englobarse a trazo grueso en tres grandes categorías. Por un lado, las consecuencias económicas, sociales y políticas del colapso de los modelos nacional-desarrollistas experimentados previamente en la región (con el consiguiente fin abrupto del mito de la integración nacional a través del *mestizaje* y la reversión, en su caso, de las reformas agrarias en curso y de las expectativas por ellas abiertas). Por otro, la persistencia de las presiones que la globalización neoliberal ha ejercido sobre las condiciones de supervivencia de los grupos subalternos, particularmente de aquellos clasificados por décadas como *tradicionales* (Veltmeyer 1997; Petras y Veltmeyer 2003). Finalmente, conviene no soslayar la crisis de representación y de agencia de las plataformas de la izquierda clásica tras la simbólica caída del muro de Berlín y la ulterior implosión de la Unión Soviética, procesos que a los ojos de muchos analistas elevaron a las plataformas étnicas y a sus protagonistas — los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes — a la categoría de nuevos sujetos de cambio histórico (Giraldi 2006)[5].

Gobierno de poblaciones, indigenismos y estados tutelares

> The nationalistic regimes of the midtwentieth century favored the integration of indigenous peoples into the nation-state as 'citizens' without recognizing their distinctive ethnic origins. Natives found themselves marginalized and even progressive regimes thought in terms of class (Indians became peasants) rather than ethnicity. Indigenous peoples could not object to programs by claiming a different ethnic or racial status, for that category was seen as unmodern and did not have legal standing. Although in some cases this neglect appeared to be relatively benign, it led to an implicit policy of ethnocide, for the distinctive cultural characteristics of native peoples were supposed to be subsumed into the greater body politic.
>
> **ERICK D. LANGER (2003: XIII)**

[5] En mayor o menor medida, y junto a factores específicos de cada lugar, esos elementos confluyeron en Chiapas (Dietz 2004, Nash, 2006, Vergara-Camus 2014), Bolivia (Albó 2002, Botazzi y Rist 2012), Guatemala (Hale 2002, Lembke 2006), o los Andes ecuatorianos (Zamosc 1994 y 2004, Bretón 2008), por citar sólo algunos de los más mediáticos.

Es un lugar común de la literatura especializada considerar las décadas de 1950, 1960 y 1970 como las de la hegemonía de los modelos cepalinos — con diferentes niveles y ritmos de concreción, según los países — y su peculiar receta de la industrialización a base de substitución de importaciones como la vía más certera de alcanzar el anhelado desarrollo latinoamericano (Sheanan 1990). Fue un tiempo de fe en los proyectos nacional-desarrollistas que, apostando por el rol central del Estado en la política económica (culminando, de paso, la construcción simbólica de la nación en ciernes), incidieron en medidas político-sociales que, como la reforma agraria y / o la difusión de la revolución verde, tenían la intención de incentivar la *modernización* de la sociedad rural y, con ella, el establecimiento de un círculo virtuoso que habría de coadyuvar la integración social, el crecimiento económico, la viabilización de la industrialización endógena y su corolario, la rápida urbanización regional (Kay 1991). En ese esquema conceptual, la identidad indígena — encastada en el cajón de sastre de lo tradicional — era percibida como un severo obstáculo a esa deseada modernidad desarrollista. De ahí la incapacidad de esos regímenes destacada por Langer de reconocer como un derecho la alteridad identitaria, la subsunción de lo indígena dentro de lo campesino y la puesta en marcha de un conjunto de políticas destinadas a *integrar* a esos colectivos. Unas políticas que, conocidas genéricamente como *indigenistas* tenían un fuerte contenido aculturador en sus objetivos finales (Favre 1999), en la medida en que pretendían *civilizar* a través de la educación rural, la capacitación, la campesinización o el fomento de la migración de grandes contingentes de población rural a las periferias urbanas.

Todo ello constituyó, en última instancia, un peculiar sistema de administración y gobierno de poblaciones[6] anudado a la otorgación de una suerte de *poder tutelar* al Estado. Poder tutelar asociado al no-reconocimiento de esos grupos sociales *alter* como capaces del ejercicio pleno de la ciudadanía y de los derechos y obligaciones de ella emanadas, y legitimado, por

[6] La expresión *administración de poblaciones* fue acuñada por Andrés Guerrero (2010) y podría definirse como el manejo, por parte de un(os) determinado(s) grupo(s) social(es) dominante(s) y bajo diferentes modalidades de ejercicio del poder, de grupos demográficos que, por las razones que fuera, han sido clasificados por ellos como *otros-diferentes* (e inferiorizados en base a criterios — siempre arbitrarios — étnicos, culturales, clasistas, raciales, de género o de edad), y que, en razón de esa(s) diferencia(s), se naturaliza y se justifica su administración.

tanto, en la necesidad de *protegerlos* y en la prerrogativa de decidir en su nombre lo más conveniente para ellos (Souza Lima 1995). Esto justificó, y tanto el Brasil republicano como el México posrevolucionario constituyen sendos precedentes paradigmáticos, la articulación de un aparataje burocrático-institucional de gobierno de poblaciones indígenas — el indigenismo como política de Estado — con sus correspondientes campos profesionales y sus peculiares tradiciones de saberes administrativos[7].

El marco epistémico en el que se circunscribía todo este razonamiento era el de las llamadas *teorías de la modernización*, un paradigma deudor de la Economía del desarrollo de la época que diagnosticaba las dificultades de superación del subdesarrollo latinoamericano como la consecuencia de la estructura dual y resiliente de muchos de los países de la región. Tal estructura dual presuponía la existencia, al interior de cada país, de un subsector económico y social moderno, abierto al mundo, dotado de valores universales (léase occidentales) que estaba teleológicamente llamado a tirar del carro del desarrollo. Éste, sin embargo, se encontraba lastrado, impedido, limitado, por el peso abrumador que sobre él ejercía el otro subsector constitutivo de la realidad nacional: el tradicional (en muchos casos indígena), cargado de atavismos culturales que le impedían entender y seguir la senda trazada por los teóricos del desarrollo (Hoselitz 1960; Germani 1981). La alteridad cultural, pues, clasificada como una barrera a la modernización que había que superar, estuvo en la base del recurso a profesionales de la Antropología aplicada y de la Sociología rural para dotar al aparato del desarrollo de herramientas de diseño de políticas susceptibles de inducir el cambio de esos sectores subalternos identificados como causa *ex machina* del *atraso* y el subdesarrollo, dadas su reticencia y desconfianza atávicas hacia el mundo exterior. En este sentido, el pensamiento indigenista latinoamericano coincidía con la interpretación culturalista presente en la obra de antropólogos

[7] Sería el caso del pionero Servicio de Protección a los Indios (1910) brasileño y la Fundación Nacional del Indio que le sucedió (1967), así como del Instituto Nacional Indigenista mexicano (1948). Con matrices y matices diferentes, los paralelismos entre México y Brasil son, a tenor de la historia de sus políticas indigenistas, incontestables y ameritan de una reflexión en profundidad. Una aproximación en esta dirección se encuentra en Souza Lima (2010). Sobre la constitución del indigenismo como campo profesional en manos de expertos en México, Perú y en mucha menor medida Guatemala, resulta interesante el volumen coordinado por Giraudo y Martín-Sánchez (2011).

norteamericanos como Redfield (1960) y Foster (1980) o de sociólogos tipo Rogers y Svenning (1979), cuyos enfoques ofrecían una visión de las sociedades tradicionales como si de realidades aisladas, autárquicas y cerradas se tratase: la tecnología secular, las costumbres ancestrales, la endogamia, la autosuficiencia social y el estado de equilibrio respecto a las características del medio geográfico, serían algunas de sus peculiaridades. El proceso de modernización supondría la apertura al exterior, la pérdida de la autonomía, la aculturación por parte del mundo urbano y, por fin, la liquidación de las propias formas de vida tradicional[8].

Esa conceptualización tomó cuerpo con mayor o menor fuerza en función de la capacidad interventora del Estado y se plasmó en las políticas indigenistas que, con intensidades variables, se pusieron en marcha durante ese dilatado período de la historia latinoamericana. Tales políticas, en suma, pretendían desindianizar, anular la alteridad cultural e identitaria en aras de la construcción de una comunidad nacional imaginada (e imaginaria), a través de la inversión en una gama de insumos que podía ir, según el país y la coyuntura, desde la dotación de tierra hasta la escolarización, la construcción de vías de comunicación y centros sanitarios o la formación profesional[9]. El modelo cepalino nacional-desarrollista, sin embargo, y a pesar de esa carga etnocida inmanente en su praxis integracionista, constituyó en su momento una apuesta novedosa que pretendía extender los derechos de ciudadanía a unos colectivos indígenas secularmente desdeñados y excluidos.

Eso suponía en sí mismo un salto cualitativo en relación a lo que había caracterizado la práctica de los estados latinoamericanos de la independencia en adelante, bajo la égida de los patrones liberal-agroexportadores

---

[8] La convergencia de estos planteamientos con los de remarcables indigenistas como Aguirre Beltrán (piénsese en su noción de *áreas de refugio* como elemento explicativo de la *pervivencia* de las culturas indígenas) son notorias y conspicuas (Aguirre Beltrán 1967). Lo mismo cabría argumentar sobre la dinámica del admirado e imitado Instituto Nacional Indigenista mexicano, al menos antes de la fuerte crítica a la que fue sometido a partir de 1970 (Warman, Nolasco, Bonfil, Olivera y Valencia 1970).

[9] A resaltar la heterogeneidad del indigenismo como teoría y como práctica a ella asociada, pues aglutinó desde defensores de la eugenesia y de la *mejora de la raza* vía mestizaje (Miguel Ángel Asturias), hasta quienes se decantaron, en el lado opuesto, por medidas de respeto (Manuel Gamio, Gonzalo Rubio Orbe) y preservación de las culturas indígenas con la garantía del Estado (ahí está la creación en 1961 del Parque Indígena de Xingu, en el Mato Grosso brasileño y el rol que en ese proceso desempeñó el antropólogo Darcy Ribeiro).

dominantes hasta bien entrado el siglo xx y el fomento de grandes concentraciones de tierras (muchas de ellas de usufructo indígena) en manos de plantaciones y haciendas. Aquél era un contexto en el que el dominio de la raciología científica naturalizaba la posición de los pueblos originarios como obstáculos a remover — en muchos casos a exterminar, simplemente — en aras del fomento de la inmigración de población europea *superior* con la finalidad de ubicar a los países de la región en el lugar *apropiado* atendiendo a sus recursos y posibilidades en el marco de la división internacional de la producción y el trabajo de la época[10]. Con esos precedentes, la apuesta por la *raza cósmica*, por utilizar la expresión de Vasconcelos (2010), y lo que de esa noción se derivaba — la posibilidad de construir un vector de progreso a partir del mestizaje de las poblaciones latinoamericanas — constituía, sin duda, una decisión audaz y propia de planteamientos reformistas[11]. Más allá de la situación relativa de cada Estado y del mayor o menor alcance de las iniciativas indigenistas, siempre fueron intelectuales no-indígenas quienes definieron las estrategias de integración de pueblos y comunidades indígenas. Un ejercicio, en suma, de interlocución ventrílocua profesionalizada en nombre de la utopía del desarrollo.

[10] No en balde el siglo xix se caracterizó por el hostigamiento permanente a los pueblos indios concentrado en el expolio territorial (con las Leyes de Reforma del México liberal a la cabeza), el sometimiento militar (Argentina y la *conquista del desierto* de 1878 a 1885 es buen ejemplo de ello, así como la ocupación de la Araucanía chilena de 1861 a 1883) y, en cualquier caso, la negación sistemática — por acción u omisión — de su condición ciudadana (en México hasta la resolución del proceso revolucionario iniciado en 1910, en Perú hasta la Constitución de Leguía de 1920 y el Código Penal de 1924, en Brasil hasta la aprobación del Código Civil de 1916, eventos que de un modo u otro sancionaban el rol tutelar del Estado). Sirva como muestra de la opinión dominante entre algunas de las élites terratenientes el lamento expresado por destacados prohombres bolivianos, aún a finales de la década de 1920, sobre la imposibilidad de replicar en Bolivia — y por extensión en los países vecinos — "la solución *heroica* adoptada por los Estados Unidos para resolver su *problema indio*" (Platt 1982: 18).

[11] Eso sin olvidar que en algunos casos bien peculiares, como el del Perú, los intelectuales indigenistas fueron destilando durante las primeras décadas del xx una suerte de definición culturalista de la raza (De la Cadena 2004: 35-36), en el sentido de que ésta podía ser "un hecho biológico pero también el alma del pueblo, la cultura, el espíritu y la lengua" (Salazar-Soler 2013: 19), lo que abría la puerta a intervenciones de carácter formativo-educativo guiadas, eso siempre, "por una concepción homogeneizante de la construcción nacional" (Degregori 2000: 31).

Neoliberalismo y políticas de reconocimiento

> En los ochenta surgieron los movimientos indígenas, después de un período más o menos largo de incubación. 'Como indígenas nos oprimieron, como indígenas nos liberaremos', se decía en los congresos, las reuniones, las marchas, las ocupaciones de tierras y otras actividades públicas. Estas manifestaciones de los movimientos indígenas no hubieran podido tener lugar sin la etapa del indigenismo anterior, que contribuyó a la constitución de una nueva capa social de intelectuales indígenas, reclutada entre los maestros, agrónomos, promotores de salud y otros empleados indígenas de los gobiernos así como entre los estudiantes universitarios indígenas, quienes pronto se transformaron en los voceros públicos de esta nueva conciencia social. En perspectiva histórica, el nacionalismo siempre ha necesitado de una *intelligentsia*, (...) y el nacionalismo étnico de los pueblos indígenas, tanto en América Latina como en otras partes, no ha sido una excepción.
>
> RODOLFO STAVENHAGEN (2008: 383-384)

Con el inicio de la gran crisis de la deuda en la década de 1980, en pleno crepúsculo de la Guerra Fría y con el trasfondo de la quiebra de los modelos cepalinos, emergieron súbitamente — o al menos esa fue la percepción de muchos analistas del momento — vigorosas plataformas organizativas de carácter regional o estatal que, en nombre del derecho a la diferencia, pusieron patas arriba los códigos hasta entonces conocidos de la protesta social en escenarios caracterizados por la presencia recurrente de importantes contingentes poblacionales clasificados — o clasificables — como indígenas, indígeno-campesinos, nativos u originarios. En países como México y Guatemala en Mesoamérica o Ecuador, Perú y Bolivia en el área andina, por citar sólo algunos, muchas de las organizaciones que hasta entonces planteaban demandas sociales y económicas en nombre de su condición campesina desaparecieron, mutaron o perdieron fuerza. El hueco dejado por ellas fue rápidamente cubierto por nuevas organizaciones (o por antiguas resignificadas) que, bajo la bandera de la *indianidad*, incluyeron junto a las viejas reivindicaciones de clase otras muchas derivadas de su condición de pueblos indígenas: derecho a la diferencia, reconocimiento de la naturaleza pluricultural y plurilingüe de los respectivos estados y, como consecuencia de estos planteamientos de carácter general, otras más específicas, como la transferencia y financiación de programas

de educación bilingüe o la titularidad de territorios usufructuados por comunidades amerindias[12].

A la hora de interpelarnos sobre la naturaleza y la génesis de tan singular eclosión, son muy pertinentes las reflexiones de Rodolfo Stavenhagen que encabezan este acápite sobre la importancia de las políticas indigenistas precedentes, y eso en un doble sentido. Por un lado, porque la promesa de la integración de esos sectores subalternos históricamente racializados en un cuerpo social armonizado por la magia del mestizaje — biológico y sobre todo cultural —, se evaporó del horizonte de lo real, lo viable y lo deseable a la par del hundimiento del Estado cepalino. Por el otro, porque la praxis indigenista, más que integrar, facilitó en el largo plazo el mutuo reconocimiento como interpares de los *otros-diferentes* a quienes presuntamente iba a homogeneizar, ubicándolos en un plano potencialmente constitutivo de un *nosotros-indígenas* con capacidad de alumbrar a un nuevo sujeto político colectivo. La articulación de esa élite instruida, verdadero foco de intelectuales orgánicos étnicos (en el sentido gramsciano del término), es uno de los elementos más relevantes a explorar para comprender la magnitud del fenómeno del indianismo contemporáneo[13]. En otro lugar señalé la trascendencia de este asunto cuando, refiriéndome a la casuística andina, subrayé que, habiendo sido la cooptación una de las herramientas de dominación básicas del sistema colonial hispánico (a través, por ejemplo, del respeto de las prerrogativas

[12] En estos casos, y la casuística amazónica está llena de ejemplos, el recurso a la identidad y a la filiación de ésta con una historia vinculada con el territorio, se ha constituido en una estrategia recurrente de reivindicación y lucha política por el control del espacio. Más en contextos donde, al calor del auge del ambientalismo, se han articulado ecoidentidades que proyectan la imagen de un *nativo ecológico* arraigado a su medio y garante de su preservación (Ulloa 2004; Martínez Sastre 2015). Similares procesos ligados a una memoria resignificada de pertenencia a un territorio son analizados por Natalia Castelnuovo (2017) para el Chaco argentino. En todos estos casos, el tema de la identidad y el territorio actúa como vínculo con las instituciones de desarrollo en un contexto global en el que paradigmas como el etnodesarrollo y el ambientalismo dominan determinados ámbitos de la cooperación internacional.

[13] Tuve ocasión de constatar este supuesto en el estudio de la Misión Andina del Ecuador, el programa indigenista más importante que operó en ese país entre 1954-1974 y que, con un espíritu integracionista, modernizador e inoculador del sentimiento de pertenencia a la *comunitas* nacional-ecuatoriana, se convirtió en un elemento clave en el proceso de auto-reconocimiento étnico de algunos de los que serían dirigentes destacados del movimiento indígena décadas más tarde (Bretón 2001: 61-86). Se trata de efectos de las intervenciones nunca planificadas pero que acaban concretándose y generando, a veces, lo contrario a lo esperado.

económicas y sociales de las autoridades étnicas), con la instauración de los regímenes republicanos (y la consiguiente abolición de castas, tributos y privilegios y los procesos de *des*-igualación ciudadana), las sociedades indígenas devinieron, parafraseando a Guerrero (2010), en una masa de *sujetos* a ser *administrados* por los ciudadanos. Viniendo de ahí, la conformación — rápida en términos históricos — de una nueva intelectualidad étnica capaz de redefinir lo indígena, expresar sin intermediarios ventrílocuos un discurso político propio y vehicular, en base a ello, importantes movimientos de reivindicación a finales del xx, supuso un acontecimiento impensable por casi dos siglos (Bretón 2002: 59).

En paralelo a la consolidación de las organizaciones indígenas contemporáneas, el Banco Mundial — y, con él, todas las instancias de la aparato de la cooperación internacional — fueron mostrando atención creciente a las posibilidades brindadas por la etnicidad como insumo maleable y funcional, desde el punto de vista del desarrollo, en consonancia con eventos mediáticos como la concesión del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú (1992) o la declaración en Naciones Unidas de la Década dedicada a esos colectivos[14]. Sin duda que la conmemoración del polémico Quinto Centenario también sirvió de catalizador, tanto para el relanzamiento de las plataformas de reivindicación étnica, como para ir perfilando respuestas *ad hoc* por parte del *establishment* desarrollista y, cómo no, de los gobiernos implicados. No es que éstos últimos no hubieran prestado atención a la *cuestión indígena* con anterioridad, como vimos, sino que más bien, a partir de esa coyuntura, se hicieron sensibles a algunas de las nuevas reivindicaciones planteadas: básicamente a las de carácter cultural, tales como el derecho a la diferencia y el reconocimiento, como corolario de éste, de la

[14] La Resolución de la Asamblea General de 21/12/1993 aprobó el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2004), fijando como meta el "fortalecimiento de la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en esferas tales como los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud" (A/RES/48/163). Una vez finalizado, se prorrogó en un Segundo Decenio (2005-2014) para el que se alentaba esa misma línea de colaboración "por medio de programas orientados a la acción y proyectos específicos, una mayor asistencia técnica y las actividades normativas pertinentes" (A/RES59/174). Ello es indicativo de que se continuaba apostando por una vía externalizadora de las actuaciones sobre pueblos y nacionalidades indígenas (priorización del rol a desempeñar por ONG y agencias multilaterales afines), al tiempo que evidenciaba la persistencia de los problemas estructurales que les aquejaban. Resulta revelador el informe sobre la magnitud de la pobreza indígena en América Latina (con estudios detallados sobre Ecuador, Bolivia, Perú, Guatemala y México, además de una mirada de conjunto) coordinado por Gillette Hall y Harry A. Patrinos (2006) a fin de valorar el alcance real de la primera década.

pluriculturalidad de los estados nacionales o el relanzamiento de programas de educación intercultural bilingüe. Otras demandas, relacionadas con la autonomía, la territorialidad o el acceso a los recursos naturales quedaron, según los países y sus respectivas correlaciones de fuerzas, más o menos bastardeadas "en una amplia gama de regímenes legales y nuevos modos de relación institucional entre estados y pueblos indígenas, por cierto con mucho de retórica y variable eficacia" (Toledo 2005: 71). La nueva etapa supuso, de todos modos, un parteaguas para con los desgastados modelos indigenistas ensayados desde la década de 1940.

En cualquier caso, la apertura y sensibilidad hacia las demandas étnicas constatable de 1990 en adelante constituyó una respuesta al vigor y a la capacidad de movilización mostrada por las organizaciones indígenas ya plenamente establecidas al inicio de esa década. Como señaló Pablo Dávalos, la emergencia de éstas "se produce en momentos en los que el bloque socialista se derrumba, se registra una derrota estratégica de la clase obrera, se da el surgimiento del pensamiento posmoderno y la consolidación de las políticas neoliberales del Estado mínimo" (2005: 28). La cuestión es que, definitivamente, cuando parecía que el modelo neoliberal podía implementarse sin mayores oposiciones articuladas, en casos emblemáticos — México, Ecuador, Bolivia, Guatemala — las grandes organizaciones indígenas adquirieron una enorme capacidad de movilización (y de desafío al poder establecido), en la medida en que pudieron aglutinar parte del descontento generado ante las impopulares medidas de ajuste económico. De un modo sorpresivo y rápido, la indianidad irrumpió como un importante vector político, refutando todos los pronósticos emanados durante décadas desde la Economía del desarrollo y de la teoría indigenista[15].

[15] Hubieron dos hitos a escala continental que, en mi opinión, ilustran la fuerza adquirida en ese tiempo por las organizaciones indígenas. Uno es el segundo gran levantamiento auspiciado por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en 1994: fruto de una cadena de movilizaciones iniciadas en 1990 (año del primer levantamiento de este nuevo tiempo) y suceso fundamental al obligar al mismo Presidente de la República a negociar con la dirigencia indígena el contenido de la Ley de Desarrollo Agrario, una pieza clave en el engranaje jurídico neoliberal. El otro es la insurrección neo-zapatista en Chiapas, que súbitamente mostró al mundo los límites y las contradicciones de la política aplicada en México en base a la ortodoxia fondomonetarista. En uno y otro caso se evidenciaba de qué manera variables consideradas desde el dogma neoliberal como *externalidades* al modelo — los costos sociales — podían llegar a convertirse en *internalidades* capaces de obstaculizar los mecanismos básicos de acumulación. Se imponía reconducir a dichas plataformas organizativas hacia derroteros no incompatibles con las metas, siempre en nombre del desarrollo, a que los responsables políticos decían orientar las maltrechas economías latinoamericanas.

Semejante situación fue fraguando un amplio consenso entre analistas, técnicos y políticos sobre la conveniencia de practicar políticas de reconocimiento desde los poderes públicos. Consenso que cristalizó en lo que ha sido calificado como regímenes del *multiculturalismo neoliberal*[16], una estrategia política y económica que ha discurrido en tres direcciones simultáneas. La primera, asumir y apoyar — incluso a través de modificaciones constitucionales de diferente calado — determinadas demandas de carácter cultural (derechos de los colectivos indígenas al reconocimiento y visualización de su diferencia, por ejemplo). La segunda, dejar en un segundo plano (o simplemente obviar) aquellos planteamientos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación dominante. La tercera, como punto de fuga, profundizar la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, algo que ya venían haciendo las ONG de manera prioritaria desde que en 1982 el Banco Mundial hiciera un llamamiento a su implicación en las políticas de desarrollo en la América Latina de aquel momento (Picas 2001: 101). Esa vía proyectista presentaba la virtud aparente de amortiguar el costo social del modelo neoliberal, al tiempo que facilitaba encauzar las expectativas de las dirigencias étnicas (y de sus bases) hacia el único espacio *posible* de negociación: el número y monto de los proyectos a ejecutar sobre el terreno.

En este punto vale la pena reflexionar sobre la manera en que ese multiculturalismo neoliberal centró la mirada en el potencial de la alteridad cultural como recurso (vale añadir: como recurso inocuo en términos del poder). En un escenario en que las *ventajas comparativas* devinieron en eje vertebrador de la integración de América Latina a los mercados globalizados, las exportaciones de productos étnicos y el turismo cultural se (re)significaron como oportunidades (Gascón 2009). Eso sin contar con el hecho constatado de que ello comportó un importante proceso de privatización de las políticas sociales y de desarrollo dirigidas a esos colectivos-otros (es la edad dorada de las ONG indianistas y ambientalistas, contrapartes privadas en lo que a la gestión de poblaciones indígenas se refiere); una fragmentación extraordinaria de los paradigmas y los

[16] Ver Hale (2002 y 2004), Díaz-Polanco (2006), Martínez Novo (2006), Bretón (2008); o Boccara y Bolados (2010).

enfoques de actuación (desde el desarrollo rural integral hasta el etnodesarrollo, pasando por el fortalecimiento del capital social, el enfoque de género o el empoderamiento); así como la construcción *ad hoc* de un tejido asociativo *nativo* capaz de mediar con las múltiples instancias de ese aparato del desarrollo fragmentado: el establecimiento, en suma, de un nuevo sistema de administración de poblaciones en el que, a menudo, la ventriloquía política viene de unos dirigentes indígenas que tienen que jugar en el juego global y presentarse ante sus donadores y colaboradores de las ONG como si de verdaderos *indios hiperreales* se tratara (Ramos 1992). La investigación comparativa entre estos juegos de relaciones en diferentes escenarios posee, sin duda, un gran potencial. Mi trabajo sobre las conexiones entre las organizaciones indígenas en los Andes y el mundo de las ONG (Bretón 2001, 2002 y 2012), por ejemplo, tiene grandes concomitancias con el análisis de María Barroso (2009) sobre la cooperación internacional y los pueblos indígenas en Brasil en términos de nuevas formas de clientelismo, externalización de las políticas públicas, despolitización de la cuestión indígena en aras del proyectismo tecnocrático y la articulación, de hecho, de regímenes de tutela *descentralizados* y *participativos*[17].

Ahí conviene distinguir a dos actores que, aunque convergentes en esa línea, son cualitativamente distintos: la tecnocracia neoliberal, que buscaba (y busca) convertir a los pueblos indígenas en exportadores de ventajas comparativas étnicas (folclorizadas); y los procedentes de la izquierda que empezaron a descubrir, junto a los propios intelectuales indígenas, las oportunidades de la revalorización identitaria para sostener movimientos inicialmente de resistencia al neoliberalismo y que, con el tiempo, fueron escorándose hacia posicionamientos identitarios esencializados, siempre con un sentido estratégico orientado a la captación de recursos. Son numerosos los trabajos que llaman la atención, en esta línea, sobre las características del paradigma multicultural — las políticas de reconocimiento — y su compatibilidad con la lógica de la acumulación

[17] Lo mismo cabe afirmar sobre la actuación del Banco Mundial en los Andes a tenor de su acepción de capital social y de etnodesarrollo, plasmadas por ejemplo en el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), operativo entre 1998 y 2004 (Bretón 2005), y las reflexiones de Pacheco de Oliveira (2006) en torno a las nuevas modalidades de colonialismo que se esconden tras los cantos de sirena discursivos de esa institución.

de la globalización neoliberal (Hale 2002 y 2004; Díaz-Polanco 2011). La casuística andina ofrece ricos ejemplos al respecto y es por ello por lo que le dedico el siguiente acápite.

Quiero subrayar, como colofón, los contrastes apreciables entre la filosofía del multiculturalismo neoliberal y su respeto por las culturas indígenas como insumos potencialmente impulsores de su empoderamiento, y las teorías de la modernización propias del viejo nacional-desarrollismo. La diferencia estriba en que entonces se consideraba su cultura (tildada, recuérdese, de tradicional) como el obstáculo a su tránsito a la modernidad y que después, por el contrario, son las especificidades culturales de las sociedades indígenas las que se supone que les proporcionan ventajas de cara a insertarse en la globalización neoliberal (en nombre de su autoctonía). En uno y otro caso, considérense las culturas indígenas como traba o trampolín, lo cierto es que estamos ante concepciones esencializadas que comparten un denominador común: el no plantear (menos combatir) las razones de fondo de la persistencia de la exclusión (se mida ésta como se mida). En el caso de las teorías de la modernización clásicas, se trataba de llevar las mieles del desarrollo a los sectores subalternos, a lo sumo, por la vía de un re-acomodo reformista de las estructuras de poder. En el marco neoliberal, se trata de recetas manifiestamente insensibles a la reconcentración de la riqueza aunque, por paradójico que parezca, su práctica del Estado mínimo y sus presupuestos desreguladores abrieron espacios a la representación política autónoma — la tutela estatal entró en crisis — y a la presencia recurrente en la escena pública de las organizaciones étnicas, esta vez aupadas y apoyadas por todo el elenco de actores que componen la cooperación descentralizada.

Lecciones desde los Andes

> El hecho de que la capital del Perú esté precisamente en la costa ayuda a comprender mejor el menor peso que en este país han ido teniendo los movimientos indígenas andinos, a medida que esta ciudad y la costa se han desarrollado hasta acoger ya a la mayoría de la población del país, muy por encima de cualquier otro centro urbano. La incidencia de un movimiento indígena será mucho mayor cuando gravita en torno a la sede de gobierno — Quito o La

> Paz — que, a su vez, tiene también en su seno un alto porcentaje de inmigrantes del contorno inmediato, con el que muchos mantienen vínculos más o menos regulares. En cambio en Lima la densidad de movilizaciones propiamente indígenas es mucho menor y sus efectos se dejan sentir mucho menos en el conjunto del país.
>
> XAVIER ALBÓ (2008: 1)

En la región andina, las complejas experiencias de Ecuador, Bolivia y Perú (este último en un sentido diferente, como señala Albó), ofrecen ricos escenarios comparativos. Tomando como marco el ciclo histórico que se inició con la liquidación del orden terrateniente entre las décadas de 1950 (Bolivia) y de 1960-1970 (Ecuador y Perú), quiero centrar esta reflexión en cinco ejes analíticos correspondientes a procesos que cuajaron de manera diferente en cada país[18]. En unos casos (Ecuador y Bolivia) brindando las condiciones para el desarrollo de estructuras organizativas étnico-identitarias de alcance nacional. En otros (Perú), canalizando la agencia política hacia andariveles más ceñidos a ámbitos locales y regionales (por el momento y con matices). El primer eje alude a la cuestión agraria, a cómo las transformaciones experimentadas por el mundo rural andino abrieron las espoletas de la movilidad social y, a menudo, de la politización de la etnicidad. El segundo, incide en el rol desempeñado en ello por los dirigentes, mediadores e intelectuales indígenas y campesinos conformados al calor (y como consecuencia) del desmoronamiento del latifundismo. El tercer eje tiene que ver con el giro etnicista de las intervenciones en desarrollo experimentado durante las décadas de apogeo neoliberal, que tuvo en las ONG un aliado funcional insoslayable y que condujo, paso a paso, a las políticas de reconocimiento del

[18] Ese apartado se circunscribe a la casuística andina *strictu senso* y dejan de lado las trayectorias amazónicas. Esta elección emana del convencimiento de que, en países como Ecuador y Bolivia, el epicentro de los movimientos indígenas se radicó en los Andes. La relación histórica de las comunidades indígenas con el dominio hegemónico del régimen de hacienda (*gamonal*, en la literatura especializada), están en la base de que se erigieran en la columna vertebral de las organizaciones étnicas de alcance nacional. Ello sin menoscabo de la gran contribución que las amazónicas y del conjunto de las tierras bajas han aportado al fortalecimiento de los respectivos movimientos. Perú se constituye aquí, de nuevo, en una suerte de contraejemplo a lo que estoy argumentando: la constitución de sólidas plataformas étnicas en la Amazonía (Montoya 1998; Espinosa de Rivero 2014) en ausencia de sus equivalentes serranas ha dado como resultado la inexistencia (hasta hoy) de organizaciones estatales de una potencia comparable a las históricas de Ecuador y Bolivia.

multiculturalismo neoliberal (cuarto punto). Termino este apartado con unas consideraciones sobre las divergencias aparentes que presenta Perú.

UNO En el caso ecuatoriano, las reformas agrarias de 1964 y 1973 marcaron un parteaguas histórico: el fin de la dominación hacendataria, esto es, el resquebrajamiento de un vetusto sistema de administración de poblaciones que desató grandes sinergias. Más allá de los límites de una lectura economicista de su alcance (Barsky 1988), lo cierto es que las reformas aceleraron procesos de diferenciación interna del campesinado quichua (Bretón 2012), intensificaron los flujos de migrantes estacionales a la costa y a las ciudades, facilitando así la construcción de una nueva frontera étnica panindígena (Lentz 1997), y sentaron las bases de la indianización de vastas áreas serranas en las décadas subsiguientes (Pallares 2002). En Bolivia, el proyecto modernizador del MNR[19] tuvo en la reforma agraria iniciada en 1953 uno de sus pilares fundamentales. La reforma terminó con el secular régimen de hacienda y, colateralmente, estimuló los flujos migratorios desde el altiplano y las tierras altas a las regiones tropicales y subtropicales del Chapare, Alto Beni y Santa Cruz (Urioste 2004). En ese contexto, se impuso "esa visión *civilizadora* encubridora que reduce al indígena a *campesino* y diluye el país multiétnico en una pseudo uniformización *mestiza* de toda su población, al menos en la región andina" (Albó 2008: 232). Paradójicamente, ello sentó las bases de algunos de los fenómenos contemporáneos más remarcables de etnogénesis indianista: sirva de ejemplo el protagonizado por los cocaleros del Chapare, colonos de ascendencia quechua y representantes para muchos de la desindianización, vía *cholificación*, de ese mundo andino que se percibía como en trance de desaparición en aras de la modernización y el desarrollo nacional (Viola 2001). De manera similar, la aparición del katarismo aymara en la década de 1970[20] está relacionada con los procesos abiertos por la reforma agraria, los límites del Estado desarrollista y la hibridación cultural en las nuevas aglomeraciones periurbanas (Rivera Cusicanqui 2010).

[19] Movimiento Nacionalista Revolucionario.

[20] El movimiento katarista se desarrolló de 1969 en adelante a partir del planteamiento pionero de demandas de carácter étnico en un tono ciertamente radical. Uno de sus impulsores fue el intelectual indígena Fausto Reinaga (1906-1994).

DOS Tanto en Ecuador como en Bolivia, todo esto redundó en un mayor acceso a la educación de determinados estratos campesinos, así como en una imbricación más intensa del mundo rural con el urbano (a veces en una relación dialéctica de ida, vuelta y transformación, siempre extendiendo las redes comunitarias a espacios urbanos y viceversa) que amplió las posibilidades formativas de nuevas dirigencias indígeno-campesinas en proceso de etnificación de sus discursos. Aquí entramos en el segundo eje de reflexión: el de la articulación de élites intelectuales con capacidad de vehicular discursos políticos propios, alejadas de la ventriloquía política característica del viejo orden. Ellos y ellas organizarán comunas y cooperativas (Ecuador), federaciones de segundo grado (Ecuador y Bolivia) o resignificarán los contenidos y las prácticas de las plataformas sindicales heredadas del proceso reformista (Bolivia), tejiendo alianzas, urdiendo redes y trascendiendo la lucha por la tierra para protagonizar un asalto en toda regla a los poderes locales e incluso, después, a las más altas instancias de la política nacional en los primeros años del siglo xxi.

TRES De los ochenta en adelante, el replegamiento del Estado del medio rural y la afluencia masiva de ONG y agencias de desarrollo multilaterales (en una clara privatización de las políticas públicas), se tradujo en una terca concentración de sus actuaciones sobre las regiones de predominio indígena-campesino, con la consiguiente identificación de la *cuestión agraria* con la *cuestión étnica*. Esto reforzó la dimensión estratégica de los discursos identitarios de los *beneficiarios* de las intervenciones en un escenario en el que ello se mostraba favorable desde el punto de vista del acceso a recursos del aparato del desarrollo. Buen ejemplo lo constituye el callejón interandino ecuatoriano, donde en los años finiseculares se constata una tremenda concentración de proyectos de la cooperación internacional en las áreas de mayor peso indígena, experimentando éstas en consecuencia una extraordinaria prolijidad organizativa (Bretón 2001 y 2008). Un caso similar lo representa Bolivia, donde se pasó de cerca de un centenar de ONG operando a inicios de la década de 1980 (Arellano-López y Petras 1994: 81) a más de 600 veinticinco años después (Boulding y Gibson 2009: 488), casi siempre en ámbitos indígenas. En cualquier caso, la incidencia de las ONG sobre el carácter de las demandas de los sectores subalternos es un tema complejo que ha generado posicionamientos

encontrados, entre el escepticismo y la denuncia de su carácter desmovilizador (Bretón 2002) y el énfasis en sus potencialidades fortalecedoras de las organizaciones locales e incentivadoras de exigencias a los poderes públicos (Bebbington 2005).

CUATRO Las políticas de reconocimiento propias del multiculturalismo neoliberal, en buena parte inspiradas en la práctica previa (desde los 80) de la cooperación descentralizada sobre pueblos y comunidades indígenas y campesinas, se caracterizaron en Bolivia y Ecuador por el hecho de que intelectuales étnicos actuaran como gestores de alto nivel en la concreción del modelo y sus intervenciones. Es el caso del renombrado pensador y activista aymara Víctor Hugo Cárdenas, ideólogo y dirigente histórico del movimiento katarista, cuando ejerció de Vicepresidente de Bolivia bajo el primer mandato de Sánchez de Lozada (1993-1997), el presidente más neoliberal que hasta entonces había tenido el país. Fue similar la cooptación de líderes y lideresas del movimiento indígena ecuatoriano para la gestión de macroproyectos diseñados desde el entorno del Banco Mundial o para gestionar espacios de *política indígena* reconocidos y articulados en los intersticios del Estado neoliberal. Los efectos de esa clase de políticas de reconocimiento — y que Díaz-Polanco califica de *etnófagas* (2011) — han sido diferentes en Ecuador y en Bolivia, aún a pesar de ser, en sus líneas esenciales, estructuralmente similares.

Los estudios disponibles sobre Ecuador, de entrada, ponen de manifiesto que tuvieron gran incidencia en la crisis de representatividad por la que transitan las plataformas étnicas desde, al menos, mediada la primera década de este siglo, tras el ciclo de los grandes levantamientos de la década de 1990. Más allá del desenlace final, lo que me interesa remarcar es que este escenario de aparente desmovilización de las bases del movimiento indígena y de fragmentación del mismo (Tuaza 2009 y 2011), se ha nutrido de dos décadas de proyectismo insistente, del énfasis cada vez más excluyente en las demandas etno-identitarias (plurinacionalidad y reconocimiento de derechos) — dejando en el camino buena parte de la agenda campesinista de los primeros momentos de la CONAIE (Becker 2015: 99 y 125) —, así como de la creciente lejanía constatable entre los intereses y el juego político de las dirigencias y el sentir cotidiano de comuneros y comuneras de a pie (Báez y Bretón 2007). Ese fue el terreno

sobre el que se cimentó el régimen del presidente Correa a partir de 2007 y constituye el campo de juego sobre el que la Revolución Ciudadana trató de absorber los espacios de autonomía conquistados por el movimiento indígena, arrinconándolo y tratando de socavar sus bases a través de un conjunto de políticas públicas moderadamente redistributivas y de un marcado carácter clientelar, además del recurso a la criminalización de la protesta y a la aplicación de represión policial pura y dura[21].

Para el caso boliviano, Nancy Grey Postero sugiere, por el contrario, que las políticas de reconocimiento neoliberales empoderaron a los sectores subalternos, pues demostraron "ser insuficientes para una verdadera participación democrática", reforzando "las estructuras de exclusión que mantienen a los indígenas pobres y desprovistos de poder". De tal manera que, de la crisis de 2003 en adelante, y "debido a este fracaso, los pobres e indígenas bolivianos están transitando más allá de las formas neoliberales del multiculturalismo (...) hacia una nueva época de prácticas y luchas ciudadanas concentradas en la redefinición del Estado y el acceso de los sectores populares al mismo" (2009: 23). De ahí la contribución esencial de los gobiernos de Morales, que con todos sus problemas y contradicciones, ha tratado incluir a importantes segmentos de la población de Bolivia en la vida política del país, expandiendo los derechos políticos a ámbitos socio-culturales previamente excluidos y renovando, en cierto sentido, la visión de las relaciones entre libertad y bienestar (Postero 2010). Ello no es óbice, sin embargo, para que puedan constatarse continuidades conspicuas, en ámbitos tan sensibles como las políticas agrarias, que permiten hablar de un neoliberalismo reconstituido (Brabazon y Webber 2014) que, al tiempo, ha contribuido a polarizar a los sujetos de dichas políticas alrededor de categorías binarias tipo campesinos *versus* pueblos indígenas (Bottazzi y Rist 2012).

De hecho, a pesar de contar Ecuador (2008) y Bolivia (2009) con las dos constituciones más ambiciosas en lo que al reconocimiento de derechos colectivos de pueblos y nacionalidades se refiere, el fundamentar en ambos países el último rearme del aparato del Estado en una intensificación del

[21] Sobre las tensiones de los gobiernos correístas con el movimiento indígena, Ospina y Lalander (2012); Martínez Novo (2014 y 2018).

extractivismo[22], pone en contradicción sus prácticas económicas con los principios que en teoría defienden sus cartas magnas (a nadie se le escapa que la explotación de los hidrocarburos o la minería a gran escala atentan en primer lugar contra la base de reproducción de numerosas comunidades indígenas). Eso sin entrar en el tema resbaladizo de prácticas discursivas nacional-desarrollistas articuladas, en el caso boliviano (desde 2005), alrededor de una *bolivianidad* (re)constituida como indianidad transformada en lenguaje de gobierno (Canessa 2014) y, en el ecuatoriano, en torno a la Revolución Ciudadana (2007-2017): discursos que, en cualquier caso, opacan las diversas identidades desplegadas sobre el territorio y las difuminan en el magma de una identidad originaria naíf (Bolivia) o de un discurso de derechos universales (la ciudadanía) en el fondo homogeneizante y etnocida (Ecuador)[23].

CINCO ¿Y qué decir sobre el Perú, esa *extraña excepción*, en términos de la inexistencia de grandes plataformas de alcance estatal semejantes a las de sus vecinos andinos? En ese país, se ha argumentado, el autoritarismo y la guerra civil entre Sendero Luminoso y el Estado supusieron grandes obstáculos para el proceso organizativo indígena y campesino (Yashar 2005: 79). Se han señalado también elementos diferenciales importantes, tales como el volumen e intensidad de los procesos migratorios internos; la no conformación en términos históricos de unas élites intelectuales étnicas comparables a las ecuatorianas y bolivianas (Del Álamo 2006); la apropiación — a la vez causa y consecuencia de lo anterior — de numerosos elementos simbólicos de las culturas indígenas por parte de sectores dominantes blanco-mestizos serranos (Degregori 1998); o el

[22] Tal fortalecimiento está en entredicho en Ecuador desde el inicio de la Presidencia de Lenín Moreno (2017) y la dificultad de financiar un sobre-endeudamiento del país tras el desplome del precio de las materias primas.

[23] Buen ejemplo son las contradicciones entre las declaraciones de principios en torno al Buen Vivir (*Sumak Kawsay* — en quichua / *Suma Qamaña* — en aymara), una forma *alternativa* de entender el desarrollo presuntamente emanada de las cosmovisiones indígenas que habría de orientar la acción del Estado, según las actuales constituciones de Ecuador y Bolivia, y la tozuda política real, basada en la mencionada intensificación de extractivismo. Ahí quedan, como muestra, las iniciativas gubernamentales de explotación de las reservas petroleras ecuatorianas ubicadas en el Parque Nacional Yasuní o el conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure) en la Amazonía boliviana. Ver Moore y Velásquez (2013) y Calla (2012), entre otros.

hecho de tener, a diferencia de Bolivia y Ecuador, la capital en la costa, con todo el peso de Lima en un proceso de construcción nacional que, arrastrando una serie de prejuicios anti-andinos desde el tiempo colonial, ha contrapuesto la modernidad encarnada en la cultura hispana y el mestizaje al tradicionalismo y el atraso de una visión arcaizante de las culturas andinas (Albó 2008).

Sobre la ausencia de grandes movilizaciones étnicas en el Perú contemporáneo, María Elena García y José Antonio Lucero (2008) matizan que otras formas de política indígena son perceptibles en una observación cercana, a ras de suelo. El privilegiar el análisis de grandes plataformas de alcance *nacional*, como en Ecuador y Bolivia, oscureció la presencia de procesos locales y regionales que han tenido una incidencia importante en la política indígena (otras formas, en definitiva, de activismo subalterno). Es el caso de las luchas en favor de las políticas de educación intercultural bilingüe (García 2005), la organización de *rondas campesinas* en tiempos de inestabilidad política (Starn 1999), la proliferación de plataformas anti-mineras a escala local-regional (Taylor 2011), o la visibilización mediática que tuvieron las rebeliones amazónicas de 2008 y 2009 contra el gobierno del entonces Presidente Alan García (Montoya 2009). Que esas luchas "no hayan llegado a unirse cohesivamente, no significa que los movimientos nacionales puedan ser simplemente etiquetados como casos de fracaso" (García y Lucero 2008: 338). De hecho, Carmen Salazar-Soler pone de manifiesto que, teniendo el término *indio* o *indígena* asociado un universo de connotaciones peyorativas — fruto de su identificación con los antiguos siervos de las haciendas y de su pasado como categoría racializada —, una organización como la CONACAMI[24], nacida en 1999 como plataforma de defensa de las comunidades rurales y urbanas amenazadas por las actividades mineras, dio un salto hacia la indianización de su discurso en 2003, en defensa de sus intereses. Pareciera que, en efecto, no siendo así en la auto identificación individual, "las comunidades campesinas han comprendido que hay que etnificarse para luchar", aprovechando la existencia de aliados transnacionales — el entramado de instituciones ambientalistas, por ejemplo — y de instrumentos

[24] Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería.

legales — tales como el Convenio 169 de la OIT[25] — que les proporcionan ventajas, en tanto pueblos indígenas en defensa de su territorio, "frente a un Estado que obstaculiza sus acciones" (2013: 79).

¿Más allá del proyectismo? Reflexiones finales

> A los teóricos decoloniales les fascinaron las oportunidades que se abrieron cuando subió al poder una serie de gobiernos autodenominados de izquierda en América Latina en la primera década del siglo xxi (...). Estos autores explicaron el giro político como resultado de las luchas de los movimientos indígenas y afrodescendientes y señalaron que las epistemologías de esos grupos fueron capaces de emerger en la política convencional latinoamericana. (...) [Sin embargo], cuando toman distancia de estos gobiernos porque se han vuelto más autoritarios y han priorizado la extracción de recursos naturales sobre los derechos indígenas, han sido insuficientemente autocríticos en cuanto a la complicidad con el proyecto represivo del Estado respecto a las comunidades indígenas.
>
> **CARMEN MARTÍNEZ NOVO (2018: 50)**

La inclusión de nociones alusivas a una manera *posneoliberal* de entender el Buen Vivir alejadas del *homo aeconomicus* y emanadas — se decía — de cosmovisiones subalternas en las constituciones de Ecuador y Bolivia (nota 22), entusiasmó a algunos autores decoloniales (posestructuralistas, si se prefiere) que vieron ahí, y Carmen Martínez lo señala adecuadamente, un cambio de era en toda regla (Escobar 2010). Lo poco alternativo (en el sentido radical del término) de las subsiguientes políticas económicas, sin embargo, pone de manifiesto que, en todo caso, más que frente al manido *socialismo del siglo xxi* asistimos a versiones posmodernas del nacional-desarrollismo de corte estatalista, con sus prácticas modestamente redistributivas, pero de escasa vocación reformista *a fondo*: no ha habido una reformulación cabal del tema de la reforma agraria, por ejemplo, y sí, sin embargo, una vuelta a patrones ventrílocuos en lo que a la

[25] Ratificado por la mayor parte de los países de la región, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo reconoce, entre otros, el derecho a la consulta de los pueblos indígenas afectados por actividades extractivas en sus territorios.

intermediación con los hibridados mundos indígenas se refiere. Al menos así fue durante los mandatos de Rafael Correa en Ecuador, y seguramente menos acusado en la Bolivia del tándem Morales-García Linera, pese a los discursos sobre el nuevo Estado indígena emanados desde arriba a que alude Canessa (2018). La Revolución Ciudadana ecuatoriana ilustra bien cómo se puede volver, después del paréntesis de la interlocución directa de la intelectualidad étnica en el tiempo del Estado mínimo neoliberal, a una reformulación de viejos esquemas de ventriloquía en los que tecnócratas del correísmo hablaban *en nombre de* pueblos y nacionalidades, se apropiaban de eslóganes supuestamente *ancestrales* (y el del *Sumak Kawsay* es su máxima expresión) al tiempo que ocupaban los espacios de autonomía y representación real por ellos conquistados tras décadas de movilizaciones y protestas (Martínez Novo 2018)[26].

La cuestión de fondo, empero, estriba en que tanto antes como ahora, en los modelos cepalinos, en la era del multiculturalismo neoliberal o de la mano de las experiencias *posneoliberales*, la inversión en desarrollo convencional (proyectos de intervención orientados, en el mejor de los casos, a mejorar las vías de inserción de determinados sectores subalternos a los requerimientos del capitalismo del momento) ha jugado un rol, parafraseando a Ferguson (1990), de *Anti-Politics Machine*, en el sentido de despolitizar, disciplinar y ubicar en el campo de lo *políticamente correcto* el potencial contestatario de sus formas de organización y acción colectiva[27]. Parece difícil, en este escenario, trascender el corsé que la maquinaria desarrollista ha entretejido en los imaginarios de los actores sociales hasta el punto de hacer perder de vista que el proyectismo parece haber devenido, por activa o por pasiva, la finalidad última de la acción política y de la mayor parte de las demandas sobre ésta.

[26] El de la mediación ventrílocua es un tema bien complejo. Incluso el del mediático subcomandante Marcos, en Chiapas, es un ejemplo conspicuo de ventriloquía política en la medida en que, de hecho, nunca dejó de ser un no-indígena que hablaba en nombre de los indígenas chiapanecos. Ver Pitarch (2004).

[27] Por volver al caso de Chiapas, me resultó particularmente impactante, en 2013, la constatación sobre el terreno de la cantidad de proyectos de desarrollo impulsados desde el gobierno del Estado sobre comunidades indígenas con la intención, por cierto muy exitosa, de ir erosionando las bases sociales del zapatismo recluido en sus *caracoles*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, G. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

ALBÓ, X. Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies. In Sieder, R., (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave, 2002. p. 74-102.

ALBÓ, X. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA, 2008.

ASSIES, W. Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización", In: MARTÍ I PUIG, S. (ed.). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo xxi*. Barcelona: CIDOB, 2007. p 227-245.

BÁEZ, S.; BRETÓN, V. El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la Sierra. *Ecuador Debate*, n. 69, p. 19-36, 2006.

BARROSO, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Río de Janeiro: E-Papers, 2009.

BARSKY, O. *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1988.

BEBBINGNTON, A. Donor–NGO Relations and Representations of Livelihood in Nongovernmental Aid Chains". *World Development*, vol. 33, n. 6, p. 937–950, 2005.

BECKER, M. *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*: Quito: FLACSO, 2015.

BESTARD, J.; CONTRERAS, J. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova, 1987.

BOCCARA, G.; BOLADOS, P. ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, v. LXX, n. 250, p. 651-690, 2010.

BOTTAZZI, P.; RIST, S. Changing Land Rights Means, Changing Society: The Sociopolitical Effects of Agrarian Reforms under the Government of Evo Morales. *Journal of Agrarian Change*, v. 12, n. 4, p. 528-551, 2012.

BRABAZON, H.; WEBBER, J.R. Evo Morales and the MST in Bolivia: Continuities and Discontinuities in Agrarian Reform. *Journal of Agrarian Change*, vol. 14, n. 3, p. 435-465, 2014.

BRETÓN, V. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO, 2001.

BRETÓN, V. Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n. 73, p. 43-63, 2002.

BRETÓN, V. *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2005.

BRETÓN, V. From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador. *Journal of Agrarian Change*, v. 8, n. 4, p. 583-617, 2008.

BRETÓN, V. *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO / Abya-Yala, 2012.

BRETÓN, V. Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n. 95, p. 71-95, 2013.

BRETÓN, V. La politización de la etnicidad en la región andina: Apuntes sobre un debate inconcluso. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n. 99, p. 41-51, 2015.

CALLA, R. TIPNIS y Amazonia: Contradicciones en la agenda ecológica de Bolivia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n. 91, p. 77-83, 2012.

CANESSA, A. Conflict, Claim and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia. *Critique of Anthropology*, v. 34, n 2, p. 151-71, 2014.

CANESSA, A. Hobbes' Border Guards or Evo's Originary Citizens? Indigenous People and the Sovereign State in Bolivia. *New Diversities*, v. 19, n. 2, p. 69 — 84, 2018.

CASTELNUEOVO, N. Guerreros y luchas por el territorio indígena: memorias de mujeres indígenas del noroeste argentino. *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, v. 4, n. 8, p. 108-131, 2017.

DÁVALOS, P. (ed.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DEGREGORI, C.V. Ethnicity and Democratic Governability in Latin America: Reflections from Two Central Andean Countries. In AGUERO, F.; STARK, J. (eds.). *Faultlines of Democracy in Post-Transition Latin America*. Miami: North-South Center Press, 1998. p. 203-234.

DEGREGORI, C.V. Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". In DEGREGORI, C.I. (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios peruanos, 2000. p. 20-73.

DEL ÁLAMO, O. Movimientos indígenas en países centro-andinos: el porqué de la anomalía peruana. In PRATS, J. (ed.). *A los príncipes republicanos: gobernanza y desarrollo desde el republicanismo cívico*. Madrid: Ministerio de Administraciones Públicas, 2006. p. 559-568.

DE LA CADENA, M. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

DE VRIES, P. Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad. In BRETÓN, V. (ed.). *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria, 2010. p. 87-126.

DÍAZ-POLANCO, H. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo xxi, 2006.

DIETZ, G. From *Indigenismo* to *Zapatismo*: The Struggle for an Multi-ethnic Mexican Society. In POSTERO, N.G.; ZAMOSC, L. (eds.). *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Portland: Sussex Academic Press, 2004. p. 32-80.

ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998.

ESCOBAR, A, América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? In: BRETÓN, V. (ed.) *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria, 2010. p. 33-85.

ESPINOSA DE RIVERO, O. Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, n. 32, p. 87-113, 2014.

FAVRE, H. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FERGUSON, J. *The Anti-politics Machine. Development, Depolarization and Bureaucratic Power in Lesotho* .Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FOSTER, G. *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1962].

GARCÍA, M.E. *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

GARCÍA, M.E.; Lucero, j.a. Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo. In DE LA CADENA, M. (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Popayán: Editorial Envión, 2008, p. 319-346.

GASCÓN, J. *El turismo en la cooperación internacional. De las brigadas internacionalistas al turismo solidario*. Barcelona: Icaria, 2009.

GERMANI, G. *The Sociology of Modernization: Studies on its Historical Aspects with Special Regard to the Latin American Case*. New Brunswick: Transaction Books, 1981.

GIRALDI, G. Los pueblos indígenas y negros nuevos sujetos históricos: su aporte a la búsqueda de una alternativa de civilización. *Revista de la Casa de las Américas*, n. 243, p. 9-24, 2006.

GIRAUDO, L.; MARTÍN-SÁNCHEZ, J. (eds.) *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

GUERRERO, A. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO Ecuador, 2010.

HALE, Ch. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, n. 34, p. 485-524, 2002.

HALE, Ch. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the *Indio Permitido*". *NACLA Report on the Americas*, v. 38, n. 2, p. 16-22, 2004.

HALL, G.; PATRINOS, H.A. (eds.) *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America.* Basingtoke: Palgrave Macmillan, 2006.

HOSELITZ, B.F. *Sociological Aspects of Economic Growth*. Chicago: Free Press, 1960.

KAY, C. teorías latinoamericanas del desarrollo. *Nueva Sociedad*, n. 113, p. 101-113, 1991.

LANDER, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

LANGER, E.D. Introduction. In LANGER, E.D.; MUÑOZ, E. (eds.). *Contemporary Indigenous Movements in Latin America.* Wilmington: Scholarly Resources, 2003. p. xi-xxix.

LEMBKE, M. *In the Land of Oligarchs: Ethno-Politics and Struggle for Social Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador*. Tesis Doctoral, Estocolmo: Stockholm University, 2006.

LENTZ, C. *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana.* Quito: Abya-Yala, 1997.

MARTÍNEZ NOVO, C. *WhoDefinesIndigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico.* New Brunswick: Rutgers University Press, 2006.

MARTÍNEZ NOVO, C. Managing Diversity in Postneoliberal Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 19, n. 1, p. 103–125, 2014.

MARTÍNEZ NOVO, C. Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa. *Alteridades*, v. 28, n. 55, p. 49-60, 2018.

MARTÍNEZ SASTRE, J. *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Abya-Yala, 2015.

MONTOYA, R. *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: Sur, 1998.

MONTOYA, R. *Con los rostros pintados: tercera rebelión amazónica en Perú, agosto 2008 — junio2009*, http://www.servindi.org/pdf/Montoya_RostrosPintados.pdf, 2009.

MOORE, J.; VELÁSQUEZ, T. La soberanía hipotecada: los movimientos antimineros, el Estado y las empresas mineras multinacionales bajo el 'Socialismo del siglo xxi" de Correa. In BEBBINGTON, A. (ed.), *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina.* Lima: IEP / CEPES / Grupo Propuesta Ciudadana, 2013. p. 185-217.

NASH, J.C. *Visiones mayas. El problema de la autonomía en la era de la globalización.* Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

OSPINA, P; LALANDER, R. Razones de un distanciamiento político: el Movimiento Indígena ecuatoriano y la Revolución Ciudadana. *OSAL*, v. xiii, n. 32, p. 117-134, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, J (ed.) *Hacia uma Antropología del Indigenismo.* Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

PALLARES, A. *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.

PETRAS, J.; VELTMETER, H. The Peasantry and the State in Latin America: A Troubled Past, an Uncertain Future. In BRASS, T., (ed.). *Latin American Peasants.* Londres: Frank Cass, 2003. p. 41-82.

PICAS, J. *El papel de las Organizaciones No Gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación.* Tesis Doctoral, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2001.

PITARCH, P. The Zapatistas and the Art of Ventriloquism, *Journal of Human Rights*, v. 3, n. 3, p. 291-312, 2004.

PLATT, T. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

POSTERO, N.G. *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

POSTERO, N.G. The Struggle to Create a Radical Democracy in Bolivia. *Latin American Research Review*, v. 45, Special Issue, p. 59-78.

PRAKASH, G. Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History*, v. 32, n. 2, p. 383-408, 1990.

QUIJANO, A. El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, n. 2, p. 73-91, 2000.

RADCLIFFE, S. Tejiendo redes: organizaciones y capital social en pueblos indígenas. In: MARTÍ, S. (ed.). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo xxi.* Barcelona: CIDOB, 2007. p. 31-56.

RAMOS, A. The Hyperreal Indian. *Série Antropologica*, n. 135, Brasília: Universidade de Brasília, 1992. p. 1-27.

REDFIELD, R. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 1960.

RIST, G. *El desarrollo: historia de una creencia occidental.* Madrid: Los Libros de la Catarata, 2002.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010), *Oprimidos pro no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

ROGERS, E.M.; SVENNING, L. *La modernización entre los campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979 [1969].

SALAZAR-SOLER, C. ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, En línea, 2013. URL: http://journals.openedition.org/nuevomundo/66106.

SHEANAN, J. El comercio exterior, la industrialización y el desarrollo económico. In Sheanan, J. *Modelos de desarrollo en América Latina. Pobreza, represión y estrategia económica.* México: Alianza Editorial Mexicana, 1990. p. 104-135

SOUZA LIMA, A. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, A. Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notes a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales. *Desacatos* n. 33, p. 53-66, 2010.

STARN, O. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press, 1999.

STAVENHAGEN, R. Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización. In GUTIÉRREZ, D; BALSLEV, H. (eds.). *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad.* México: Siglo xxi / El Colegio de Sonora, 2008. p. 381-395.

TAYLOR, L. Environmentalism and Social Protest: The Contemporary Anti-mining Mobilization in the Province of San Marcos and the Condebamba Valley, Peru. *Journal of Agrarian Change*, v. 11, n. 3, p. 420–439, 2011.

TOLEDO, V. Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras de la globalización? In DÁVALOS, P. (ed.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 67-102.

TUAZA, L.A. Cansancio organizativo. In MARTÍNEZ NOVO, C. (ed.). *Repensando los movimientos indígenas.* Quito: FLACSO, 2009. p. 123.143.

TUAZA, L.A. *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana: la crisis de movimiento indígena ecuatoriano.* Quito: FLACSO, 2011.

ULLOA, A. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

URIOSTE, M. Bolivia. La Reforma Agraria abandonada. Los valles y el altiplano. *Debate Agrario,* n. 37, p. 161-182, 2004.

VASCONCELOS, J. *La raza cósmica.* México: Editorial Porrúa, 2010 [1925].

VELTMEYER, H. New Social Movements in Latin America: The Dynamics of Class and Identity. *The Journal of Peasant Studies*, v. 25, n. 1, p. 139-169, 1997.

VERGARA-CAMUS, L. *Land and Freedom. The MST, The Zapatistas and peasant Alternatives to Neoliberalism.* Londres: Zed Books, 2014.

VIOLA, A. *"¡Viva la coca, mueran los gringos!" Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

WARMAN, A.; nolasco, m.; bonfil, g.; olivera, m.; valencia, e. *De eso que llaman antropología mexicana.* México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

YASHAR, D.J. *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press, 2005.

ZAMOSC, L. Agrarian Protest and the Indian Movement in Highland Ecuador. *Latin American Research Review*, v. 21, n. 3, p. 37-69, 1994.

ZAMOSC, L. The Indian Movement in Ecuador. From Politics of Influence to Politics of Power. In POSTERO, N.G.; ZAMOSC, L., (eds.). *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Portland: Sussex Academic Press, 2004. p. 131-157.

Povos indígenas como sujeitos da cooperação internacional: a construção da agenda alemã a partir do caso brasileiro

RENATA CURCIO VALENTE[1]

No ano de 2018, recebi um e-mail de um desconhecido, interessado em conversar sobre o tema de minha tese, a atuação da cooperação alemã no Brasil (Valente, 2007). Surpresa com o contato, reconheci seu nome de documentos que havia pesquisado nos arquivos da Agência Brasileira de Cooperação, em Brasília, a muitos anos atrás.[2] Antigo funcionário da agência de cooperação técnica alemã, conhecida pela sigla de GTZ (*Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit*), atualmente GIZ[3], encontrava-se aposentado, vivendo em Portugal e, portanto, mais confortável para falar certos temas da cooperação com liberdade. Seu nome me veio rapidamente à memória, pois ele era o primeiro alemão contratado para o primeiro projeto da "cooperação alemã" voltado para povos indígenas no Brasil, o Projeto Integrado para Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, mais conhecido por PPTAL.

Logo após o primeiro ano do início ao projeto, o ex-perito, denominação que se dava ao funcionário das agências alemãs que coordenam projetos, voltou para a Alemanha. Sua participação, segundo ele, se deu

[1] Como pesquisadora e servidora concursada da Fundação Nacional do Índio desde 2004, no Museu do Índio desde 2007, acompanho as políticas para povos indígenas executadas junto à Funai, sem estar diretamente envolvida em suas negociações ou nos seus grupos de trabalho.

[2] Este trabalho parte de uma experiência acumulada durante a pesquisa etnográfica para o doutoramento em antropologia social, realizada entre 2002 e 2007, voltada a refletir sobre as práticas administrativas adotadas por uma agência governamental alemã de abrangência global, a GTZ (*Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit*), no Brasil, nos anos 90, e todo o aparato institucional e político do governo alemão que lhe dá suporte, centrado na figura institucional do Ministério.

[3] Em um processo de redefinição da cooperação alemã, em janeiro de 2011 foi criada a GIZ (*Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit*), com a fusão de três organizações da cooperação alemã: a GTZ, a Sociedade para Formação e Desenvolvimento (DED) e o Inwent.

sem que ele tivesse qualquer experiência de trabalho com povos indígenas, nem tampouco para coordenar um projeto de cooperação da abrangência do PPTAL. Era apenas um psicólogo alemão que havia trabalhado no Maranhão, tendo, portanto, algum conhecimento do país (talvez da Amazônia), além de falar a língua portuguesa, por motivos familiares (sua esposa é portuguesa). A despeito da agência afirmar-se como um órgão exclusivamente técnico, que não se envolvia em assuntos políticos dos países onde trabalhava, para ele sua participação teve uma finalidade muito precisa: manejar uma "batata politicamente quente", como argumentou por telefone.[4]

Nossa conversa foi breve, mas me permitiu compreender claramente a distância entre os "discursos" oficiais e as práticas cotidianas. Mostrou que a "representação oficial" das agências, em seus discursos, não correspondem aos eventos que efetivamente se passam no nível das atividades dos funcionários em campo e nas instituições, ao nível dos procedimentos burocráticos, comprometidos que estão com situações muito particulares no cotidiano.

A ideia de um projeto que envolvia governos estrangeiros no processo de demarcação de terras indígenas, como o PPTAL, era uma novidade no cenário político nacional brasileiro. Representava um desafio e, em certa medida, um enfrentamento às fortes tendências conservadoras contrárias a este movimento de crescente participação da sociedade civil no cenário político nacional, articuladoa parceiros internacionais e organismos multilaterais com a abertura democrática. Na verdade, a inclusão dos povos indígenas como sujeitos de políticas internacionais também era uma novidade para as próprias agências internacionais de desenvolvimento, particularmente para as agências alemãs de cooperação governamental.

O PPTAL fazia parte do Programa Piloto para Florestas Tropicais do Brasil, o PPG-7, um programa multilateral que envolveu as economias centrais em um esforço coletivo (e internacional) para o controle do desmatamento

[4] Conhecido pela função de "perito", este alemão encontra-se atualmente aposentado e vivendo no país de sua esposa, Portugal. Disse que seu contato foi motivado por querer relembrar momentos interessantes de sua vida profissional.

e proteção das florestas tropicais, particularmente a Amazônia.[5] O fato é que este projeto antecipou uma tendência que viria a se firmar no cenário internacional, de consolidação de iniciativas e parcerias internacionais em políticas governamentais para povos indígenas. Este arranjo entre atores de governos locais e estrangeiros como parceiros em políticas para povos indígenas passou a ser uma realidade em todo o mundo, com toda a complexidade, paradoxos, assimetrias e novos arranjos políticos que pode apresentar. No Brasil, ele vem romper com uma certa tradição na política indigenista de considerar as políticas para povos indígenas como assunto doméstico, parte das obrigações dos Estados Nacionais.

Articulações e parcerias com organismos internacionais tiveram importância decisiva em momentos cruciais da história em vários países como alternativas decisivas para a adoção de políticas de defesa dos direitos indígenas, sobretudo territoriais. Intervenções de organismos internacionais muitas vezes decorrem da constatação de que dificuldades na relação entre Estados Nacionais e povos indígenas estão na origem de inúmeros conflitos domésticos que ganham expressão internacional. No Brasil, a presença de um órgão indigenista desde 1910 nem sempre garantiu a defesa das condições de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas.[6] A expectativa de que a Fundação Nacional do Índio (Funai)[7] atuasse sempre sempre em defesa dos direitos indígenas nem sempre se cumpriu. Ainda que adotando a "doutrina de proteção fraternal" (Oliveira, 1995),

---

[5] Decidido em uma reunião em 1990, em Houston, o PPG-7 tinha como justificativa oficial o argumento de "responsabilidade global" sobre o clima mundial, considerando a possibilidade de uma atuação multilateral para proteção das florestas tropicais.

[6] Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), posteriormente apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fazia parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Maic). Como argumenta Souza Lima (1992), foi o "primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre povos indígenas e demais aparelhos de poder". Em 1967, foi extinto e suas atribuições foram assumidas pela Fundação Nacional do Índio (Funai).

[7] A Fundação Nacional do Índio, a partir de 1967, assume as atribuições de elaborar e executar as políticas de assistência aos povos indígenas, por meio da "doutrina de proteção fraternal", antes executadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910 por Marechal Cândido Rondon. Com um histórico de vínculos com setores militares, no entanto, a Funai, como o próprio SPI em seu tempo, atenderam a interesses nacionalistas de integração nacional e desenvolvimento associado e expansão da fronteira agrícola para o "oeste" e para a região amazônica, afetando diretamente os territórios e culturas dos povos indígenas, bem como políticas de integração dos povos indígenas à sociedade nacional (Souza Lima, 1995).

o Estado brasileiro muitas vezes se posicionou contrariamente aos interesses indígenas, para favorecer a promoção de políticas de crescimento e de modernização econômica. Em muitas ocasiões de claro desrespeito aos direitos de povos indígenas, as parcerias e articulações com representantes internacionais e com organizações de apoio a direitos humanos e meio ambiente foram decisivas para denunciar os abusos e viabilizar recursos e meios para políticas mais justas e que garantissem a defesa dos povos indígenas. O campo internacional tem colaborado, sobretudo nos últimos 20 anos, para o avanço no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, tanto por meio do contínuo desenvolvimento das normas do direito internacional como também pelas diversas iniciativas de organismos e agências internacionais. A realização de grandes eventos internacionais contribuíram muito para o avanço de normas internacionais relativas aos povos indígenas, como a Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais OIT 169 (1989), a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos (1993) e a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992). Os documentos resultantes destes debates estabeleceram as bases sobre as quais as normas e políticas para povos indígenas se estruturaram.

Tomando por referência estudos antropológicos mais recentes que abordam o conjunto de manifestações definidas sob o rótulo de "cooperação internacional" — processos sociais, regimes discursivos e performances —, este trabalho se propõe a estudar o processo de globalização das políticas para povos indígenas, com a crescente participação de organismos multilaterais, organizações não governamentais internacionais e agências internacionais, sendo o processo de construção da agenda alemã de cooperação para povos indígenas o foco central deste trabalho. Nosso objetivo é ainda analisar como a atuação alemã em projetos para os povos indígenas da região amazônica no Brasil teve repercussão neste processo. Neste sentido, a presente pesquisa se baseou sobretudo em documentos arquivísticos, documentos institucionais e entrevistas, de forma a analisar as transformações históricas na agenda da cooperação internacional para refletir sobre a inclusão dos povos indígenas como sujeitos da política de cooperação alemã.

Buscando dar visibilidade a este processo e explorar como processos "globais" efetivamente se expressam em um local, abordaremos uma experiência da cooperação alemã com povos indígenas no Brasil, a partir da negociação de um projeto entre o governo alemão e a Fundação Nacional

do Índio (Funai). A abordagem sobre um projeto joga luz em uma outra dimensão do mesmo processo, o "contraponto" desta experiência, mudando a escala de representação de uma mesma dinâmica em curso, variando o enfoque entre o global e o local.

Os desafios que temos na análise deste assunto estão relacionados às próprias dificuldades de uma análise antropológica do Estado, sobretudo de desnaturalizar concepções do senso comum sobre o Estado (Abrams, 1977). Soma-se a isso o fato de se lidar com um campo marcado por diferentes escalas (Revel, 1998), em que múltiplos atores desempenham a função de Estado, onde fronteiras nacionais, conceituais e institucionais são porosas ou embaçadas, sobretudo em processos envolvendo a miríade do "desenvolvimento" em contextos de globalização.

A definição de agendas se dá em um campo político de disputas e negociação entre diferentes atores e redes de atores — locais, regionais, nacionais e internacionais —, entendendo poder enquanto uma força positiva, que tem sua dimensão criadora e instituinte. Como argumenta Foucault (2012), "*o que faz com o que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia e produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso*". Assim, entendemos a "agenda da cooperação" enquanto um **enunciado discursivo**, que tem efeitos de poder em dimensões políticas múltiplas e em diferentes Estados, e que se efetivam por meio de **práticas cotidianas administrativas e burocráticas**, executadas por técnicos e agentes públicos. Caracterizam-se como *tecnologias políticas*, como define Foucault, que são formas de disciplinamento administrativo e social (de um Estado) acionados (sobre outros Estados) por meio de mecanismos pedagógicos cotidianos, pouco percebidos como mecanismos de poder (Valente, 2010). Considerando a complexidade do histórico das relações coloniais entre Estado e povos indígenas no Brasil, este trabalho busca dimensionar os diferentes processos — mecanismos e tecnologias de poder —, que estão em negociação (nas diferentes escalas) e que contribuem para a definição de políticas para povos indígenas, partindo do contexto brasileiro.[8]

[8] O Brasil é um país pluricultural, com uma ampla diversidade étnica, com mais de 300 povos indígenas, falantes de mais de 180 línguas indígenas, e com uma população indígena de cerca de 800 mil indivíduos.

Entendemos ainda, por outro lado, que as parcerias estabelecidas por meio de projetos e programas de cooperação atuam como uma via de mão dupla, articulando fluxos de pessoas, de conhecimentos e de recursos em várias direções, permitindo processos de aprendizado mútuos entre os atores envolvidos. Assim, do mesmo modo que os atores e as instituições locais são afetados pela atuação de atores internacionais, também as agências internacionais de cooperação são influenciadas e modificadas por meio das experiências locais, seja pelos agentes governamentais ou diretamente pelas populações indígenas. Nossa hipótese é que as agências alemãs desenvolveram uma expertise a partir de várias experiências em trabalhos desenvolvidos por meio de projetos de cooperação em parceria com órgãos de governos locais e diretamente com os povos indígenas, em atividades que são definidas como "participativas". Assim, as experiências acumuladas ao longo de décadas de atuação na América Latina, na Ásia e em África são internalizadas pelos funcionários das agências alemãs — técnicos, gestores, consultores que atuam em projetos de cooperação técnica diretamente em campo — e repassadas por meio de novos projetos em novas regiões. E é a partir destas experiências e do diálogo com as instâncias locais que as agendas vão sendo elaboradas e reformuladas, ainda que não se afirme e não se divulgue para estas instâncias locais os aprendizados recebidos. Tendo em vista um processo de maior transparência e participação social nos instrumentos de gestão pública em todo o mundo, tem-se buscado esclarecer como operam as agências internacionais nas administrações locais, propósito para o qual esperamos aqui contribuir.

A Alemanha no mundo da cooperação

Nas últimas três décadas, o panorama das políticas e atividades chamadas de "cooperação" com os povos indígenas mudou significativamente, na medida em que conquistou espaço político em fóruns e agendas políticas nacionais e internacionais, um novo campo que articula redes de atores a temas como desenvolvimento, meio ambiente, direitos humanos e patrimônio cultural.

Questões relacionadas aos chamados povos tribais ou povos originários, ou à definição mais ampla de povos indígenas, passaram a fazer parte das agendas de organismos multilaterais, como a Organização das Nações Unidas[9] e o Banco Mundial[10], instituições multilaterais mais influentes no mundo do desenvolvimento, garantindo progressivamente a consolidação dos povos indígenas como sujeitos sociais e políticos no cenário da cooperação internacional.

As agências bilaterais de governos estrangeiros seguem esta tendência. Sobretudo a partir dos anos 1990[11], vêm atuando em programas e projetos bilaterais de cooperação para populações indígenas, em atividades que vão desde a geração de renda, a capacitação e fortalecimento institucional de organizações indígenas, até a demarcação e gestão de terras indígenas, sobretudo em países da América Latina.

As atividades de *cooperação internacional para o desenvolvimento* devem ser compreendidas como parte do processo histórico de formação dos Estados Nacionais (Elias, 2006). Trata-se, historicamente, de uma formação que se estrutura e se organiza juntamente com o estabelecimento da ideia de "desenvolvimento" no capitalismo tardio, com a sistematização dessas práticas no pós-guerra. Elas se difundiram entre os países centrais como expressão da expansão de suas próprias relações de poder, por meio de discursos e práticas de gestão sobre outro(s) território(s), como "um conjunto de práticas administrativas produzidas para serem executadas em outros Estados e territórios e orientadas para populações estrangeiras" (Valente, 2010, p. 59). Neste sentido, a compreensão dos processos em jogo passa por uma abordagem histórica, pois como argumenta Steinmetz:

---

[9] Mecanismo de especialistas em Assuntos Indígenas da ONU https://www.ohchr.org/EN/Issues/IPeoples/EMRIP/Pages/EMRIPIndex.aspx; Conferência Mundial de Povos Indígenas realizada em 2014 pela ONU http://wcip2014.org/; Resolução das Nações Unidas para Povos indígenas https://undocs.org/en/A/RES/61/295.

[10] https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples . Ver ainda Escobar (1995).

[11] Agências governamentais de cooperação, como Dfid (Inglaterra), GIZ (Alemanha), Norad (Noruega), para citar apenas algumas, desenvolvem importantes programas para povos indígenas na América Latina e no Brasil, alguns desde os anos 1960.

> the study of state formation is inherently historical, because it focuses on the creation of durable states and the transformations of basic structural features of these states. (...) But states are never "formed" once and for all. It is more fruitful to view state-formation as an ongoing process of structural change and not as a one-time event. Structural features of states involve the entire set of rules and institutions that are involved in making and implementing policies. (Steinmetz, 1999 p. 8-9)

No caso da Alemanha, o seu rápido processo histórico de reconstrução econômica, beneficiado ele mesmo por políticas de cooperação[12], garantiu que em menos de uma década após o fim da II Guerra Mundial o país tivesse condições para articular ações multilaterais e bilaterais para outros países, do chamado "terceiro mundo". A Alemanha entrou no cenário das políticas de cooperação para o desenvolvimento, primeiramente, como receptor de recursos por meio do Banco de Crédito para Reconstrução, o KfW (*Kreditanstalt für Wiederaufbau*)[13], passando a disputar este "mercado da cooperação para o desenvolvimento" como fornecedor de recursos financeiros, técnicos e tecnológicos a outros países em menos de uma década. Em 1962, a criação do Ministério para Cooperação e Desenvolvimento da Alemanha (*Bundesministerium folvimento da Alemanha (eração para o desenvolvime*), o BMZ, fica oficializada a política estatal de "*cooperação para o desenvolvimento*" na Alemanha.

> "... a Alemanha é o único país que tem um ministério de cooperação internacional, criado em 1962. [...] porque até o nosso desenvolvimento, o milagre alemão, sem a ajuda do Plano Marshall, o nosso milagre econômico não teria sido possível. [...] então, no momento em que a Alemanha estava em condição de oferecer ajuda a outros países, no mesmo momento se criou o ministério. Um pouco também para mostrar nossa dedicação a esse tema. [14]

[12] A criação de um ministério da cooperação, bem como o banco de reconstrução, fez parte da estruturação de um quadro institucional para dar conta do recebimento de iniciativas para reconstrução alemã no imediato pós-guerra.

[13] O KfW foi a primeira instituição criada como parte desta política

[14] R.W., em entrevista na Embaixada da Alemanha em Brasília, em 26/09/2003.

O BMZ é a instituição que formula as diretrizes oficiais da política de cooperação alemã para o desenvolvimento, sendo também responsável pelas tarefas de planejamento, coordenação, financiamento e negociação dos programas e projetos a serem desenvolvidos. Os recursos orçamentários arrecadados são distribuídos para execução das políticas por diferentes instituições a ele ligadas, sendo as duas principais o banco alemão estatal de desenvolvimento, KfW, e a agência de cooperação internacional, antes chamada agência de cooperação técnica (GTZ), agora, de cooperação internacional (GIZ) para finalidades nas áreas social, econômica, tecnológica, educacional, acadêmica e cultural.

A "política de cooperação para o desenvolvimento" tem enorme importância como instrumento diplomático para a Alemanha, como um componente essencial das relações exteriores para promover a economia e a cultura alemã no mundo, um meio de difundir para o mundo uma imagem renovada do país (GTZ, s/d, p. 2). Como argumenta uma funcionária alemã[15]:

> *A Alemanha foi muito beneficiada pelo Plano Marshall, então, ela se recuperou logo muito rapidamente; sentiu a necessidade dessa ajuda, que ela prestaria a outros países, até um pouco como certa forma de purgar sua consciência por tudo o que aconteceu na guerra. Não que todos tivessem o espírito, o mesmo espírito nazista.*

Há estreita relação entre a consolidação das práticas de cooperação internacional estatal com a lógica da guerra, sobretudo da administração pública durante a guerra e da administração de outros territórios no pós-guerra. Atividades de cooperação humanitária, ajuda ao desenvolvimento ou assistência internacional (*aid, charity, assistance*), associadas a situações de catástrofes e guerras, acabaram consolidando práticas que se institucionalizaram e se tornaram parte da estrutura burocrática dos Estados Nacionais após do fim da II Guerra no campo do "desenvolvimento", reforçando durante a Guerra Fria vínculos que tinham origens em relações coloniais, fazendo-se agora o uso de outros mecanismos de poder que não exatamente a força.

[15] W.M., em entrevista em SP, janeiro de 2007.

O debate em torno do conceito de desenvolvimento entrou na pauta de vários organismos internacionais, assumindo uma proporção importante para a definição de orientações políticas nacionais, não no sentido histórico do termo, mas como uma orientação moral, de caráter a-histórico, uma missão contra a pobreza, pela promoção da paz e da garantia do futuro da humanidade, como argumenta James Ferguson:

> *It is clear in reading scholarly literature on development that the word "development" is used to refer to at least two quite different things — on the one hand, is used to mean the process of transition toward a modern capitalist industrial economy. The second meaning much in vogue from the mid 70`s onward defines itself in terms of quality of life, standards of living and refers to the reduction or amelioration of poverty and material want. The directionality implied in the word development is in this usage no longer historical but moral. Development is no longer a movement in history but an activity, a social program, a war on poverty on a global scale.* (Ferguson, 1990, p. 15)

As assimetrias e as contradições associadas a determinadas práticas da "cooperação para o desenvolvimento" foram evidenciadas por meio de contribuições na linha do pós-colonialismo e de trabalhos críticos ao desenvolvimento[16], sobretudo a partir da década de 1990. Estes trabalhos foram determinantes para dar visibilidade a aspectos paradoxais da "cooperação internacional" e acesso a informações para avaliação e controle, tanto por parte dos contribuintes alemães como das populações "beneficiadas". Entre outros fatores, sobretudo na Alemanha, a avaliação dos cidadãos em relação aos usos dos recursos públicos, como contribuintes, é um poderoso elemento para influenciar na definição das agendas públicas, como nas diretrizes das políticas da cooperação para o desenvolvimento no mundo.

Muitas das críticas se deram no sentido da pouca visibilidade em relação às diretrizes das políticas e em relação à transparência quanto aos seus

[16] Exemplos: Ferguson, J. *The Anti-politics Machine: 'development', depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. 320 pp. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. Escobar, A. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

resultados e impactos nas instâncias locais. No caso alemão, os materiais disponíveis para acesso às orientações políticas de cooperação da Alemanha não eram facilmente encontrados até muito recentemente. A partir de meados dos anos 2000, o uso de redes sociais e sítios na internet tornaram-se comuns para divulgação mais ampla de informações a respeito da cooperação alemã. Até então, a divulgação se dava por meio de publicações das agências da cooperação alemã, como *folders* e revistas, que abordam, de modo superficial, os objetivos e as metodologias adotadas, por meio de textos sucintos e do uso de imagens com apelo idealista e romântico do trabalho em campo nos países "subdesenvolvidos". Muito raros são os livros que tratam da história da cooperação alemã, e quando há, não estão disponíveis para aquisição, mas apenas para o acesso por funcionários das instituições alemãs, quando estabelecidas relações de confiança. Da mesma forma, os estudos e avaliações dos projetos são compartilhados apenas entre os que dele participam. Até os anos 1990, grande parte deste material de avaliação dos projetos era produzido e publicado em alemão, com clara orientação para o público alemão, sobretudo das agências de cooperação alemãs, como parte do processo de reflexão, avaliação e aprendizado interno, e do trabalho de internalização das práticas institucionais para novas iniciativas.

Os materiais produzidos pelas agências alemãs são voltados para o seu próprio universo institucional ou nacional. Diferentemente das publicações de agências de cooperação multilateral, não têm a mesma orientação global. A Organização das Nações Unidas ou o Banco Mundial há anos divulgam amplamente os resultados de estudos produzidos por especialistas de seus quadros profissionais. Admitindo que a promoção de uma imagem positiva da Alemanha no cenário internacional tenha efeitos no favorecimento da rentabilidade das empresas nacionais e no estímulo de acordos e financiamentos privados, além dos públicos, os "gestores" da política de cooperação sabem que este é um campo onde as informações e os dados são elementos estratégicos ou "segredos de Estado" para a concorrência internacional em relação ao "mundo do desenvolvimento". Como bem argumenta Weber:

> (...) toda burocracia busca aumentar a superioridade dos que são profissionalmente informados, mantendo secretos seu conhecimento

> e intenções. A administração burocrática tende sempre a ser uma administração de "sessões" secretas: na medida em que pode, oculta seu conhecimento e ação da crítica. (Weber, 1963, p. 269)

Ainda que sejam compreensíveis tais aspectos do ponto de vista dos atores diretamente afetados por suas políticas, os países que recebem as ações de cooperação, podemos dizer que a postura de uma certa invisibilidade "institucionalizada" das agências alemãs, que se reflete na restrição em divulgar e compartilhar informações ou em divulgar em alemão é, no mínimo, pouco democrático em relação ao livre acesso pelos países parceiros nos projetos, que não são falantes da língua alemã.[17]

A socialização das diretrizes políticas adotadas, que orientam as políticas de cooperação das instituições alemãs no mundo, foi discreta e tardia. Ainda que o BMZ tenha sido criado em 1962, foi somente em 1986 que adaptou as diretrizes da "política alemã de cooperação para o desenvolvimento" para o cenário internacional, formulando assim as linhas de uma "política de cooperação para o desenvolvimento" acessível. Assim, a atuação das agências alemãs no mundo da cooperação se deu no silêncio e na discrição durante praticamente 20 anos, o que denota pouca preocupação em democratizar a informação sobre os princípios, meios e termos como trabalhava no mundo da "cooperação". Tratava-se de uma indefinição que colocava em situação desigual o acesso a informações e decisões para as instituições parceiras e para os grupos sociais participantes junto à sociedade dos países que recebiam recursos por meio de projetos e programas de cooperação com a Alemanha.

Por meio de um decreto do Conselho de Ministros, em março de 1986, foram publicadas as diretrizes da política de desenvolvimento. De sua parte, o BMZ apresentou um documento formal em que está expresso um enquadramento da política de desenvolvimento às condições internacionais, apresentando os motivos, objetivos e princípios básicos, aspectos prioritários, critérios, processos e instrumentos da cooperação para o desenvolvimento alemã (GTZ, 1997, p. 33).

Em outubro de 1996, o BMZ formulou nova proposta de política de cooperação para o desenvolvimento (Wolff; Kaiser, 1995, p. 13) em que a

[17] A respeito, ver Valente (2014).

ideia de um desenvolvimento global sustentável assume centralidade no discurso, voltado aos objetivos de "*garantir condições de desenvolvimento para as gerações futuras*". Além dos princípios gerais de combate à pobreza, foi dada maior ênfase à proteção do meio ambiente e preservação dos recursos naturais, sendo a questão climática um eixo de crescente importância nas agendas multilaterais e bilaterais, sobretudo na Alemanha (GTZ, 1997, p. 3). Além destes, medidas destinadas à educação e formação profissional passaram a constituir um eixo importante para criação das capacidades de sustentabilidade dos países parceiros, identificados com noções de corresponsabilidade e participação (idem, p. 33). A revisão da agenda expressa, assim, as manifestações de grupos políticos domésticos e tendências internacionais. Em 2000, a Conferência do Milênio promoveu o debate em torno de medidas a serem tomadas por países desenvolvidos em relação à pobreza mundial, e foram definidas oito metas, chamadas Metas do Milênio (*United Nations Millennium Development Goals*).[18] O BMZ assumiu estas prioridades, incorporando-as aos seus objetivos. É neste novo horizonte de orientações que emerge uma política mais sensível a temas como direitos humanos, meio ambiente, participação e transparência. Como expressão destas mudanças e sensibilidades, sobretudo a partir da compreensão a respeito da contribuição dos povos indígenas para a sustentabilidade das florestas e das questões climáticas globais, a questão indígena se consolida como um tema da agenda alemã, em uma nova perspectiva.

Povos Indígenas como sujeitos da cooperação internacional alemã: uma agenda em construção

A participação de atores internacionais em programas de cooperação para povos indígenas tem se mostrado um importante instrumento de apoio aos movimentos indígenas, ainda que complexa e muitas vezes

[18] As oito metas são: erradicação da pobreza e da fome; universalização da educação primária; promoção da igualdade entre gêneros; redução da mortalidade infantil; melhoria da saúde materna; combate à AIDS e outras doenças; promoção da sustentabilidade ambiental; criação de parcerias para o desenvolvimento.

insatisfatória, como argumentamos inicialmente (Martinez, 2013). Neste contexto, uma das tarefas mais difíceis está relacionada à própria definição de um marco conceitual e teórico para "povos indígenas" visando à sua caracterização como sujeito de programas de cooperação. Serge Gruzinski argumenta que é importante não reduzir o termo indígena ao seu sentido ameríndio. Vale pensar no sentido mais amplo, como sendo todo aquele grupo que tem como ponto em comum a reação às ofensivas comerciais e ao processo ocidental de dominação e colonização política e religiosa (Gruzinsky, 2007). É grande a diversidade de povos cuja relação com os Estados está intrinsecamente ligada a uma história colonial, uma abordagem assimilacionista dos Estados e uma resistência em reconhecer os povos indígenas enquanto grupos sociais culturalmente diferenciados. O avanço nas normas internacionais no reconhecimento dos direitos à autonomia e autodeterminação dos povos indígenas é muito recente. Resulta do avanço no campo internacional dos direitos humanos e no estabelecimento, por parte das Organizações das Nações Unidas, de critérios e parâmetros para unificar certos conceitos. Foi principalmente com a assinatura, em 1989, da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que se deu um passo determinante para a consolidação de um marco teórico e conceitual para povos indígenas no cenário internacional.[19] O Banco Mundial, por sua vez, somente em 1982 elaborou uma política para povos indígenas, voltada para povos sem contato com a sociedade nacional, relativamente isolados, com foco sobretudo na proteção de direitos territoriais de povos impactados por seus projetos. Em 1991, ampliou a abrangência de sua definição de povos indígenas para grupos que "mantenham identidades social e cultural distintas da sociedade nacional onde vivem, que tenham ligações

[19] A própria Convenção n° 107, até então considerada um marco histórico no processo de emancipação social dos povos indígenas, passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas, fato admitido pelo próprio Comitê de Peritos que, em 1986, considerou-a obsoleta e sua aplicação inconveniente no mundo moderno. Sensível a essas críticas e atento às rápidas transformações sociais do mundo atual, o Conselho de Administração incluiu uma proposta de revisão da Convenção n° 107 na pauta das Conferências Internacionais do Trabalho de 1988 e 1989, com vistas a garantir a preservação e sobrevivência dos sistemas de vida dos povos indígenas e tribais e sua ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que lhes dissessem respeito. A Convenção n° 169, sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989, revê a Convenção n° 107. Ela constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf.

com seus territórios ancestrais e que sejam vulneráveis no processo de desenvolvimento". A política operacional do Banco Mundial para povos indígenas (Operational Directive, OD 4.20) volta-se para a participação informada de povos indígenas na elaboração de Plano de Desenvolvimento dos Povos Indígenas relacionados a projetos do Banco Mundial que afetem suas terras, visando garantir benefícios sociais e econômicos culturalmente compatíveis.[20] A estruturação deste arcabouço legal no plano internacional garantiu referências para uma formulação pelo BMZ de uma nova política para povos indígenas.

As populações indígenas já faziam parte das atividades da cooperação alemã desde a década de 1960, mas não havia uma definição clara para o que se entendia exatamente como "povos indígenas" nas primeiras iniciativas. As atividades voltadas às populações indígenas se davam em função de serem consideradas as populações mais vulneráveis e carentes, excluídas portanto do "desenvolvimento", e não eram motivadas pelo critério de etnicidade. Os projetos orientavam-se principalmente para as áreas de desenvolvimento rural, o chamado "*desarrollo campesino*", com atividades agrícolas e de irrigação para a produção de alimentos. Muitos também eram os projetos para educação diferenciada, entre eles, educação básica, bilíngue ou indígena. Neste último caso, o projeto mais antigo foi implementado no Peru, ainda em 1970.

As demandas dos povos indígenas eram incorporadas a outras políticas sociais através de benefícios indiretos. Sua estruturação foi um processo lento, que se iniciou de forma marginal por meio de atividades e projetos desenvolvidos por organizações ligadas a igrejas e organizações da sociedade civil, que também recebiam recursos do ministério (BMZ, 1996, p. 2). As agências ligadas às igrejas (*Brot für die Welt*, *Misereor*, entre outras) não atuavam diretamente nas aldeias com as populações indígenas, mas indiretamente através do apoio a outras organizações locais não governamentais que tinham acesso direto às populações indígenas. A partir dos anos 1970, são elaborados pelas agências governamentais

[20] Ver World Bank Report No. 25754. Implementation of Operational Directive 4.20 on Indigenous Peoples: An Evaluation of Results Country Evaluation and Regional Relations Operations Evaluation Department. Disponível em: http://documents.worldbank.org/curated/pt/692341468761684285/pdf/257541OD04-20.pdf

projetos de cooperação financeira e técnica para populações indígenas da América Latina, principalmente nos países andinos, como Bolívia, Peru e Equador (BMZ, 2003). A América Latina e Caribe foram uma região alvo de projetos de desenvolvimento, sobretudo em razão do contexto político autoritário marcado por ditaduras militares, que mobilizavam o apoio de organizações estrangeiras em defesa da democracia. Além disso, a região contempla um grande número de povos indígenas, uma população que varia entre 40 e 50 milhões de indivíduos, o que corresponde a 10% da população indígena mundial (BMZ, 2003, p. 5).

Foi somente a partir dos anos 1990 que a ideia de etnicidade começou a ser pensada e as populações indígenas passaram a ser consideradas um "grupo meta especial distinto", nos próprios termos, definindo uma nova perspectiva em que o aspecto étnico passa a ser elemento de identificação central dos projetos. A mudança não é apenas em termos conceituais, mas se abre uma linha de projetos e de recursos que garante o apoio direto às populações indígenas, deixando claro que elas tornaram-se sujeitos da cooperação alemã para o desenvolvimento. Em publicação do próprio ministério, mostrando os projetos desenvolvidos com povos indígenas na América Latina por décadas, fica clara a abrupta evolução dos projetos na década de 1990, passando de um número bem inexpressivo de quatro projetos na década de 1970 para 32 projetos somente na primeira metade da década de 1990.

Em outubro de 1996, o BMZ formulou nova proposta de política de cooperação para o desenvolvimento (Wolff; Kaiser, op. cit, p. 31). Esta nova abordagem seria marcada pela assinatura da Convenção nº 169 da OIT, de 1989, que é citada no documento do BMZ como uma referência para orientar suas próprias definições em projetos para povos indígenas, conforme enfoques conceituais não assimilacionistas em relação aos povos indígenas. Também incluiu aspectos relacionados à forma de trabalhar com povos indígenas, destacando sobretudo o critério da consulta e participação indígena em processos decisórios. Estas tendências seguem o processo de reconhecimento de movimentos indígenas organizados, de autoafirmação dos representantes indígenas na América Latina e da noção de que são sujeitos de seu próprio desenvolvimento, capazes de elaborarem um conceito próprio de desenvolvimento, ou etnodesenvolvimento. Com esta formulação, houve uma mudança de orientação conceitual importante, com "o abandono de concepções paternalistas e integracionistas"

e de desenvolvimento induzido de "fora para dentro" para a concepção de desenvolvimento "desde dentro", baseada em direitos. Se antes adotava-se categorias de pobres e carentes, subdesenvolvidos e excluídos para se referir às populações indígenas, a questão indígena passou a ser situada no conjunto de outros grupos, como o de afrodescendentes, que também passaram por processos de colonização e sofreram privação de direitos, ressaltando a importância de compensações em relação a uma dívida histórica com povos e culturas diferentes.

A justificativa para inclusão dos povos indígenas como sujeitos da cooperação alemã decorre da compreensão de como este é um aspecto relevante para o desenvolvimento daqueles países com forte presença indígena na formação de sua população. Entende-se que a inclusão dos indígenas como foco das ações de cooperação alemã em países em desenvolvimento é um elemento fundamental para garantir outros indicadores de desenvolvimento, como a luta contra a pobreza, a defesa da paz e garantia da segurança, a defesa de princípios democráticos, a defesa dos direitos humanos, a proteção do meio ambiente (clima e biodiversidade) e a proteção do patrimônio cultural da humanidade. A exclusão dos povos indígenas nestes processos não permitiu que se alcançasse bons resultados nos países com alta concentração indígena. A política de cooperação alemã define como "esforços em assessorar as populações indígenas na articulação, formulação e implementação de seus direitos legítimos" a estratégia para populações indígenas nos países parceiros. Conceitos consensuais, largamente difundidos entre as instituições multilaterais, como participação democrática em processos decisórios e na gestão ambiental, são também usados como sendo parte dos objetivos da cooperação alemã para as populações indígenas. O destaque à participação é fundamental para a garantia dos seus direitos e para a defesa de suas demandas em "processos decisórios de bem-estar social".

A partir da formulação de 1996, foi elaborado um conjunto de estudos de avaliação da atuação da cooperação alemã com as populações indígenas na América Latina, como experiências na Bolívia, Equador e Guatemala[21].

[21] Um dos estudos publicados é: "Evaluación de las experiencias obtenidas en la cooperación com poblaciones y organizaciones indígenas en Bolivia, Ecuador y Guatemala (BMZ/GTZ 2004, conjuntamente con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de la cooperación para el desarrollo).

Criaram um grupo de trabalho chamado "*Pueblos indígenas y desarrollo*" da GTZ e promoveram várias reuniões e encontros com representantes de organizações indígenas, instituições estatais e internacionais, membros da GTZ que trabalham na Bolívia, Peru, Brasil, Chile, Costa Rica, Guatemala, Equador, Nicarágua e Panamá, representando dezenove programas e projetos com povos indígenas na América Latina. Foram organizados seminários como "*Cooperación con pueblos indígenas*", em 2002 na cidade de Boquete, Panamá, o Encontro "*Modelos del desarrollo indígena*", em Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia, em 2003 e, em 2004, em Quito, Equador, houve ainda a reunião internacional "*El decenio internacional de los pueblos indígenas y la cooperación con pueblos indígenas*". Todas estas iniciativas, no início da década de 2000, refletiram a publicação de novas orientações de 1996 e o esforço institucional por revisar as formas de trabalho até então adotadas, sobretudo, no que diz respeito à participação das "comunidades alvo", no caso indígenas, dos projetos de cooperação. Todo o debate teve por objetivo a maior participação dos povos indígenas nos processos decisórios e na gestão ambiental, o abandono a práticas paternalistas e integracionistas, a adesão à ideia de desenvolvimento "desde dentro", baseada em direitos, e não na indução externa por outros atores, no sentido de inovar as formas de atuação das agências alemãs com povos indígenas. Além de maiores recursos, propuseram a melhor *capacitação das agências* para lidar com o tema, se concentrando mais nos aspectos étnicos e culturais específicos desses povos.

As experiências adquiridas a partir de projetos para povos indígenas realizados nos países da América Latina foram parte dos processos de aprendizagem e capacitação acima mencionada, das agências alemãs. O caso do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal — PPTAL, no Brasil, é, sem sombra de dúvida, um de seus mais importantes laboratórios.[22] O estudo sobre a entrada dos alemães na política para povos indígenas no Brasil, configurado a partir do PPTAL, e que examinaremos em detalhes adiante, é bastante representativo de como os alemães foram inserindo na prática uma dinâmica complexa e

[22] Do Brasil estiveram presentes nessa reunião no Panamá o sr. Slowacki de Assis, funcionário da Funai, como representante do PPTAL, e Gérsen Luciano Baniwa, liderança indígena e representante do PDPI, que apresentaram documentos sobre os respectivos projetos.

resistente, da qual pouco tinham em termos de experiência e, portanto, de *expertise*. Neste campo, experiência prática torna-se conhecimento e conhecimento desdobra-se em novos contratos e novas áreas de atuação. Ela revela o avanço de seu trabalho sobre o tema; a adaptação a questões locais; e a construção conjunta da agenda e aprendizado a partir de práticas de atores locais.

Florestas tropicais brasileiras e a cooperação para povos indígenas

Nas últimas três décadas, o foco das atividades de cooperação alemã no Brasil se voltou para as questões ambientais, especialmente florestais, por entenderem que o Brasil é o país de maior biodiversidade do mundo, concentrando um quinto das espécies de animais e de plantas existentes no mundo. Além disso, suas florestas tropicais são o maior armazém mundial de gases de efeito estufa e uma importante reserva de biodiversidade, o que representa um tesouro biológico global. Além dos princípios gerais de combate à pobreza, promoção da paz e garantia da segurança internacional, foi dada maior ênfase à proteção do meio ambiente e preservação dos recursos naturais, sendo a questão climática um eixo de crescente importância nas agendas multilaterais e bilaterais da Alemanha (GTZ, 1997, p. 35 e Embaixada da Alemanha no Brasil/BMZ/GTZ, s/d, p. 3) .

Em negociações intergovernamentais entre Brasil e Alemanha em 1992, a delegação alemã propôs a concentração de sua atuação na proteção e uso sustentável das florestas tropicais, em função dos objetivos de controle e mitigação de fatores que contribuem para mudanças climáticas e de proteção da biodiversidade. Foi neste objetivo geral de proteção das florestas tropicais que os povos indígenas passaram a fazer parte da agenda alemã de cooperação para o desenvolvimento no Brasil. O PPTAL é um projeto voltado para demarcação de terras para povos indígenas na Amazônia, que fazia parte do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7), um amplo programa de proteção das florestas tropicais tendo em vista os riscos de mudanças climáticas globais, aprovado em meados da década de 1990.

Vejamos uma avaliação do PPG-7 apresentada pelo diretor da agência de cooperação internacional alemã:

> *[...] Nesse sentido, eu vejo esse como um dos melhores projetos do PPG-7. A Funai, com um ritmo meio lento, tudo bem, mas consegue fazer a cada ano, 10, 12, 15 terras dessa lista. E dentro dessas terras, tinha terras indígenas* ***onde a questão política não foi fácil****: Javari, Rio Negro; são áreas imensas, muito grandes e* ***com interesses adversos****,* ***fortes, que são contra uma demarcação****. O fato de conseguir fazer isso razoavelmente dentro do prazo é algo que normalmente você avalia como algo forte, positivo, e o fato de que você conseguiu fazer o que tinha presente na lista e com metade do dinheiro é também algo muito positivo. [...] Nós temos outros projetos no PPG-7 que não estão conseguindo fazer isso com a mesma clareza que o PPTAL.* (Diretor do banco de desenvolvimento alemão, KfW, Brasília, 2003)

As florestas tropicais do Brasil têm grande importância para a manutenção da biodiversidade e a mitigação e adaptação às mudanças climáticas. O desenvolvimento socioeconômico do país depende da natureza: ela é fonte de água potável e alimentos, bem como fornece ar para respirar nas maiores metrópoles. As florestas são um meio cultural e de subsistência de povos tradicionais e indígenas.

As condições políticas para o desenvolvimento de um programa de ampla magnitude, voltado para as florestas tropicais no Brasil não eram as mais favoráveis. O cenário das políticas ambientais e para povos indígenas era bastante conturbado naquele final da década de 1980 e início da década de 1990 no Brasil, um panorama político fortemente marcado pelos debates em torno da transição democrática, mas que ainda refletia a continuidade de forças políticas conservadoras, e pela definição dos termos para a publicação, em 1988, daquela que ficou conhecida como a Constituição "cidadã".

A Funai naquele momento encontrava-se em uma indefinição, uma política indigenista fragilizada por sucessivas mudanças de presidentes, fortemente marcada pela gestão militar, impondo uma doutrina de segurança nacional, sobretudo em áreas de fronteira (Oliveira Filho, 1990). Havia uma paralisia (Villas Boas, 1991) em relação a uma política de demarcação de terras indígenas. Grande parte das que foram demarcadas neste

período, entre 1981 e 1987, foram as terras indígenas nas áreas de abrangência de grandes projetos, como Carajás e Polonoroeste, que resultaram de pressões dos bancos multilaterais (Banco Mundial e BID) sobre o governo brasileiro, em função dos financiamentos concedidos.

A campanha de articulação dos direitos indígenas[23] no processo constituinte tinha como eixo central o reconhecimento de formas de organização social e cultural dos povos indígenas, rompendo com o paradigma assimilacionista que sempre marcou a tradição constitucional brasileira e a política indigenista oficial (Santilli, 1991). Coordenada pela União das Nações Indígenas (UNI), junto com outras organizações não governamentais e movimentos sociais de apoio aos movimentos indígenas[24], a campanha tinha como pauta o reconhecimento, pelo Estado, dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes, a demarcação das terras indígenas, o usufruto exclusivo das riquezas naturais no solo e subsolo, o reassentamento de posseiros e o reconhecimento das organizações sociais e culturais dos povos indígenas e garantias de plena cidadania.

A mobilização de forças conservadoras e de setores militares junto à opinião pública contra os direitos indígenas veio como uma forte reação, organizada sob o argumento de que o arranjo entre ONGs e organizações internacionais em assuntos indígenas representavam "ameaça à soberania nacional". Acusações e campanhas difamatórias na imprensa, ainda em 1988, com objetivo de mobilizar a opinião pública contra o trabalho de entidades de apoio ao movimento de defesa dos direitos indígenas em projetos na Amazônia, tinham o propósito de inviabilizar os direitos indígenas na Constituição, um objetivo que não teve sucesso porque as acusações não tiveram comprovação.[25]

Na virada dos anos 1990 e, sobretudo, com a aproximação dos eventos preparatórios da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Cnumad), a Eco-92 no Rio de Janeiro, sinais de mudança

---

[23] Contou com instituições como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC).

[24] Como por exemplo o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (Inesc), Comissão Pró-Índio(CPI-SP), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e Associação Nacional de Ação Indigenista (Anaí).

[25] Os artigos 231 e 232 garantiram os direitos indígenas na Constituição Brasileira, além do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (artigo 67, página 13), que afirma que "a União concluirá a demarcação de terras indígenas no prazo de cinco anos".

eram percebidos nas orientações políticas em relação aos instrumentos de regulamentação sobre terras indígenas, tanto no que se referia às normas de regulamentação fundiária, como também nas diretrizes do órgão indigenista, crescentemente civil, e nas definições para áreas de fronteira. A terra indígena Yanomami, uma terra de grande extensão localizada na fronteira, torna-se uma síntese para o confronto entre as posições defendidas até então por setores militares com aquelas conquistadas na nova Constituição.

Uma nova configuração no plano das políticas indigenistas foi sendo desenhada a partir da virada da década de 1990, quando o Ministério da Justiça, para onde a Funai havia migrado, passou a assumir maior responsabilidade no novo procedimento jurídico e administrativo para regularização fundiária, instituído com o Decreto 22, assinado em 1991.[26] Para alguns, o decreto foi um instrumento que flexibilizou procedimentos demarcatórios na Funai, permitindo a contratação externa de especialistas. Rompeu-se, neste momento, com uma rigidez burocrática nas práticas de demarcação da Funai, que deixavam os procedimentos muito lentos para se cumprir a meta definida na Constituição de demarcação de todas as terras indígenas em cinco anos (entre 1988 e 1993). O novo presidente da Funai, o indigenista Sidney Possuelo, estabeleceu novos rumos para o órgão, viabilizando uma lógica que permitiu maior participação da sociedade civil e dos próprios indígenas em atividades e projetos.

Antes muito refratária a parcerias com estas organizações, a Funai passou a adotar um novo padrão de atuação para demarcação de terras indígenas por meio de convênios com organizações não governamentais e agências internacionais, com respaldo do Ministério da Justiça, viabilizando um conjunto de iniciativas para demarcação de terras indígenas a partir da década de 1990.[27]

---

[26] Diz o texto do Decreto 22: "Outros órgãos públicos, membros da comunidade científica ou especialistas sobre o grupo indígena envolvido poderão ser convidados, por solicitação do GT, a participar de trabalhos."

[27] Algumas das terras indígenas demarcadas neste novo padrão, envolvendo antropólogos ligados às universidades ou organizações de apoio aos povos indígenas, como Comissão Pró-Índio do Acre, Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) e agências internacionais de cooperação, são: Terra Indígena Menkragnotire, no Pará, a TI do Rio Amônea, no Acre, a TI Tikuna, Amazonas, TI Kaxinawa do Rio Jordão, do Seringal Independência, Praia do Carapanã e Kampa do Igarapé Primavera, no Acre e TI Araweté do Igarapé Ipixuna, no Amazonas.

Neste contexto de intensa mobilização da sociedade civil em torno dos debates constituintes pelos direitos indígenas e da articulação de políticas de proteção ambiental, sobretudo de defesa da floresta amazônica, com a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, vislumbrou-se as condições de negociação de um projeto indígena no PPG-7, o que seria inimaginável em um período muito próximo.

O PPTAL fazia parte dos projetos voltados para Unidades de Conservação e Manejo de Recursos Naturais e apresentava quatro componentes, sendo o eixo central do projeto o componente de "Regularização fundiária das terras indígenas", orientado para implementar as atividades de identificação, delimitação e demarcação das terras indígenas, de forma a regularizar a sua situação juridicamente. Este absorveu praticamente 80% das verbas do projeto, sendo financiado por recursos do banco alemão KfW. Os outros componentes — "Vigilância e proteção das terras indígenas", "Estudos e capacitação" e "Apoio ao Gerenciamento" — dividiam os 20% restantes do KfW junto com recursos do *Rain Forest Trust Fund*, do Banco Mundial. O governo alemão aportou 80% do total do volume de recursos financeiros para o projeto, por meio do Banco KfW, sendo este o maior doador[28], algo significativamente superior à média de 45% que era a contribuição do governo alemão nos recursos totais no PPG-7, revelando uma situação "privilegiada" dos alemães no PPTAL. Além disso, também as atividades de planejamento e monitoramento exercidas pela agência alemã GTZ com a equipe da Funai deram visibilidade às práticas de cooperação técnica alemã.

A participação das agências de cooperação técnica alemãs na execução direta em projetos negociados no quadro do PPG-7, já abordados em outros trabalhos, se relacionava às condicionalidades impostas em função dos recursos financeiros disponibilizados para o programa pelo governo alemão. Ao se iniciarem as negociações para o projeto com a agência de cooperação técnica alemã, não havia qualquer experiência precedente que a habilitasse para atuar neste campo de demarcação de terras indígenas.

[28] Os recursos do KfW direcionavam-se principalmente para a regularização das terras indígenas, vigilância e proteção, e uma parcela muito pequena para estudos e capacitação, não sendo alocada nenhuma parte para o componente 4, apoio ao gerenciamento, integralmente coberto por recursos do RFT.

Na ocasião da entrada da agência de cooperação técnica no Brasil, nos anos 1990 no PPTAL, foi notável o desconhecimento dos quadros da administração pública a respeito da trajetória institucional das agências alemãs em projetos no Brasil, que ocorriam desde a década de 1960. Sabia-se que era uma instituição do governo alemão, mas era vaga sua relação com a estrutura do governo alemão à qual estava ligada, o histórico de sua atuação, suas ações, as redes de movimentos sociais com as quais tinha articulação e, sobretudo, suas diretrizes. Este campo da administração pública, pleno de ações, recursos, metodologias e ágeis articulações, ainda era um cenário nebuloso e indefinido, que associavam a estratégias imperialistas. Foi o universo que me encantou para investigação e para o desenvolvimento de uma etnografia que pudesse dar visibilidade às dinâmicas de poder que engendrava. Entretanto, a compreensão das dinâmicas políticas de disputas internas entre diferentes organizações internacionais, de um lado, bem como das estratégias locais de articulação com os diferentes atores internacionais nem sempre foram facilmente observáveis, seja no acesso a documentos, reuniões ou a pessoas. Os arquivos documentais dos projetos, entrevistas e conversas informais com técnicos e profissionais de ambas as partes são algumas das mais interessantes fontes de pesquisa. Da mesma forma, os produtos dos projetos, como publicações e estudos apresentados, são importantes referências para a avaliação das "experiências aprendidas de ambas as partes envolvidas".

O profundo conhecimento a respeito do tema por parte dos profissionais e técnicos no Brasil, dada a vasta experiência de pesquisadores, antropólogos, advogados e juristas, além do quadro profissional das instituições indigenistas governamentais e não governamentais no Brasil, definiu um contexto de negociação e implantação do projeto que era fértil e produtivo. Em uma troca entre diferentes interesses, a transferência de conhecimentos se deu de ambas as partes, sendo assim muito favorável para alcançar bons resultados.

A abertura na administração pública para implementar este modelo de administração, que faz uso de recursos financeiros e humanos internacionais, não suplantou mas se utilizou de um já existente "clientelismo de Estado", expressão adotada por Souza Lima para designar

> *certo tipo de arregimentação de redes de clientela baseado na troca de lealdades interpessoais e no estabelecimento de vínculos com base na concentração e na distribuição de "bens" condensados na administração pública federal (cargos, verbas etc.), isto é, dá-se como "privado" aquilo que é, de direito, acessível na qualidade de "público".* (2002, p.20).

A instauração de condições para um projeto de cooperação técnica e financeira em políticas de demarcação de terras indígenas no Brasil valeu-se da construção de redes locais e internacionais que articularam organizações ambientalistas e indigenistas. A entrada da GTZ no projeto não foi opcional, mas o resultado de um acordo formalmente estabelecido que se impunha como condição para o repasse dos recursos do KfW, condição esta aceita pelo governo brasileiro. Tendo aceito, não estava mais em discussão a sua presença ou não, mas a forma como ela seria realmente efetivada, o que passou pela relação direta de uma funcionária alemã com os membros da equipe brasileira, e não de uma "organização", a GTZ .

O legado do PPTAL

Entre os projetos de cooperação para povos indígenas no Brasil, o PPTAL não foi somente pioneiro, mas um projeto que abriu uma larga e sólida estrada para o trabalho continuado das agências alemãs com povos indígenas na Amazônia brasileira. A ampla experiência adquirida, devido às metas grandiosas, à abrangência do projeto, a complexidade socioambiental do contexto amazônico, de difícil execução e com muitos conflitos fundiários e enorme diversidade étnica, definiu um marco na história das relações de cooperação entre Brasil e Alemanha que tem mais de vinte anos.

Diferentemente de outras experiências de programas e projetos da cooperação alemã com povos indígenas na América Latina, voltadas para atividades socioeconômicas e geração de renda, o caso brasileiro apresenta um aspecto singular nos projetos de cooperação para o desenvolvimento para povos indígenas, porque tem como foco a demarcação e gestão territorial e ambiental de terras indígenas, bens da União, sendo, em última instância, uma ação que é prerrogativa do Estado brasileiro. Neste sentido,

foi **um laboratório** de experiências exemplares, garantindo à GTZ expertise para trabalhar em outros projetos sobre povos indígenas no mundo, particularmente sobre questões territoriais. Sua execução abriu um leque de oportunidades e experiências novas para os peritos e técnicos alemães, criando um acervo de documentos e relatórios, estudos e estatísticas na GTZ que garantem a esta organização um acúmulo de conhecimento absolutamente novo e um campo aberto de atuação.

> *A Funai é uma instituição chave para a Alemanha e há um grande interesse do governo alemão na proteção dos povos indígenas. Nos preocupamos com a perspectiva social dos povos indígenas e não somente ambiental. Sabemos que existem desafios para a Funai e para os povos indígenas.* (Paul Garaycochea, chefe da divisão para América do Sul do BMZ, 2015)

Considerando o sucesso do projeto com um grande número de terras indígenas regularizadas nesta parceria e as experiências então acumuladas neste primeiro projeto, novas frentes foram abertas em termos de iniciativas e políticas para os povos indígenas. Ao final de 2008, com o término dos compromissos do PPTAL e do Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), projeto voltado para a gestão ambiental de terras indígenas já demarcadas, a temática indígena continuou a fazer parte da estratégia de trabalho do governo alemão de preservação das florestas tropicais, sobretudo da Amazônia, na década de 2000. Visando dar encerramento aos projetos, mas sobretudo garantir condições administrativas e de "governança" da Funai, os projetos que se desenhavam a partir de meados da década de 2000 até 2016 seguem a linha de ação de "Proteção e Gestão Sustentável das Terras Indígenas na Amazônia Legal" e estabelecem a prioridade para o fortalecimento das instâncias e instrumentos de governança da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), na Fundação Nacional do Índio, com a participação da GIZ entre as instituições parceiras, além do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e do Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF — *Global Environment Facility*).[29] O processo teve início

[29] Disponível em: http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/pngati/historico-da-construcao/.

em setembro de 2008, quando o governo brasileiro instituiu um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), reunindo setores do Ministério do Meio Ambiente (MMA), da Funai e representantes da Apib (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) com a finalidade de fortalecer as capacidades da Funai e das organizações indígenas e de elaborar uma proposta de Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, que passou a vigorar a partir da assinatura presidencial em junho de 2012 e ainda está em vigor.[30]

Não nos propusemos aqui a analisar o projeto PPTAL em si, o alcance de seus resultados, o total de terras indígenas demarcadas. O que nos mobilizou investigar e trazer para a reflexão aqui foi a excepcionalidade do caso e os objetivos desafiadores de demarcação de terras indígenas como parte de uma agenda da cooperação alemã para os povos indígenas na Amazônia brasileira, destacando como ele consolidou um caminho de ação das agências alemãs no mundo da cooperação. Elaborar e executar projetos com povos indígenas e em suas terras certamente é um desafio mais familiar e, portanto, mais fácil para as agências alemãs do que era antes da experiência do PPTAL.

Desde o PPTAL, primeiro projeto realizado em parceria entre o governo alemão e a Funai, os vínculos de parceria com as instituições alemãs vem sendo sucessivamente renovados em diferentes projetos que têm em comum o objetivo mais amplo de desenvolvimento sustentável das florestas tropicais, por meio de ações de proteção e gestão sustentável nas terras indígenas brasileiras da Amazônia Legal.

No propósito de compreender as dinâmicas de negociação e de definição de agendas internacionais, os atores locais, suas articulações com os parceiros internacionais, os debates de ideias em jogo, o jogo político e as posições dos atores no campo em questão são peças-chave para desvendar as relações de poder em diferentes escalas. Este é um desafio que abre amplas frentes de investigação antropológica.

[30] Se considerarmos todo o período desde as negociações do PPTAL até hoje, são mais de 20 anos de contínua participação das agências alemãs de cooperação com a presença física de funcionários e escritórios da GIZ dentro da Funai e de outros órgãos da administração pública brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, P. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of historical Sociology*, v. 1, n. 1, p. 58-89, 1988.

BMZ. Concepto Relativo a la cooperación para el desarrollo com poblaciones indigenas en America Latina. *BMZ Actuell*, n. 73, novembro, 1996.

BMZ. La Cooperacion para el desarrollo com pueblos indígenas en America Latina y el Caribe. *Estratégia*, n. 142, 2003.

ELIAS, N. Processos de formação de estados e construção de nações. In: NEIBURG, F.; WAIZBORT, L. *Escritos e Ensaios 1. Estado, Processo, Opinião Pública.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 153-165.

ELIAS, N. 2001. *A Sociedade de Corte*. São Paulo: Cia das Letras.

EMBAIXADA DA ALEMANHA NO BRASIL/BMZ/GTZ. *Política de cooperação para o desenvolvimento Brasil-Alemanha.* Brasília, s/d.

ESCOBAR, A. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.* Princeton: Princeton University Press, 1995.

FERGUSON, J. *The Anti-politics Machine: 'development', depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2012.

GRUZINSKI, S. História dos Índios na América. Abordagens interdisciplinares e comparativas. *Tempo*, v. 12, n. 23, p. 197-199, 2007.

GUIMARÃES, E. *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias.* Dissertação (Mestrado) — PPGMS, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GTZ. *Compêndio do vocabulário da GTZ.* Eschborn, 1997.

GTZ. *ZOPP Planejamento de Projetos Orientado por Objetivos: um guia de orientação para o planejamento de projetos novos e em andamento.* Eschborn, 1998.

HACON, V. *Governando o clima, florestas e povos indígenas: poderes transnacionais e território.* Tese (Doutorado) — CPDA, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

MARTÍNEZ, L. L. *Modalidades de Cooperación Bilateral Europea con los Pueblos Indígenas de America Latina y Caribe. Reconstruiendo el término indígena.* Madrid: IUDC-UCM, 2013.

OLIVEIRA, J.P. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, A.L.; GRUPIONE, L.D. (orgs). *A Temática Indígena na Escola. Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º graus.* Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 61-86.

____. Terras indígenas. In: SOUZA LIMA, A.C. de (org). *Antropologia e Direito. Temas Antropológicos para Estudos Jurídicos.* Rio de Janeiro: ABA/Laced, Nova Letra Gráfica e Editora, 2012, p. 369-374.

OLIVEIRA FILHO, J.P. (org). Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras. *Série Antropologia e Indigenismo*, n.1, p. 117-138, 1990.

REVEL, J. *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998

SANTILLI, M. Os direitos Indígenas na Constituinte Brasileira. In: CEDI. *Povos Indígenas do Brasil (1987-1990)*. São Paulo, 1991, p. 11-14.

SOUZA LIMA, A.C. de O governo dos índios e a gestão do SPI. In: CUNHA, M.C. da (org.) *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapespe, 1992, p. 155-172.

____. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. P*etrópolis: Vozes, 1995.

____. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: ____. (org.). *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 11-22.

STEINMETZ, G. (ed.) *State/culture: State formation after the cultural turn.* Ithaca, London: Cornel University Press, 1999.

VALENTE, R. C. *Acordos, programas e projetos — considerações sobre um projeto de Cooperação.* Tese (Doutorado) — PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

____. Dinâmicas Administrativas e Povos Indígenas: Considerações sobre um projeto de Cooperação. *Boletim do Museu do Índio*, n. 11, p. 5-66, 2009.

____. *A GTZ no Brasil: Uma etnografia da cooperação alemã para o desenvolvimento.* Rio de Janeiro: E-Papers: UFRJ, Laced, 2010.

____. Sobre etnografar em condições de poder e assimetria: uma experiência sobre o campo da cooperação para o desenvolvimento a partir da GTZ. In: CASTILHO, S.R.R.; SOUZA LIMA, A.C.de; TEIXEIRA, C.C. (orgs). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas sobre burocratas, elites e corporações*.io de Janeiro: Contracapa, Faperj, 2014. p. 169-198.

VILLAS BOAS, A. Política de Reconhecimento Oficial de Terras Indígenas: Um balanço de 1987-1991. In: CEDI. *Povos Indígenas do Brasil (1987-1990)*. São Paulo, 1991. p. 59-66.

WEBER, M. Burocracia. In: ____. *Ensaios de Sociologia.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963. p. 229-278.

WOLFF, L. A.; KAISER, W.; MELLO, F.V. (coord.). *Cooperação e solidariedade internacional na Alemanha.* Rio de Janeiro: IBASE / EZE; São Paulo: Abong, 1995.

Análise de uma organização internacional na Amazônia como aparato de Estado: o Tratado de Cooperação Amazônica (TCA) e a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA)[1]

DANIELA CARUZA GONÇALVES FERREIRA

Em julho de 2018 comemorou-se 40 anos do chamado processo de "cooperação amazônica", iniciado em 1978 sob a forma de um tratado internacional, o Tratado de Cooperação Amazônica (TCA), assinado por oito países da América do Sul — Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Suriname, Peru e Venezuela — e reafirmado seguidas vezes em suas intenções e validade pelos países signatários em reuniões ministeriais e presidenciais nos anos subsequentes. Vinte anos depois, o TCA veio a se desdobrar na criação de uma organização internacional intergovernamental em 1998, a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA).

A OTCA, apesar de ser uma instituição pouco conhecida pelo público mais amplo, é apresentada pelo Ministério das Relações Exteriores brasileiro como a única organização internacional multilateral sediada no Brasil (sua sede física fica em Brasília, centro político do país) e o único "bloco socioambiental" do mundo (Brasil, 2013). Sua atuação tem sido definida como um meio de cumprir os propósitos inicialmente declarados no TCA, estruturados em torno das ideias de proteção ambiental e desenvolvimento da Amazônia, noções que aparecem, desde a sua concepção, como categorias "universais", expressando o que seria um anseio geral, amplamente englobante. No âmbito da OTCA, esse compromisso viria a ser

[1] Uma primeira versão desse artigo, aqui apresentado em versão ampliada, com alguns ajustes e modificações, encontra-se em vias de publicação na Antropolítica — Revista Contemporânea de Antropologia.

concretizado através da produção de um consenso político entre os países signatários e da execução de projetos estratégicos por meio da cooperação destes países entre si e com outros países e organismos internacionais.

Eleger a OTCA e, consequentemente, o TCA, como objetos de estudo para pensar a cooperação internacional foi um considerável desafio analítico, em grande medida provocado pelas suas dimensões, mas também por suposições amplamente difundidas a respeito do universo da cooperação e do que vem a ser e de como atua uma organização internacional. As organizações internacionais vêm operando intensos fluxos de dinheiro, de ideias, de pessoas e de poder na atualidade. Suas prescrições e atuações, articuladas e tomadas em conjunto, se revestem de um caráter de abrangência que parece englobar todos os territórios e populações do mundo. Para os países que, em conjunto, as criam ou delas participam, compor ou, mais especialmente, criar e sediar uma organização internacional tem sido considerado um indício de sucesso e prestígio estatal, apontando para as capacidades de cooperar e produzir consensos para a resolução de questões definidas como problemas públicos que atravessam fronteiras nacionais.

Em geral, quando pensados em seus efeitos, organismos internacionais são comumente associados a atuações de equipes de especialistas, destacadas para o planejamento e execução de programas e projetos de cooperação técnica em estreita conexão com o aparato do desenvolvimento, desempenhando uma relação bastante "concreta" e "direta" com as populações e territórios dos países receptores, visão que é associada à OTCA através de uma performance de organismo executor de políticas, programas e projetos[2]. Ao examinar os processos de composição do TCA

[2] A performance de organismo executor está relacionada à performance de Estado, ou seja, com um certo desempenho de si, no sentido de desempenhar um determinado papel quando se age como ou em nome do "Estado". Trata-se de uma utilização fundamentalmente diferente do seu uso no contexto das análises avaliativas em política e economia, que também falam em performance, porém referindo-se a outro tipo de desempenho, qual seja, a eficácia da atuação enquanto agente de administração ou desenvolvimento, ou, melhor dizendo, à adequação entre objetivos declarados ou esperados e os resultados obtidos (Gomes, 2011). O pressuposto e o objeto do que estou chamando de análises avaliativas são as políticas estatais vistas como plano de ação para guiar decisões e ações, representadas, portanto, como resultado da capacidade do estado de resolver problemas públicos (cf. Blazquez, 2012). Entendo que as noções de desempenho e eficácia (ou ineficácia) de atuação, concebidas nesse registro, são parte de um conjunto de ideias que se produz sobre o "Estado" e que produzem ao mesmo tempo o "Estado".

e da OTCA e de atuação em seu âmbito, no entanto, um outro elemento revelou-se central nesse quadro — a diplomacia —, e efeitos de outra sorte puderam ser observados, algo que apresento em conjunto com alguns questionamentos acerca das percepções instituídas sobre essas composições políticas interestatais, sublinhando seus efeitos como aparato simbólico de produção do poder do Estado.

A pesquisa foi realizada principalmente através de uma etnografia baseada em documentos[3], tendo em conta a importância das práticas de produção documental para o contexto pesquisado. Pretendo examinar nesse trabalho o papel dos enunciados e sua inscrição em documentos como estratégicos e recorrentes procedimentos no âmbito da OTCA. Os materiais explorados na investigação incluem documentos públicos e sigilosos, produzidos para circulação externa e interna das burocracias estatais e interestatais envolvidas, com temporalidades muito distintas, reunidos como resultado de cinco anos de coleta e análise. Dos efeitos mágicos do ritual secular de produção de documentos pelas burocracias estatais e interestatais, destaco, por um lado, a fé que depositamos nas narrativas neles inscritas, tomadas como "dado", e, por outro, a aparente redundância da profusão de documentos que, supostamente, tratam das "mesmas coisas". Categorizá-los e compreender os seus efeitos não era inicialmente um intuito em si, mas acabou se tornando, o que me possibilitou observar uma série de questões a respeito de práticas burocráticas.

Uma questão de diplomacia

A preeminência da atuação das instâncias diplomáticas através de modos de operar baseados em práticas predominantemente rituais e discursivas no âmbito do TCA e da OTCA tem sido identificada por vários autores que se dedicaram à sua análise (Antiquera, 2006; Román, 1998;

[3] Para realizar uma etnografia baseada em documentos, me inspirei nas reflexões de Paula Lacerda (2015), Adriana Vianna (2014), Maria Gabriela Lugones (2017), Letícia Ferreira (2014), Gerhard Anders (2005) e Veena Das (2004).

Torrecuso, 2004; Ferreira, 2018). Qual seria, portanto, o sentido de colocar tamanha ênfase em certo tipo de tratamento da Amazônia no contexto da administração pública nacional e internacional, em que a região é definida não apenas como alvo de projetos de desenvolvimento e cooperação internacional, mas como uma questão de diplomacia? O que faz da Amazônia uma questão de diplomacia? Por que a diplomacia aparece com particular relevância nesse caso específico de cooperação internacional? Como o discurso ambiental e o prenúncio de desenvolvimento perpassam esta atuação? Estaria a diplomacia ausente de outros casos de cooperação internacional? O que significa, nesse contexto, a criação de uma organização internacional? Que efeitos pode ter esse tipo particular de atuação interestatal? Estas são algumas perguntas que orientam as reflexões aqui trabalhadas.

Por definição, os territórios amazônicos são localizados entre e além de fronteiras nacionais, e, pela expressividade dos "recursos naturais" passíveis de exploração que concentram, tais territórios são pleiteados no interior de uma comunidade internacional ora como patrimônio nacional ora como patrimônio mundial, além do fato de que particular atenção tem sido voltada à Amazônia em fóruns multilaterais e discussões sobre preservação ambiental, biodiversidade e mudanças climáticas (Langone, 2015). No entanto, tais explicativas não podem ser simplesmente indicadas como resposta à indagação a respeito do seu tratamento diplomático, uma vez que são, elas mesmas, produto e recurso da disputa que faz com que a "Amazônia" seja tratada como uma questão internacional e, portanto, como um caso de diplomacia, a saber, a disputa pelo exercício do poder de Estado sobre territórios e populações.

Para alcançar explicações nesse sentido, em primeiro lugar, é necessário desfazer-se de visões que tomam como um dado o poder e as formas de funcionamento do Estado e seus agentes, setores e instituições, o que decert se estende às relações internacionais. No campo disciplinar das relações internacionais, o universo de relações que recebe a mesma designação é, de forma geral, pensado a partir da atuação daqueles que são definidos como seus sujeitos essenciais, os "Estados", inclusive através da atuação de organizações internacionais, esses organismos interestatais são instituídos como sujeitos formais, entendidos como produto da conjunção de

"vontades estatais soberanas" (cf. Lamy, 2015), como é o caso da OTCA. De tal forma, a ideia de soberania nacional e a figura do Estado nacional soberano são tomadas como um dado a partir do qual se desenvolvem e são compreendidas as "relações internacionais".

Procurando analisar tais relações a partir de uma perspectiva desnaturalizante, adoto a proposição de Abrams (1988) ao pensar analiticamente o Estado como a combinação entre, de um lado, um sistema variado, heterogêneo e mais ou menos unificado e extensivo de práticas e estruturas institucionais (*state-system*) e, de outro, uma ideia do que seja o "Estado" que é projetada sobre ele (*state-idea*), produzindo, esta última, o que o autor chama de efeito ideológico do Estado, que é parte fundamental da sua existência e legitimidade. Segundo o autor, proclamar a realidade do "Estado" como um ente, ou seja, como um sujeito, é, em si, um dispositivo ideológico nos termos do qual a institucionalização do poder é legitimada.

Vejo, portanto, a diplomacia — setor da administração pública ao qual se atribui a responsabilidade de fazer o Estado agir como "sujeito" nas arenas internacionais — como um conjunto articulado de práticas, agentes e estruturas institucionais que lida diretamente com a produção, manutenção e defesa, em termos formais, da ideia de Estado, bem como das materialidades que lhe conferem existência — territórios, populações, fronteiras, estruturas burocráticas e militares —, fazendo-o a partir do manuseio da noção de soberania nacional em certos espaços e arenas políticas, através de certas formas jurídicas. Analisar os procedimentos de atuação da diplomacia no contexto de uma organização internacional, nesse sentido, significa examinar *práticas concretas* efetuadas no interior do estado-sistema que têm como intuito primordial a manipulação ativa da dimensão ideológica do Estado.

Vendo o TCA e a OTCA em um contínuo no que diz respeito ao tratamento da Amazônia — ou, melhor dizendo, do extenso território que dentro de alguns séculos se convencionou chamar Amazônia — como uma questão de diplomacia, é possível perceber que a região tem se configurado por séculos como um elemento central aos processos históricos de formação do Estado, uma vez que implica o reconhecimento da possibilidade de exercício de poder sobre um extenso território a ser explorado. Não é fortuito que

a região tenha sido e continue sendo disputada na política internacional como objeto de governo, tornando-se alvo de invenção de uma série de imaginários que fundamentam significativos enunciados políticos. Tendo isto em consideração, busquei compreender o que significa, em termos de processos de formação do Estado e da nação, assinar tratados, criar organismos interestatais e estabelecer projetos de cooperação.

Tratados e organizações internacionais como aparato do Estado

Antes de qualquer coisa, é preciso compreender o que significa a designação de uma instituição sob o termo "organização internacional". Embora tal designação pareça aludir a uma categoria explicativa em si, que implicaria determinada configuração e significância institucional, além de características essenciais como "autonomia", trata-se, antes, da atribuição de uma categoria jurídica cunhada no campo do direito internacional para nomear determinados tipos de arranjos institucionais sob a figura formal de uma pessoa jurídica, o que, na prática, abarca uma infinidade de composições empíricas muito variadas. A despeito do efeito unificador que produz (e que reflete um senso comum arraigado sobre organismos de cunho transnacional), a categoria intitula, sob uma mesma nomenclatura, instituições bastante distintas em termos de porte, tamanho, influência, objetivos, esfera de atuação, tipos de atividades desenvolvidas, entre outros aspectos, de forma que não é possível deduzi-los ou supor amplas semelhanças entre elas somente a partir desta designação comum, o que também implica uma série de desafios para sua análise como formato político-administrativo de representação e governo.

Para se ter uma ideia, a categoria abrange desde organizações relativamente pequenas, como a OTCA — que tem um orçamento anual de alguns milhões, e cuja constituição limita seu raio de atuação a porções específicas dos territórios de seus 8 países membros — até organizações gigantescas, compostas por centenas de países membros e dotadas de megaburocracias e que vêm ocupando funções centrais no sistema interestatal devido ao seu acúmulo de capital político e financeiro, sendo capazes de influenciar consideravelmente os rumos de políticas nacionais

e internacionais, como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a própria Organização das Nações Unidas (ONU) (cf. Abbott; Snidal, 1998; Góes Filho, 2003)[4].

O processo de instituição da personalidade jurídica à qual se refere esta categoria se dá através de um conjunto de procedimentos cuja origem é atribuída a um ato jurídico, estatal e solene — a assinatura, por representantes legítimos de Estados nacionais (ou de outras organizações internacionais porventura já instituídas), de um tratado internacional, ou seja, um documento escrito que materializa um acordo político entre dois ou mais países, e que é considerado seu "registro de nascimento". Não é fortuito que as organizações internacionais se originem a partir deste tipo de documento. Nem todos os acordos internacionais são formalizados através da assinatura de tratados, apenas aqueles aos quais se pretende atribuir particular importância política (Brasil, 2012). Nesse sentido, é importante destacar que os tratados são uma forma jurídica que vem sendo acionada há séculos, tendo como efeito último a instituição de narrativas legitimadoras de domínios territoriais — uma materialidade fundamental dos Estados — e, consequentemente, de determinadas configurações da ordem política mundial (Ferreira, 2018).

A origem da OTCA remete à assinatura de um tratado que, a princípio, não previa sua criação. As iniciativas e responsabilidades previstas no TCA foram inicialmente atribuídas às burocracias nacionais dos próprios países signatários, "livrando-o de órgãos intrarregionais permanentes" (Azeredo da Silveira, 1976), um posicionamento que pode ser observado

[4] A amplitude da abrangência da categoria formal "organização internacional" se apresenta como uma questão no interior do próprio campo das Relações Internacionais, como demonstra a análise produzida por Kenneth Abbott e Duncan Snidal (1998), pesquisadores dos campos disciplinares do Direito Internacional e Relações Internacionais, respectivamente, que buscam refletir sobre os motivos pelos quais os estados, inclusive os mais poderosos, passaram a agir através de organizações internacionais com os mais variados aspectos. Os autores partem do pressuposto de que as organizações internacionais são utilizadas (funcionalmente) pelos "Estados" para gerenciar suas interações cotidianas ou conflitos internacionais, investigando as funções que desempenham e as propriedades comuns que lhes permitiriam desempenhá-las, com foco no que chamam de operações concretas das organizações. Chegam à conclusão de que os "Estados", em certas circunstâncias, preferem aderir à utilização de organizações internacionais diante de outras alternativas de institucionalização da cooperação pelas suas propriedades de centralização e independência, que os autores consideram inerentes à forma, o que as capacitaria para, além de atuar na política mundial como "agentes autônomos", promover um "fórum neutro e especializado", resguardado da intrusão das altas políticas, visão que predomina dentro deste campo.

em documentos de circulação interna do governo brasileiro que registram seus procedimentos de negociação[5]. Os preparativos deste acordo haviam sido iniciados dois anos antes de sua assinatura, em 1976, envolvendo reuniões preparatórias, gestões diplomáticas[6], negociações bilaterais, além de um minucioso trabalho retórico, que foi realizado tendo em mente as possíveis implicações dos enunciados. Um exemplo foi a supressão ou substituição de expressões originalmente presentes no texto proposto pelo governo brasileiro que pudessem gerar interpretações suscetíveis de serem mobilizadas para justificar conflitos políticos e militares tais como "defesa", "segurança", "defesa de integridade". Por solicitação das delegações diplomáticas dos demais países, foram adotados outros termos, considerados mais propícios à conciliação de interesses, como "desenvolvimento harmônico" (Azeredo da Silveira, 1978).

O Tratado foi pessoalmente assinado, em 1978, pelos presidentes dos doravante "países amazônicos", acompanhados de suas respectivas delegações diplomáticas, em um conjunto de solenidades realizadas em Brasília ao longo de dois dias nas quais celebrou-se a importância política do acordo em questão (Brasil, 1979), que incluiu, além da cerimônia de assinatura propriamente dita, discursos, banquetes e uma cerimônia de Condecoração dos Chanceleres dos Países Amazônicos. Sob a alegação da ameaça da "cobiça internacional" e acionando o então emergente argumento da proteção ambiental, o TCA, no momento de sua assinatura, cumpriu seu papel como um instrumento de defesa da soberania nacional

[5] É importante destacar que os mecanismos de produção de um tratado internacional — um acordo político de certa envergadura que se materializa em um documento revestido de valor não tão somente pelo seu conteúdo, mas pelo seu formato e pelos agentes que o enunciam — se tornam observáveis a partir e através da produção e circulação de outros tipos documentos. Um conjunto de documentos do Ministério das Relações Exteriores brasileiro, datados do período da gestão do chanceler Antônio Francisco Azeredo da Silveira, encontra-se disponível online para ampla consulta no acervo de arquivos pessoais do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas — CPDOC/FGV. Os documentos consultados para o desenvolvimento desta pesquisa encontram-se na subsérie Assuntos Interamericanos do arquivo de Silveira e estão disponíveis no endereço: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo-pessoal/AAS/textual/documentos-referentes-a-proposta-e-institucionalizacao-do-pacto-amazonico-durante-a-gestao-de-azeredo-da-silveira-como-ministro-das-relacoes-exter>. Acesso em 24 de maio de 2016.

[6] Na diplomacia, o termo "gestão" é utilizado para designar negociações diretas com representantes diplomáticos de outros países e/ou organismos internacionais, no sentido de persuasão a respeito de questões específicas de interesse daqueles que as empreendem.

dos países amazônicos no campo das relações internacionais[7] (Torrecuso, 2004). É curioso notar que, embora constituindo o seu propósito político central, a soberania nacional figurava no texto do Tratado não como um "objetivo" a ser alcançado, mas como um pressuposto, a partir do qual compromissos estatais para a consecução de finalidades específicas foram enunciados. Nesse sentido, destaco o procedimento de afirmação da soberania nacional através de expedientes como documentos e eventos solenes para sua construção como um dado essencial dos Estados nacionais modernos.

Após 20 anos de vigência do Tratado, sob o argumento de conferir-lhe mais "concretude", em um momento político e sob espectros ideológicos muito distintos, a criação de um organismo próprio para operacionalizar as finalidades do TCA foi oficializada através da assinatura de um Protocolo de Emenda em 1998[8] (OTCA, 2012a), vindo a ser gradualmente materializada nos anos seguintes por meio de outros atos, como a assinatura, em 2002, de um Acordo de Sede, entre uma já instituída OTCA e o governo brasileiro, que estabelece a instalação da sua Secretaria Permanente em Brasília. A história do TCA e da OTCA tem sido contada em seu próprio âmbito como um gradual e linear processo de "evolução" no sentido de torná-los mais "efetivos" para a consecução dos seus objetivos declarados. Tal linearidade e encadeamento de fatos, não obstante, é algo que só pode chegar a ser narrado a posteriori. Diferente do que se deu com a assinatura do TCA, as negociações para a criação da OTCA foram muito mais

[7] A figura da cobiça internacional em relação a territórios amazônicos como motivador político não foi uma novidade inaugurada com o TCA, mas o referido tratado a atualiza em termos de uma ameaça comum de internacionalização da região sob pretextos ecológico-ambientais (cf. Azeredo da Silveira, 1976) que torna plausível a reunião de determinados países — que tinham vínculos políticos irregulares e assimétricos entre si e com a comunidade internacional — em torno de um "mesmo interesse".

[8] O Protocolo de Emenda alterou o artigo XXII do Tratado para dar-lhe, constitucionalmente, uma Secretaria Permanente, cuja criação havia sido enunciada anteriormente através de uma resolução (RES/V MRE/1). Foi assinado em dezembro de 1998, em Caracas, Venezuela, pelos embaixadores dos países signatários. Não foi possível encontrar nos documentos consultados, públicos ou sigilosos, descrição das circunstâncias em que se deu este evento, nem os motivos que levaram à escolha desta data.

alongadas e trabalhosas[9], sugerindo que há implicações mais complexas quando se trata da instituição de uma nova personalidade jurídica no direito internacional. Os pontos mais discutidos no processo foram os objetivos da Secretaria Permanente, a autonomia do organismo e sua manutenção financeira[10] (TCA, 2002).

De fato, a criação de uma organização internacional tem implicações diferentes daquelas que resultam da assinatura de um tratado. O reconhecimento formal de uma personalidade autônoma na esfera internacional implica, em termos legais, a prescrição da capacidade de estabelecer, por si própria, relações jurídicas com outros entes nacionais e internacionais[11], como celebrar acordos (inclusive novos tratados internacionais), contratar, adquirir e vender bens e comparecer em juízo (Lamy, 2015, p. 83). A operação da ideia de um agente distinto e com subjetividade própria se dá através de procedimentos objetivos de fabricação, em termos formais e materiais, da sua personalidade, numa composição de caracteres que produz um efeito de estrutura[12]: a instituição de um órgão com função de

---

[9] A possibilidade de criação de uma secretaria permanente para o TCA foi mencionada em suas instâncias oficiais desde pelo menos 1989 (Declaração de São Francisco de Quito, 1989). Não obstante, ao mencionar as negociações envolvidas em sua instituição e instalação, me refiro a um conjunto de reuniões realizadas por um Grupo de Trabalho *ad hoc* criado especialmente com esta finalidade. O Grupo permaneceu em operação de 1996 a 2002, tendo realizado um total de oito reuniões, registradas em atas disponíveis na Base Jurídica do TCA (Tratado de Cooperação Amazônica 2002), as quais analisei em conjunto com documentações internas produzidas no mesmo período. Assim, o processo de negociação estrita no âmbito do Tratado para criação e instalação da OTCA e ativação de sua SP levou, no total, oito anos.

[10] É curioso perceber nas atas, nesse sentido, registros de momentos de "amplo intercâmbio de opiniões", que referem-se a dissidências, desacordos e aos procedimentos de negociação acionados para a produção de posições passíveis de aprovação. É curioso perceber como os conflitos são discursivamente apresentados sob um termo que alude à reciprocidade de relações e trocas mútuas, apontando sempre para um consenso presumido (TCA, 2002).

[11] Algo explicitamente admitido, por exemplo, no artigo 1° do Protocolo de Emenda ao TCA, que cria a OTCA "dotada de personalidad jurídica, siendo competente para celebrar acuerdos con las Partes Contratantes, con Estados no miembros y con otras organizaciones internacionales" (OTCA, 2012a).

[12] Utilizo a expressão efeito de estrutura numa referência às reflexões produzidas por Mitchell (2006) sobre o estado, que ressalta dentre os seus efeitos a aparência de uma estrutura estável, contínua e duradoura, aparentemente externa às práticas operadas em seu âmbito. Como o autor sugere, a ideia que se tem do que seja o "Estado" é mais que uma crença subjetiva, é uma representação reproduzida em formas cotidianas visíveis. Sob esse efeito de estrutura, o Estado opera de várias maneiras, nem sempre articuladas a priori, mas encadeadas através de diferentes táticas — nomeação, renomeação, apropriação, reconfiguração, entre outras.

secretaria permanente, a construção de uma sede física, a formação de corpos burocráticos próprios, a realização de reuniões envolvendo autoridades diplomáticas (que dão materialidade aos acordos realizados, ainda que estes não cheguem a se desdobrar em ações diretas sobre o território tal como exposto em seus enunciados), a instituição de um orçamento próprio. Sua origem é, portanto, estatal, e o seu funcionamento envolve a ativação de importantes estruturas estatais, embora as organizações internacionais não sejam, precisamente, Estado.

Além das materialidades mencionadas acima, é notável a intensa e extensa produção documental sobre a sua própria atuação, tais como declarações, resoluções e regulamentos, atas de reunião, planos de trabalho e relatórios de atuação, entre outros. A produção de diferentes tipos de documentos, de tal forma, tem a intenção explícita não apenas de comunicar, mas de produzir para a existência[13]. No âmbito da OTCA, entende-se que a sua atuação deve ser informada por preceitos específicos, dispostos em uma série de documentos considerados referenciais. As características gerais e atribuições de cada uma de suas instâncias de atuação são definidas, principalmente, através do formato regulamento (regulamento da Reunião de Ministros das Relações Exteriores — MRE, regulamento do Conselho de Cooperação Amazônica — CCA, regulamento da Comissão de Coordenação do Conselho de Cooperação Amazônica — CCOOR, regulamento da SP, regulamento do pessoal da SP), que, por meio da prescrição de seus papéis, as instituem, formalizando sua existência.

Por sua vez, a capacidade de tratar questões que se tornam aptas a nomear a partir de sua instituição se materializa burocraticamente através da composição de um quadro de funcionários especialistas técnicos e da produção e publicação de documentos de cunho executivo, tais como planos, programas e projetos, além de seus produtos — relatórios, manuais, entre outros. A Agenda Estratégica é considerada uma referência para a atuação da OTCA, porque contém uma espécie de tradução, em termos presumidamente mais operacionais, de questões correspondentes a assuntos nomeados

[13] A produção de documentos por burocracias nacionais ou internacionais em diferentes formatos e com diferentes conteúdos não é uma mera formalidade, como demonstra Anders (2005) ao analisar a fabricação, através da prática de produção de documentos, de uma "despolitização" de instituições financeiras internacionais — Banco Mundial e FMI — e da ideia de autonomia dos países receptores, que, conforme os documentos comutados sugerem, não apenas "aceitam", mas "solicitam" intervenções destas agências.

no TCA que podem vir a ser contempladas nas "propostas", "iniciativas", "acordos", "programas" e "projetos" desenvolvidos no âmbito da OTCA (pela Secretaria Permanente). É definida, portanto, como um documento que reúne "propostas técnicas", produzidas por equipes de especialistas nomeadas pelos países membros para este fim específico, a serem "executadas" sobre os territórios amazônicos de seus países membros.

Os produtos mais relevantes na história do TCA e da OTCA, não obstante, têm sido as declarações e resoluções produzidas por suas instâncias diplomáticas. As declarações constituem um formato inicialmente acionado apenas pela instância máxima prevista no texto do Tratado, a MRE, servindo para declarar intenções e posicionamentos mais gerais diante da comunidade internacional, mas também passou a ser adotada quando os presidentes dos países signatários se reuniram, em caráter extraordinário, para reafirmar o acordo, reforçando sua importância política. As resoluções, por sua vez, registram o que se resolve ser feito, sendo produzidas como anexo das atas das reuniões das instâncias MRE e CCA. Somente MRE e CCA produzem esse tipo de documento, ainda que as decisões tomadas cheguem a elas após negociação em outras instâncias. Os assuntos e os desdobramentos das decisões inscritas nas resoluções variam bastante, algumas delas definindo questões ou fundamentando autorizações de ações de considerável interesse político e estratégico. Afinal, o que estes documentos enunciam são certos entendimentos e projeções sobre a região amazônica e a respeito do poder do Estado sobre seus territórios e populações. As instâncias diplomáticas compõem a OTCA em conjunto com a SP, apesar da aparência predominante de organismo executor que prevalece quando se pensa em uma organização internacional.

Isso tudo nos permite observar como cada ato de enunciação possui efeitos producentes que, ao se somarem entre si e com outros procedimentos, formam um todo institucionalizado praticamente irretratável a partir do qual se permite exercer uma autoridade. Uma das mais importantes implicações da produção formal e material de diferenciação das organizações internacionais em relação aos países que a instituem é a produção da imagem de um organismo interestatal que está acima e fora do "Estado", mas que, apesar disso, abarca os seus territórios, conjugando a ideia de Estado espacial e escalar que se projeta, também, "para cima" (cf. Ferguson; Gupta, 2002).

A fabricação da ideia de uma atuação técnica, autônoma e despolitizada

O que justifica a concepção de um novo e distinto sujeito internacional é a projeção de sua atuação sobre o que se considera serem "objetivos internacionais", ou seja, o "reconhecimento da necessidade de desempenhar tarefas internacionais", "diversas das tarefas que seus membros (os Estados) podem desempenhar", o que se entende justificar também a criação de um aparato burocrático próprio para além dos aparatos nacionais e o estabelecimento das associações contratuais acima elencadas (cf. Lamy, 2015, p. 82).

No caso da OTCA, embora sua atuação seja condensada em termos de promoção do desenvolvimento sustentável e da proteção ambiental, são vários os temas de cooperação contemplados pelo texto do Tratado de Cooperação Amazônica (TCA), que dão origem à OTCA, ou seja, vários os motes passíveis de serem explorados por esta Organização: uso e aproveitamento racional de recursos naturais; utilização de recursos hídricos e navegação fluvial; aproveitamento da fauna e flora; serviços de saúde envolvendo melhoria de condições sanitárias e combate de epidemias; investigação científica e tecnológica; infraestrutura de transportes e comunicações; emprego racional de recursos humanos e naturais; comércio transfronteiriço; incremento de correntes turísticas vinculado à proteção de culturas indígenas e de recursos naturais; conservação de riquezas etnológicas e arqueológicas; intercâmbio de informações; e, finalmente, estudos para elaboração de projetos comuns (Tratado de Cooperação Amazônica, 2017). Os projetos desenvolvidos pela OTCA através de sua Secretaria Permanente devem, portanto, estar relacionados a pelo menos um desses temas. Estes assuntos fundamentam as propostas de ação delineadas em uma Agenda Estratégica[14], documento referencial da Organização que conjuga questões que podem vir a ser contempladas nas "propostas", "iniciativas", "acordos", "programas" e "projetos" desenvolvidas no âmbito da OTCA.

[14] Produzida e tornada pública no início dos anos 2010 com o intuito declarado de orientar a atuação da OTCA até 2018.

As tarefas atribuídas às organizações internacionais podem ser desempenhadas tanto por seu corpo técnico/burocrático próprio quanto por meio de articulações que podem envolver as estruturas técnicas e burocráticas existentes dos Estados nacionais ou de outros organismos de cooperação. Na OTCA há quatro categorias de admissão de funcionários para desempenhar as funções que foram atribuídas à sua Secretaria Permanente: os chamados "funcionários executivos", contratados por indicação dos países membros; os chamados "funcionários admitidos localmente", contratados por concurso público; e os chamados "consultores" e "peritos externos", estes dois últimos grupos correspondendo a especialistas técnicos contratados pontualmente pela própria OTCA ou designados por organismo internacional, setores e órgãos de governos nacionais ou organizações não governamentais no âmbito de um programa ou acordo de cooperação. Essas categorias explicitamente designadas no Regulamento de Pessoal da Secretaria Permanente (OTCA, 2012b), no entanto, abarcam apenas parcialmente sua atuação, uma vez que boa parte de sua estrutura organizacional é composta por órgãos decisórios e consultivos aos quais a sua Secretaria Permanente é subordinada, constituídos por representantes de alto escalão dos setores diplomáticos dos países membros. A OTCA, assim, reúne em sua atuação um conjunto heterogêneo e relativamente ocasional de instituições e práticas de administração pública, com diferentes históricos de constituição, modos de operação e filiações temáticas e políticas.

Esse "novo" sujeito do direito internacional, a organização internacional, é instituído através de sua concepção como uma "pessoa" (jurídica), responsabilizada e autorizada a atuar pela consecução de certos "objetivos internacionais", criada como resultado de um arranjo definido como adequado para abordar determinadas questões. Vejo a criação de uma organização internacional como um recurso simbolicamente eficaz da linguagem política para agregar, em torno de uma questão específica e declarada, um conjunto heterogêneo de práticas e atores relacionados à administração pública sob uma designação personificadora e despolitizadora, sobre a qual se projetam determinadas formas de agência. A percepção de sua efetividade enquanto agente está, portanto, relacionada à operação de certos tipos de práticas em conjunção com a ideia produzida de sua autoridade, como, por exemplo, a adoção de uma discursividade

que se manifesta em termos de planos, programas e projetos, algo que defino como uma performance de organismo executor de políticas.

Consoante com tal definição de sua existência, produz-se uma expectativa de eficácia no sentido de tornar "concretos" os compromissos enunciados em seu âmbito, definidos seja como princípios originadores dessas composições, seja traduzidos em termos presumidamente mais operacionais na forma de projetos. As atuações das organizações internacionais, de forma geral, vêm sendo avaliadas a partir e através de seus próprios enunciados — as análises avaliativas funcionando como uma espécie de reafirmação de seus objetivos declarados como questões públicas[15] —, bem como a partir da projeção de uma ideia a respeito do que deveria significar a existência de um organismo de administração pública definido como internacional e interestatal[16].

Ao buscar examinar a atuação da OTCA através de um projeto específico enunciado em sua Agenda Estratégica — que propunha a criação de roteiros turísticos transnacionais envolvendo alguns de seus países membros com o objetivo declarado de promover desenvolvimento e integração regional — foi possível perceber, a despeito do que se poderia supor serem as ações necessárias à execução de um projeto deste tipo, a predominância da operação de procedimentos de nomeação, renomeação, apropriação e reconfiguração de ações e iniciativas já existentes no território. Observando tais resultados em paralelo com análises avaliativas já produzidas sobre a OTCA, ou sobre o arranjo de cooperação em operação desde a assinatura do TCA antes mesmo da criação da Organização, foi possível perceber a recorrência de análises de inefetividade indicando uma série de contradições entre seus objetivos declarados e ações desempenhadas, que, em última instância, evocam a moralmente sentenciada — mas não por isso menos habitual — imagem das promessas políticas não

[15] O pressuposto e o objeto do que estou chamando de análises avaliativas são as políticas estatais vistas como plano de ação para guiar decisões e ações, representadas, portanto, como resultado da capacidade do estado de resolver problemas públicos (cf. Blazquez, 2012). Entendo que as noções de desempenho e eficácia (ou ineficácia) de atuação, concebidas nesse registro, são parte de um conjunto de ideias que se produz sobre o "Estado".

[16] Sobre a performance da eficácia no que diz respeito à gestão para o desenvolvimento e para a preservação ambiental da região amazônica, seria interessante pensar quem são os outros agentes que atuam neste mesmo campo e que reivindicam para si esse lugar de eficácia.

cumpridas. Neste caso específico, trata-se de promessas políticas sobre o desenvolvimento e proteção ambiental da Amazônia, que tem sido simbolicamente construída como um "bem comum global" a ser preservado em nome do futuro da humanidade, o que sem dúvidas remete ao dever cívico de postular o seu justo cumprimento, seja no tom de denúncias, seja no tom de pareceres e recomendações.

Optei, entretanto, por encaminhar minhas indagações em outros sentidos, colocando em perspectiva, por exemplo, as questões que chegam a ser enunciadas como "objetivos internacionais" sob o poder resolutivo destes entes, as organizações internacionais[17]. Quais são as implicações de definir tais questões como problema *internacional* e de criar um organismo para abordá-las de forma explícita, como uma questão em si? Percebo que a existência de um órgão interestatal voltado para o seu tratamento põe em cena o reconhecimento formal daquela questão como uma questão de Estado. São setores, cargos, organogramas, estruturas que, quando estabelecidos, dão corpo à ideia de administração pública e ao seu perímetro de atuação. As formas administrativas do cotidiano, ou seja, a estrutura burocrática que compõe não apenas o Estado mas também o sistema interestatal, servem, neste caso, não apenas para executar tarefas relacionadas aos seus objetivos declarados, para realizar os seus projetos, mas também para manter a performatividade dos enunciados, ou seja, para gerar e sustentar sua autoridade enquanto setor operante do Estado. A própria forma como os objetivos são enunciados merece atenção, posto que afirmados como obviamente desejáveis e exequíveis, além de relacionados a objetivos aparentemente universais, como o desenvolvimento, a cooperação e a preservação do meio ambiente. A existência e manutenção do pleno funcionamento de uma organização internacional — comprovada, por exemplo, através de reuniões diplomáticas e da execução de projetos estratégicos — são consideradas um indício da capacidade de seus países membros de cooperar e produzir consenso para a "gestão transnacional" de um território amplamente disputado, da capacidade

[17] O antropólogo Paulo de Góes Filho (2006), ao analisar o lugar da Missão do Brasil e de seus agentes na ONU, observa que funcionários técnicos internacionais e diplomatas têm disputado o lugar e poder de definição de questões públicas internacionais, aparentemente evidenciando uma divisão entre atuação técnica e política na esfera internacional.

de tratar e resolver as questões definidas como problemas públicos que atravessam fronteiras nacionais.

Através do tratamento de temas muito variados, mesmo os mais periféricos, como o turismo — mote do projeto analisado —, as atuações no âmbito do TCA e da OTCA são centradas na defesa da soberania nacional — o que significa a legitimação jurídica do exercício de poder de governo sobre um determinado território — e só podem ser entendidas quando situadas em um cenário mais amplo de disputas pelo exercício de poder de governo sobre a Amazônia, sobre seus territórios, populações e recursos. Os enunciados em defesa da soberania são conjugados com práticas e processos específicos que produzem e reforçam a ideia de Estado nacional soberano, em um domínio bastante caro para a configuração política moderna, que é o das relações internacionais, o que analiso cruzando a proposta de performance de estado[18] de Blazquez (2012), elaborada a partir da observação de atos cerimoniais e extraordinários, com a perspectiva de Mitchell (2006), que destaca a reprodução da ideia de estado nos atos mais cotidianos da administração pública. Neste sentido, como adiantei no início deste artigo, entendo que o que está sendo produzido com a atuação da OTCA não são apenas "efeitos concretos" de projetos específicos, conforme seus objetivos declarados, quando o são. O que está sendo produzido através da criação e da atuação de uma organização internacional interestatal como a OTCA é a própria ideia de Estado.

[18] Para tratar de performances de estado, Blazquez (2012) parte das elaborações de Debord (1999 apud Blazquez, 2012), conceituando a performance como "uma relação social entre as pessoas mediatizada pelas representações de ações dramáticas". Neste mesmo sentido, o espetáculo também adquire novos significados, como uma tradução em termos materiais de uma visão de mundo (Weltanschauung), ou seja, não como engano ou falsa realidade, e sim como efetivação de um modo de pensar. Blazquez (2012) examina uma série de eventos de caráter excepcional, as vernissages de um museu de arte público, em que o "Estado" se materializa de duas formas principais: na produção de redes de relações sociais entre pessoas dentre as quais se destacam funcionários públicos, e também como representação ou como imagem. Nesse sentido, o autor destaca a magia do "Estado" (cf. Taussig, 1997), que se autorreproduz e se representa como um agente racional nos processos sociais, comentando que aquela pode ser, em parte, entendida como efeito performativo de "performances de estado" (Blazquez, 2012, p. 54).

Dispositivos de produção simbólica do poder do Estado

Uma pesquisa não exaustiva em mecanismos de busca acadêmicos retorna como primeiros e principais resultados ao termo "tratado internacional" (ou, em inglês, "*international treaty*") estudos sobre tratados internacionais recentes em direitos humanos ou meio ambiente. Assim como o TCA, tratado que deu origem à OTCA, eles parecem conter compromissos estatais para a consecução de finalidades específicas, mas, como venho buscando demonstrar, os debates públicos sobre o direito ao desenvolvimento e sobre o seu equilíbrio com a preservação ambiental representam não apenas fonte de interesse em si, mas algo possível de ser enunciado legitimamente para a consecução de outros tipos de objetivos, dentre os quais destaco principalmente o de legitimação jurídica do exercício de poder sobre um determinado território.

Como instrumento conceitual, o TCA define publicamente os jogadores oficiais do jogo governamental relativo à Amazônia, simula uma imagem de unidade sobre cada país implicado nele e ainda cria a ideia de um sistema perfeito de integração que poderia ser alcançado a qualquer momento — o seu não alcance, visto sempre como resultado de "erros recentes"[19]. Assim, o TCA e, consequentemente, a OTCA, encarnam e produzem a ideia de uma forma de governo competente, e não só de gestão competente, se entendemos governo como um conjunto de técnicas e dispositivos de exercício de poder, sendo o Estado moderno uma de suas formas (Foucault, 2008; 2006). Além disso, as análises avaliativas internas e externas que colocam em questão sua eficácia em termos técnicos, apesar de aparentemente contestarem essa ideia, em verdade a reforçam, ao elaborar o argumento de que a não consecução de seus objetivos declarados é produto de "falhas", que poderiam vir a ser "corrigidas", bastando para isso "vontade" e "comprometimento" dos países envolvidos.

Ao propor analisar tais contradições, faz-se necessário pensar tais práticas aparentemente discrepantes não em contraposição, mas em correlação. Ao observá-las em conjunto, é possível compreender, por exemplo, que o discurso não é o contraponto da ação, mas a própria

[19] Para uma reflexão sobre a instrumentalidade conceitual de tratados e o estado teatro, ver Geertz (1991).

efetuação de uma ação que, em determinadas circunstâncias, tem como efeito a produção de um domínio retórico com grandes chances de se desdobrar em outros tipos de domínios, sejam estes de caráter conceitual, seja no âmbito da "prática".

É necessário, ainda, colocar em perspectiva a figuração mítica do "Estado" e seus setores como seres detentores, em si, de um poder essencial e originário. Esta ideia tem como respaldo toda uma estrutura discursiva estatal, materializada em registros escritos, como é o caso dos tratados internacionais. Aplicada ao universo das relações internacionais, esta ideia mitificada leva a crer em um mundo atemporalmente dividido entre Estados soberanos que se relacionam diplomaticamente entre si numa arena internacional. As questões pactuadas nos tratados internacionais têm como *pressuposto essencial* o domínio destas formas políticas de governo sobre territórios e populações. Trata-se não simplesmente de uma ideia, mas de uma abstração que sustenta uma complexa estrutura jurídico-política. Vejo a criação e a manutenção de uma instância burocrática interestatal como alicerce de todo um conjunto de performances de Estado ao performatizar a sua solidez e a sua concretude.

Assim, o que quero dizer é que, para além das suas dimensões de atuação declaradas, realizadas através de trabalhos mais ou menos visíveis de suas instâncias oficiais, há ainda uma gama de efeitos instrumentais resultantes de seus procedimentos, efeitos estes muito importantes de serem mantidos e diretamente relacionados à produção e à manutenção da legitimidade do poder do Estado sobre territórios e populações. Quando falo de efeitos instrumentais, estou me referindo à noção explorada por Ferguson (2006), mas, diferentemente do que fez o autor, não demonstro o estabelecimento em nível local e/ou regional de estruturas administrativas estatais, que não é o principal tipo de efeito produzido pelo TCA ou pela OTCA. Analiso um tratado e um organismo cujos procedimentos centrais são de atuação sobre ideias, portanto, discuto o que — e como — essas ideias produzem sem dizer que estão produzindo. Busco demonstrar que sorte de coisas a sua formulação e enunciação tomam como pressupostos, que, ao serem (re)afirmados, têm seu caráter de verdade sancionado. Busco demonstrar, portanto, como um determinado conjunto de afirmações enunciadas a partir de um certo arranjo institucional interestatal se articula para produzir, em conjunto com outros procedimentos operados por outros

setores da administração pública, o poder do Estado, soberano, escalar e espacialmente abrangente.

Trata-se de uma perspectiva que contraria concepções amplamente estabelecidas e operantes nesse campo de relações. Nas elaborações conceituais definidas como uma teoria das organizações internacionais[20] formulada no campo das relações internacionais, a criação de organizações internacionais, ou seja, a fabricação de autoridades transnacionais e interestatais, tem sido considerada algo que essencialmente *contraria* o poder soberano do Estado. De acordo com essa forma de abordar as organizações internacionais, tem-se entendido que a concepção deste novo e excepcional[21] sujeito foi resultado de um complexo processo que envolve, ao mesmo tempo, os movimentos aparentemente opostos de ampliação e restrição de poderes estatais: a emergência de um novo sujeito público (inter)estatal estende a autoridade do Estado sobre questões consideradas mais amplas que as nacionais; ao mesmo tempo, este movimento "perturba" o encadeamento de vontades soberanas de seus "atores principais" (Lamy, 2015).

Com a ideia de que as organizações internacionais são "novos" sujeitos de um sistema internacional, criadas através de "adesão voluntária", reforça-se a concepção de uma esfera de relações em que os sujeitos políticos por excelência são os "Estados", unidades políticas análogas e teoricamente dotadas de direitos iguais, e engendra-se a ideia de que há autonomia dos países em relação às instituições interestatais e vice-versa. A soberania nacional tomada como *um dado a partir do qual se desenvolvem as relações internacionais*, ou seja, como uma propriedade dos Estados nacionais, é elemento fundamental no processo de concepção dos países como unidades políticas singulares e absolutas, mas limitadas pela coexistência e pela interrelação, sem implicar, pelo menos conceitualmente, subordinação ou dependência de umas em relações às outras (Foucault, 2008). Contudo, os diferentes países que compõem este universo de relações

[20] Para uma análise da OTCA sob a perspectiva de uma Teoria Geral das Organizações Internacionais, ver Marcelo Lamy (2015).

[21] A ideia de sua "excepcionalidade" se dá em relação ao que anteriormente era considerado o sujeito primordial deste campo — o "Estado". Em termos quantitativos, o formato proliferou e atualmente existem incontáveis organizações internacionais intergovernamentais em atuação no mundo.

possuem histórias de constituição muito diferentes, que implicam importantes distinções em termos de prestígio, influência e legitimidade de poder. A ideia de que há um sistema jurídico internacional homogêneo em que todos os "Estados" figuram igualmente como agentes de relações equivalentes é uma visão nativa desse campo.

Ao analisar a formação de um sistema mundial e a concepção da doutrina e das instituições do desenvolvimento, Rist (2010) expõe a relação entre a criação das organizações internacionais contemporâneas e o estabelecimento de uma ordem política baseada na noção de que todos os países são formalmente iguais, incluindo os Estados pós-coloniais, tendo sido esta noção estabelecida através da atuação política dos Estados Unidos após a Segunda Guerra. O autor explora como as noções de desenvolvimento (e o seu complementar, o subdesenvolvimento) e cooperação internacional, centrais a muitas destas organizações, permitiram atribuir novos estatutos morais e jurídicos às intervenções projetadas e realizadas sobre populações e territórios dos países do assim chamado terceiro mundo. Segundo o autor, foi necessária a criação de novas organizações internacionais, como o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud), além do estabelecimento de novas formas de administração econômica, que fizeram com que a produção se tornasse mundial e o mercado se tornasse universal para que a ideia de interdependência das nações viesse a prevalecer, tal como hoje a entendemos.

No roteiro das organizações internacionais, há uma série de rituais e procedimentos que encenam esta performance e que se sustentam em torno do princípio jurídico da soberania[22]. Na OTCA, sua atuação é pautada pelo princípio compulsório da unanimidade entre seus países membros, conforme estipula o artigo XXV do TCA (Tratado de Cooperação Amazônica, 2017). O consenso para alcançar a unanimidade de votos prescrita e aprovar medidas é, nesse sentido, tratado como um dado, depreendido não apenas dos próprios processos e vontades políticas dos países membros, mas dos temas estruturantes do Tratado — proteção ambiental, desenvolvimento, soberania estatal — os quais se entende (ou pelo menos se intenta produzir tal entendimento) serem de interesse incontestável.

[22] O antropólogo Gerhard Anders (2005) mostra como tal ficção é construída através de procedimentos burocráticos de duas das principais organizações internacionais no atual sistema mundial, o Banco Mundial e o FMI.

No entanto, ao observar os procedimentos operados em seus bastidores, é possível perceber claramente que a produção do consenso é feita através de negociações, concessões e trocas políticas, entre outras coisas, procedimentos que, em geral, não são integralmente registrados em suas declarações e resoluções, produtos públicos de seus mais solenes rituais de enunciação. É possível observar, por exemplo, que temas potencialmente conflituosos são evitados, pelo menos em sua face mais pública, de forma que é possível apontar para uma produção discursiva de um consenso ritual. As discordâncias, objeções e até mesmo oposições, também ritualizadas nesse espaço, se dão sem conhecimento público, através de estratégias indiretas e mais sutis, como manter cargos diretivos sem ocupação, postergar indefinidamente a aprovação de um determinado financiamento ou apoio, ou mesmo rejeitá-lo e devolver recursos já recebidos (Gadelha, 2010). De acordo com Gadelha[23] (2010), o cargo de Secretário Geral, o mais proeminente da organização, ficou vago por mais de um ano, de junho de 2007 a abril de 2008, uma vez que os países não chegavam a um consenso em torno de um nome para a sucessão. É possível observar algumas questões que se impuseram ao processo de produção de consenso na passagem transcrita abaixo, embora outras permaneçam incógnitas:

> Ao fim do mandato da Doutora Arteaga [indicada para seu primeiro mandato pelo Equador], em abril de 2007, a Chancelaria equatoriana apresentou seu nome para recondução ao cargo, proposta aceita por Brasil, Peru, Guiana e Suriname, mas vetada pela Colômbia. Justificada pela necessidade de alternância à frente da Secretaria Permanente, a atitude do Governo colombiano deu-se em momento de *tensão bilateral com o Equador*, que acusava o vizinho de fumigação de glifosato na área fronteiriça, sob o argumento de combate ao plantio de coca, de acordo com Yánez (2007, p. 19). Apresentaram-se, então, candidaturas do Peru, com apoio colombiano, e da Bolívia, incentivada pela Venezuela. Na tentativa de uma solução de compromisso, o Brasil lançou candidatura, a qual, sem obter consenso, seria retirada em 2008, segundo arquivo do DASII/MRE [setor do Ministério das Relações Exteriores responsável pela OTCA no governo brasileiro] (Gadelha, 2010, p. 29).

[23] Gadelha é diplomata do Ministério das Relações Exteriores brasileiro, autor de uma dissertação de mestrado produzida por ocasião do curso de formação no Instituto Rio Branco, que apresenta uma descrição sobre a crise institucional pela qual a Organização passou em meados dos anos 2000.

A unanimidade prescrita, de tal forma, só é alcançada em sua plenitude por se tratar de uma unanimidade ritual, discursiva e muito especificamente voltada à produção de documentos escritos, através dos quais os enunciados se materializam e dão concretude ao arranjo de cooperação. Esta observação não deve ser entendida como se indicasse a inexistência absoluta de concordâncias, mas como um relevo da dimensão ritual do processo de produção de um consenso que se concretiza essencialmente em documentos, sendo o próprio Tratado o seu ícone máximo. Os procedimentos de negociação, adequação de termos, omissão de questões mais "políticas", concessões, entre outros que denunciam divergências e conflitos, de certa forma, permanecem à sombra dos documentos mais públicos e notórios, mas podem ser observados através dos relatos a respeito do processo de negociação do Tratado e de análises de especialistas, bem como através dos próprios documentos produzidos pelas burocracias estatais implicadas, voltados à circulação interna.

Os enunciados de poder do Estado e a performance de cooperação, no entanto, não são um fim em si. Não se trata, portanto, de mero capricho de estadistas envaidecidos (embora possa chegar a ser revestido com esses contornos), e não serve apenas àqueles agentes e/ou instituições expressamente designados como estatais. Além disso, a enunciação do poder do Estado, por si só, não produz o exercício desse poder. Tal enunciado precisa ser repetido de outras formas, reverberar através de outras práticas, para que o poder que enuncia chegue a se realizar como tal.

Na atual configuração política mundial, continua sendo importante enunciar o poder do estado nacional para dar-lhe aparência de um dado, para naturalizar esses construtos como a unidade básica e óbvia de poder político, e para que seja possível elaborar e efetuar decisões de amplo alcance sob sua designação. Autores que analisam a política internacional colocando em perspectiva os seus construtos ideológicos têm, aliás, problematizado o uso naturalizado do termo internacional, relacionando-o com a ativação do pressuposto de que as unidades de análise adequadas desse campo são os Estados soberanos, inseridos em um sistema fechado de unidades equivalentes (cf. Donegan, 2006).

Ao se configurarem como enunciados do poder do Estado, os tratados internacionais instituem certos arranjos de poder no interior desse sistema convencionado de unidades estatais. Muitos dos tratados internacionais mais

recentemente assinados (desde meados do século XX), dentre eles o TCA, o fazem através da definição discursiva de uma certa configuração de áreas de abrangência, sobrepondo categorizações geográficas, políticas e temáticas para possibilitar o exercício de poder sobre *regiões* — estas "novas" seções de governo que ultrapassam as fronteiras nacionais, fronteiras estas que, por sua vez, foram historicamente instituídas através da prática de celebrar tratados (Ferreira, 2018) — e que, justamente por esse motivo, demandam negociações *internacionais*.

Donegan (2006) analisa a produção política de tais "regiões" na contemporaneidade, observando como o ato de nomear tem sido ativado também para fabricá-las como objeto de governo, permitindo sua produção como uma espécie de entidade, plenamente fixada, atribuindo-lhe presença e durabilidade e especificando-a em sua natureza. Para o autor, que aborda a questão a partir de uma perspectiva foucaultiana, os discursos de especialistas sobre tais composições buscam, através de seus sistemas de poder/conhecimento, despolitizá-las, naturalizá-las, fazendo com que o que ele chama de "organizações regionais" (e que não necessariamente correspondem à criação de organizações internacionais, estes sujeitos do direito internacional que possuem personalidade jurídica própria) pareçam o agrupamento regional institucional óbvio para o tratamento de uma determinada "região" no que diz respeito a determinadas questões. O autor identifica a capacidade instituída desses grupos para estipular os termos do debate e despolitizar decisões e áreas de questão (*issue-areas*), através de uma combinação de práticas materiais e discursivas, destacando a centralidade disto para o estabelecimento e manutenção de uma ordem mundial contemporânea.

Para Gupta e Ferguson (2002), o efeito central das novas formas de governamentalidade transnacional não é o de fazer os estados fracos (ou fortes) mas sim o de reconfigurar as habilidades dos Estados de espacializar sua autoridade e de delimitar suas afirmações/pretensões de generalidade superior e universalidade, projetadas sobre os territórios e populações governados. É interessante observar as distinções estabelecidas no que diz respeito aos "Estados" que possuem prestígio, poder e influência para projetar estas novas formas de governamentalidade.

Considerações finais

Destacar os efeitos simbólicos da existência e atuação da OTCA não corresponde à intenção de designar tudo que é feito em seu âmbito como algo da ordem do fictício, especialmente porque isso poderia dar a ideia de que ela se opõe ao que seria uma "cooperação real", uma "integração real", uma "política externa real". A intenção foi, justamente, buscar compreender como esses efeitos simbólicos, aparentemente desprezíveis em uma análise mais convencional da política internacional, se articulam dentro de um sistema mais amplo de administração pública. A OTCA, sua atuação e seus efeitos são bastante reais, concretos e efetivos.

Ao elaborar as reflexões ora apresentadas, procurei não aderir à naturalização da "cooperação" entre países — no sentido moralmente positivado do termo, tal como tem sido mais comumente explorado no campo de relações que descrevo — como uma necessidade em si. Coloco em questão também a naturalização das formas através das quais essa relação se efetua, como a assinatura de um tratado internacional, a criação de uma organização interestatal ou a realização de projetos de "cooperação técnica", vistas como consequências quase automáticas da aproximação entre os países envolvidos ou da sua atuação conjunta no cenário internacional. Entendo tais relacionamentos e suas formas como produtos de processos sociais mais amplos.

Tais questões são, de certa forma, eliminadas de cena como efeito da própria performance da forma "organização internacional" como organismo situado acima e fora do Estado. Não é fortuito que tal desenho institucional venha se aperfeiçoando e ganhando tamanho relevo em um cenário de emergência de um Estado neoliberal, no qual, supostamente, o Estado estaria perdendo poder e espaço. Não obstante, a soberania nacional continua sendo um princípio jurídico central nesse contexto, mantendo operante a ficção de uma convivência pacífica entre unidades políticas análogas e dotadas de direitos iguais, embora os significados e desdobramentos empíricos a ela relacionados estejam em constante processo de produção e transformação. Para que seja tomada como um dado essencial dos Estados, e, a partir disso, reafirmada ou inclusive contestada em seus desdobramentos empíricos, a soberania nacional precisa ser constante e repetidamente enunciada.

E isto é exatamente o que a perspectiva de análise que postula a inefetividade do TCA ou da OTCA identifica como "reafirmações redundantes". No entanto, o que parece permanecer de mais importante ao longo dos anos de atividade do TCA e da OTCA são os seus enunciados. Ao longo das décadas, os enunciados se repetem, e o próprio ato de enunciá-los, especialmente através de sua inscrição em documentos, é mantido como seu mais importante e recorrente procedimento. O repertório, porém, se constrói a partir de novos léxicos, incorporando noções e categorias que se evidenciam e refletem os cenários políticos de cada momento. Nesse sentido, é possível perceber como enunciados e declarações proferidas no âmbito da OTCA, materializadas em documentos e que parecem conter compromissos estatais para a consecução de objetivos específicos podem ser entendidos como parte de uma série de performances de Estado cujo efeito maior é o de produzir a própria capacidade estatal de enunciar domínios sobre populações e territórios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBOTT, K. W.; SNIDAL, D. Why States Act through Formal International Organizations. *The Journal of Conflict Resolution*, Londres; Thousand Oaks, CA; Nova Délhi, v. 42, n. 1, p. 3-32, fev. 1998.

ABRAMS, P. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, Nova York, v. 1, n. 1, p. 58-89, mar. 1988.

ANDERS, G. Good governance as technology: toward an ethnography of the Bretton Woods institutions. In: MOSSE, D.; LEWIS, D. (Eds.). *The aid effect: giving and governing in international development*. Londres: Pluto Press, 2005, p. 37-60.

ANTIQUERA, D. de C. *A Amazônia e a política externa brasileira*: análise do Tratado de Cooperação Amazônica (TCA) e sua transformação em organização internacional (1978-2002). Dissertação (Mestrado) — PPGRI, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

AZEREDO DA SILVEIRA, A. F. Informação para o senhor Presidente da República [4 de março de 1976]. *Correspondência de circulação interna de caráter secreto*, assinada por Antonio F. Azeredo da Silveira, ministro das Relações Exteriores, e endereçada à Presidência.

____. Informação para o Sr. Presidente da República [10 de janeiro de 1978] *Correspondência de circulação interna de caráter secreto*, assinada por Antonio F. Azeredo da Silveira, ministro das Relações Exteriores, e endereçada à Presidência.

BLAZQUÉZ, G. *Fazer cultura, fazer(-se) Estado: vernissages e performatividade de Estado em Córdoba.* Mana, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 37-61, 2012.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Tratado de Cooperação Amazônica.* Brasília, DF, 1979.

____. *Atos internacionais*. Portal Brasil, 07 de maio de 2012, http://www.brasil.gov.br/governo/2012/05/atos-internacionais.

____. Discurso do Ministro Antonio de Aguiar Patriota por ocasião do Lançamento da Pedra Fundamental da Nova Sede da OTCA — Brasília, 1 de agosto de 2013. Ministério das Relações Exeriores — *Discursos*. Brasília, 01 ago. 2013, http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/discursos-artigos-e-entrevistas-categoria/ministro-das-relacoes-exteriores-discursos/14017-discurso-do-ministro--antonio-de-aguiar-patriota-por-ocasiao-do-lancamento-da-pedra-fundamental-da-nova-sede-da-otca-brasilia-1-de-agosto-de-2013

DAS, V. The Signature of the State: The Paradox of Illegibility. In: ____; POOLE, Deborah (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DONEGAN, B. Governmental Regionalism: Power/Knowledge and Neoliberal Regional Integration in Asia and Latin America. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 35, n. 1, p. 23-51, 2006.

FERGUSON, J. The antipolitics machine. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (Eds). *The anthropology of the state: a reader*. Malden: Blackwell, 2006.

____; GUPTA, A. Spatializing States: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*, n. 29, v. 4, p. 981-1010, 2002.

FERREIRA, D. C. G. *Circuitos de uma organização internacional: enunciados e performance de Estado na Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA)*. Tese (Doutorado) — PPCIS, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

FERREIRA, L. C. de M. O etnógrafo, o burocrata e o "desaparecimento de pessoas" no Brasil: notas sobre pesquisar e participar da formulação de uma causa. In: CASTILHO, S. R. R.; SOUZA LIMA, A. C.; TEIXEIRA, C. C. (Orgs.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas sobre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: ContraCapa/LACED, 2014, p. 127-149.

FOUCAULT, M. Governmentality. In: SHARMA, A; GUPTA, A. (Eds). *The anthropology of the state: a reader*. Malden: Blackwell, 2006.

____. *Segurança, território, população*. Martins Fontes. São Paulo, 2008.

GADELHA, H. M. *A OTCA na política externa brasileira: interesse minguante ou utilidade crescente?* Dissertação (Mestrado) — Instituto Rio Branco, Ministério das Relações Exteriores, Brasília, DF, 2010.

GEERTZ, C. *Negara: O Estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GÓES FILHO, P. de. *O Clube da Nações: a missão do Brasil na ONU e o mundo da diplomacia parlamentar*. Rio de Janeiro: Relume Dunará, 2003.

GOMES, Á. de T. Questionando o fracasso estatal: um balanço da literatura crítica. *BIB*, São Paulo, n. 71, p. 69-94, 1º semestre de 2011.

LACERDA, P.M. *Meninos de Altamira: violência, "luta" política e administração pública*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

LAMY, M. A Organização do Tratado de Cooperação Amazônica sob a perspectiva da teoria geral das organizações internacionais. In: SILVA, F. F. da. (org.) *A proteção da sociobiodiversidade da Amazônia e o Tratado de Cooperação Amazônica: análises e reflexões*. São Paulo: Peirópolis, 2015.

LANGONE, C. Apresentação. In: MENEZES, P. de C. da C. *Áreas de preservação ambiental em zonas de fronteira: sugestões para uma cooperação internacional no contexto da Amazônia*. Brasília, DF: FUNAG, 2015.

LI, T. M. *The will to improve: governmentality, development, and the practice of politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

LUGONES, M. G. Las buenas practicas como tecnología de gobierno en la Córdoba contemporânea. In: Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropologia, Bogotá, http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/congreso2017/index.php/2016-03-11-20-46-15/agenda/event/702-la-buenas-practicas-como-tecnologia-de-gobierno-en-la-cordoba-contemporanea, 2017.

MITCHELL, T. Society economy and the state effect. In: SHARMA, A.; GUPTA, A. (Eds). *The anthropology of the state: a reader*. Malden: Blackwell, 2006.

ORGANIZAÇÃO DO TRATADO DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA. OTCA. *Agenda Estratégica de Cooperación Amazónica.* Aprobada en la X Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores del TCA. Noviembre 2010. Brasília, DF, 2010, http://www.otcaoficial.info/assets/documents/20160629/bfa5dfe5a1ca92b4efdb102ee8e54634.pdf

____. Protocolo de Enmienda al Tratado de Cooperación Amazónica In:___. *Base jurídica del Tratado de Cooperación Amazónica: actualización resumida 2003 — 2012.* Brasília, DF, 2012a, http://www.otcaoficial.info/assets/documents/20160629/832921b9594e07e68ae42b64a7e4238e.pdf

____. Reglamento del personal de la Secretaría Permanente de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica. In:___. *Base jurídica del Tratado de Cooperación Amazónica: actualización resumida 2003 — 2012.* Brasília, DF, 2012b,http://www.otcaoficial.info/assets/documents/20160629/832921b9594e07e68ae42b64a7e4238e.pdf>.

____. Resolución RES/X MRE-OTCA/5, de 30 de novembro de 2010. In:___. *Base jurídica del Tratado De Cooperación Amazónica: actualización resumida 2003 — 2012.* Brasília, DF, 2012c, http://www.otcaoficial.info/assets/documents/20160629/832921b9594e07e68ae42b64a7e4238e.pdf.

RIST, G. *The history of development: from Western origins to global faith.* 3. ed. Londres: Zed Books, 2010.

ROMÁN, M. *The implementation of international regimes: the case of the Amazon Cooperation Treaty.* Tese (Doutorado em Ciência Política) Uppsala University, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1998.

TAUSSIG, M. *The magic of the state*. Londres: Routledge, 1997.

TORRECUSO, P. *Tratado de Cooperação Amazônica e a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica: análise da criação, evolução e eficácia de um regime internacional.* Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

TRATADO DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA. Brasília, DF, 2017, http://www.otca.org.br/portal/admin/_upload/tratado/O_TRATADO_DE_COOPERACAO_AMAZONICA_PT.pdf

____. Actas de las reuniones del Grupo de Trabajo ad hoc sobre el Establecimiento de la Secretaria Permanente de la Organizacion del Tratado de Cooperacion Amazonica. II Reunión, Lima, 3-4 de junio de 1996. In: ___. *Base jurídica del Tratado de Cooperacion Amazónica: antecedentes constitutivos de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA).* La Paz, 2002.

VIANNA, A.de R.B. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, S. R. R.; SOUZA LIMA. A. C.; TEIXEIRA, C. C. (Orgs.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas sobre burocratas, elites e corporações.* 1. ed. Rio de Janeiro: ContraCapa/Laced, 2014. p. 43-70.

PARTE II

GENEALOGIAS E PERSPECTIVAS DO DESENVOLVIMENTO:

COOPERAÇÃO INTERNACIONAL ACADÊMICA, MOVIMENTOS SOCIAIS E FORMAÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO EM ÁFRICA

Genealogias e perspectivas do desenvolvimento: cooperação internacional acadêmica, movimentos sociais e formação do Estado-nação em África

SIDNEI CLEMENTE PERES

Moçambique é um país africano (localizado na chamada África Austral), dividido administrativamente em três regiões (Norte, Centro e Sul), 11 províncias, 152 distritos e entre 4.500 e 5.000 comunidades rurais (Carilho [et al], 2016).[1] A população rural é amplamente majoritária, corresponde a aproximadamente ⅔ (67,4%) da população total do país, de 27.843.933 pessoas. A grande maioria da população (70%) vive da agricultura, mas os rendimentos rurais perfazem apenas 15% do Produto Interno Bruto (PIB), ou seja, a renda média das famílias camponesas é baixa e são mais atingidos pela pobreza. O estoque de terras propícias à agricultura corresponde a 36 milhões de hectares, dos quais 15% estão em uso; e 46,8 milhões de hectares são florestas, sendo 18,8% (8,8 milhões de hectares) áreas protegidas como reservas e parques ambientais.

Os índices de pobreza e desigualdade social estão entre os mais altos do mundo, apesar de um relativo crescimento econômico (medido pelo aumento anual do PIB), demonstrando um alto nível de concentração das riquezas e um desenvolvimento não socialmente inclusivo (Castel-Branco,

[1] As províncias são as seguintes: Maputo Cidade, Maputo Província, Gaza, Inhambane, Sofala, Manica, Tete, Zambézia, Nampula Niassa e Cabo Delgado (Sengulane, 2015). Há uma grande diversidade étnica e linguística, pois no país se falam mais de vinte línguas (24). Apesar de a língua oficial ser o português, essa língua é a segunda mais falada (10,8%), enquanto a mais falada é o makwua (26,1% ou mais de três milhões de pessoas). O changana é a segunda língua mais falada (10,5%) (Severo, Sitoe & Pedro, 2014). Ao norte do rio Zambeze, estão os povos matrilineares: Makonde, Yao, Makhuwa, Nyanja, Pimbwe e Nsenga; e ao sul deste rio estão os povos patrilineares: Shona (Ndau, Manyka e Tewe), Tsonga (Ronga, Changana e Tswa), Chope, Bitonga e os Nguni que se encontram espalhados em Moçambique. Os Chuwabo, os Sena e os Nyungwe são povos de descendência tanto matrilinear quanto patrilinear, e os Mwani caracterizam-se pela influência patriarcal islâmica.

2017). Há muitas críticas advindas dos campos político e acadêmico no país sobre o autoritarismo de um Estado comandado pela Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) desde a independência (1975), que sob a aura de um partido libertador do povo impede ou dificulta mudanças institucionais no sistema político para promover maior participação ou divisão de poderes com outros atores políticos, provocando as condições para os conflitos violentos e a retomada da Guerra com a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana) após as eleições de 2014.

Um dos fundamentos da insatisfação com o governo da Frelimo é que, subjacente ao discurso da unidade nacional, há o não reconhecimento das diferenças étnico-regionais, excluindo grupos e setores da sociedade das decisões e acesso aos recursos públicos em proveito de certos grupos étnico-regionais (do sul, das províncias de Maputo e Gaza) (Forquilha, 2017). A invisibilidade da questão étnica na esfera pública e estatal e a inviabilização de suas formas de expressão política organizada na sociedade civil faz com que os conflitos étnico-regionais operem sub-repticiamente, mas de maneira silenciada (censurada), nos bastidores das disputas políticas institucionalizadas, seja por meio do voto ou das armas. Já em meados dos anos 1980 (portanto antes do fim da União Soviética), o projeto socialista foi abandonado e substituído por políticas neoliberais de ajuste estrutural, abertura e descentralização política e administrativa do Estado, pluripartidarismo e eleições gerais sob os ditames do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional. Em 1990 foi aprovada uma nova Constituição, substituída por outra em 2004 (Sengulane, 2015). Em 1992 foi firmado o acordo de paz com a Renamo, e as primeiras eleições ocorreram em 1994. Todavia, o partido da Frelimo se manteve no poder (cedendo os anéis para preservar os dedos) e foi vitorioso em todas as eleições desde então (1994, 1998, 2012, 2014) sob acusações de fraude apresentadas pela oposição que redundaram na retomada da Guerra com a Renamo em 2013, mais localizada no centro do país, no Vale do Rio Zambeze (Forquilha, 2017).

Neste contexto social, econômico e político (delineado em linhas gerais) o governo moçambicano implantou a partir da década de 1990 grandes projetos desenvolvimentistas de exploração dos recursos naturais (minérios), turismo, agronegócio, biocombustíveis e infraestrutura, associados a grandes corporações multinacionais estrangeiras. A subordinação do país ao capitalismo globalizado e, mais particularmente, à corrida global pela terra resultou em um acirramento dos conflitos socioambientais envolvendo

empreendimentos do agronegócio e comunidades rurais neste processo de modificação dos sistemas agroflorestais para satisfazer o mercado mundial de *commodities* alimentares (Serra & Carrilho, 2013; Mosca, Bruna & Mandamule, 2016). Tais expropriações das terras comunitárias — classificadas como "disponíveis para um uso mais racional" e nas quais os pequenos agricultores seriam inseridos como trabalhadores precários, que deveriam "racionalizar e modernizar" suas unidades produtivas para atender ao mercado formado pelas demandas dos empreendimentos do agronegócio (Serra & Carrilho, 2013) — constituem ameaça para a reprodução sociocultural e econômica da diversidade étnica e linguística do país.[2]

As lutas de classificação e as estratégias simbólicas pela representação autorizada dos conflitos fundiários e socioambientais no campo acadêmico e no político em Moçambique giram em torno das categorias (e noções respectivas) de "comunidades rurais" e do binômio "desenvolvimento" e "pobreza". Etnicidade é o impensável e o impensado do sistema político e acadêmico em Moçambique. A comparação com os campos político e acadêmico no Brasil é interessante, porque em Moçambique, contrastivamente, a etnicidade não é consagrada institucionalmente pelo Estado, não tendo visibilidade na esfera pública e nem na sociedade civil mais particularmente.[3] Enquanto no Brasil os conflitos fundiários e socioam-

[2] O regime jurídico da propriedade estatal da terra admite direitos territoriais coletivos, a partir da categoria de "comunidade local" inscrita legalmente no Duat, com algumas características específicas, mas não tem garantido a inalienabilidade e proteção do Estado na prática (extensiva a todos os cidadãos), devido a brechas legais referentes a procedimentos de consulta e ao uso parcial por particulares e projetos governamentais de captação de investimentos visando à sua valorização nos moldes do mercado de terras capitalista (Serra & Carrilho, 2013).

[3] No caso brasileiro, novas identidades são forjadas nestes contextos de luta pela terra, em que identidade e memória se constituem em capital simbólico. As privações materiais são traduzidas em demandas morais por reconhecimento, antigas formas de representação política baseadas em identidades abrangentes (como a de trabalhador rural ou camponês) são substituídas por uma multiplicidade de autodesignações locais referentes a modos de uso comum dos recursos naturais (Almeida, 2008). As políticas de identidade se inscreveram em amplos setores do Estado e da sociedade civil, nas últimas três décadas, conjugando ativismo ambientalista e camponês na categoria "povos e comunidades tradicionais". O programa político de tais movimentos sociais não gira em torno de reforma agrária, mas de delimitação de territórios coletivos (comunidades imaginadas territorialmente) que tem na noção de "ocupação tradicional" seu eixo de legitimação (Peres, 2010). O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) é a grande agência aglutinadora das lutas fundiárias distributivistas em coexistência com um leque multifacetado de associativismos comunitaristas cujas categorias de mobilização coletiva não são classe e trabalho, mas ancestralidade e território. O campo acadêmico (particularmente a área de ciências sociais) no Brasil tem repercutido tal quadro com a ampliação dos estudos sobre a diversidade das situações concretas de conflito socioambiental, contribuindo ao mesmo tempo para forjá-lo (Acserald, 2004).

bientais que envolvem grupos étnicos (indígenas ou quilombolas) são enquadrados na linguagem das políticas de identidade (reparativas ou compensatórias), em Moçambique a categoria "comunidades rurais" joga a diversidade étnica (logo, suas demandas e interesses específicos e até concorrentes) para uma penumbra política e administrativa frente ao Estado e à sociedade civil, promovendo uma linguagem que destaca o combate à pobreza e promoção do desenvolvimento. Tal silenciamento da etnicidade na esfera pública está ligada ao processo de formação do Estado em Moçambique no contexto de ruptura com a dominação colonial portuguesa, que usava as categorias étnicas e raciais como via privilegiada de instituição dos mecanismos de desigualdade e subordinação.

Tal preâmbulo é necessário para contextualização e para estabelecer a interlocução principalmente com os textos de Vanessa Perin, Matheus Silva e Lucas de Oliveira, a partir dos seguintes problemas: formação do Estado-nação, sociedade civil, universidade e cooperação internacional em Moçambique. O artigo de Vanessa Pereira Perin aborda um tema altamente relevante: a construção da categoria "camponês" no processo de globalização da luta pela terra em Moçambique. Trata-se da consolidação de uma categoria de representação política e mobilização coletiva no contexto de internacionalização da luta pela terra envolvendo organizações camponesas moçambicanas, a Via Campesina, o MST e ONGs de apoio tanto internacionais quanto locais. Tal comunidade imaginada implica em uma gramática moral subjacente às demandas de reconhecimento e pautas de reivindicação diante do Estado e dos grandes projetos desenvolvimentistas (grandes obras de infraestrutura e megaempreendimentos minerários e agrícolas), em associação com agentes econômicos e políticos globais. Inclusive, o centro carismático da narrativa histórica oficial do país para a formulação da identidade nacional, o processo de independência do domínio colonial português, é reinterpretado como "uma luta camponesa para libertar a terra e o homem". No seio deste idioma militante, as diferenças étnicas se tornam irrelevantes, excluídas das bases cognitivas e morais de produção de categorias e ideias estratégicas para a mobilização da ação e construção (ou afirmação) pública de sujeitos políticos.

A autora apresenta uma breve história social das categorias "indígena" e "camponês". O regime do indigenato foi abolido no auge da crise do

sistema colonial português quando foi criada a Frelimo. Naquele momento não era apenas o fim do indigenato que estava em jogo, mas o próprio jogo colonial em si mesmo. O indigenato ao mesmo tempo negava (ao apagar as diferenças étnicas sob uma categoria genérica) e afirmava (ao pressupor uma linha étnica fundamental que separava os diversos grupos étnicos dos portugueses) diferenças. A assimilação, ao propor juridicamente um futuro de apagamento da condição étnica, conferia existência pública à etnicidade. A categoria "indígena" carregava toda a negatividade classificatória colonial que os líderes da independência queriam eliminar, pois remetia à submissão colonial, atraso e superstição que eram considerados obstáculos ao desenvolvimento de uma sociedade e Estado modernos.[4] Cabe destacar que a condição de assimilado pressupunha a negação do pertencimento a uma unidade étnica de existência social, em favor da lealdade e crença em uma comunidade política imaginada (colonial e depois nacional).[5] Para os que conduziram o movimento de independência, bastava descolonizar o modelo de Estado-nação implantado pelos portugueses. O "povo" foi concebido assim como "camponês", o sujeito histórico do movimento revolucionário que levou à expulsão dos colonizadores e à independência do país.

O movimento de independência foi codificado no universo semântico da luta de classes e não do conflito étnico. Enquanto os líderes da Frelimo estimulavam a repulsa por tudo que era considerado "tribalismo", "localismo", "obscurantismo", diversionismo étnico, os guerrilheiros rivais da Renamo assumiram uma linguagem étnica adquirindo assim amplo apoio do campesinato. A etnicidade, expulsa pela porta da frente, retornava pela porta de trás, às margens do Estado, da esfera pública e das disputas políticas nacionais. O Estado agora estava investido de uma nova missão civilizatória, a conversão dos desviantes da cidadania socialista

[4] Régulos e chefes locais também ficaram sujeitos à desconfiança generalizada por causa de seus vínculos passados com os poderes coloniais. As práticas terapêuticas exercidas por especialistas nas comunidades rurais foram criminalizadas (como charlatanices e curandeirismo), tendo como resultado imprevisto (pelas autoridades governamentais) o fortalecimento da feitiçaria, pois os "curandeiros" detinham os meios materiais e simbólicos para descobrir os agentes causadores dos infortúnios e doenças.

[5] Em que todas as diferenças e identidades étnicas deveriam ser apagadas em nome de uma igualdade formal e lealdade exclusiva e sem mediações.

através da dedicação compulsória à atividade moralmente revigorante do trabalho nos campos coletivos de cultivo, templo de consagração do "homem novo", o camponês-proletário socialista. Toda uma sociodiceia socialista vai constituir um novo ambiente institucional de "organização do campesinato" em aldeias comunais ("machambas do povo") visando transformar camponeses em pequenos produtores rurais organizados em cooperativas e grandes fazendas estatais.

A partir daí, Vanessa Perin descreve e analisa a formação da Unac (União Nacional de Camponeses) e a internacionalização do movimento camponês em Moçambique. Ela combina a pesquisa bibliográfica sobre a historicidade das práticas e representações de produção dos "camponeses" como um artefato político com o trabalho de campo (observação direta e entrevistas) em espaços de consagração da existência pública deste sujeito social e político no terreno dos movimentos sociais e da sociedade civil. Os entrevistados relatam as dificuldades que as cooperativas tinham na época do governo socialista da Frelimo, todavia, mesmo neste contexto, surge um movimento de cooperativas. Em um seminário, na época do término da guerra civil e das intervenções neoliberais (meados dos anos 1980), decide-se criar uma organização nacional de camponeses. A visita de uma comitiva brasileira do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) foi importante para o ingresso da Unac em uma rede transnacional de movimentos sociais e ONGs de apoio ligados à luta pela terra. A autora indica existir uma influência, nos anos 1990, da ideologia marxista-leninista devido ao objetivo declarado de combate ao neoliberalismo. Poderíamos entender também como uma retórica convergente com um contexto de restrição orçamentária das políticas sociais que deveriam estar afetando a Unac e que dificultavam a implementação de políticas de desenvolvimento rural pelo Estado. Por outro lado, pode ser um ajustamento de narrativa devido à inserção no movimento camponês em nível mundial, que tem uma retórica fortemente anticapitalista e antiglobalização. A Unac passou a ser a principal via organizacional de penetração da Via Campesina na África e de representação e mobilização política no país, tornando-se um interlocutor relevante para o Estado moçambicano devido a suas alianças continentais e globais e enquanto força de pressão contra programas desenvolvimentistas que implicam acentuar a concentração fundiária, que atingem a segurança alimentar e as condições sociais e econômicas de reprodução social camponesa.

O capítulo de autoria de Mateus Almeida da Silva apresenta uma reflexão inicial de um período de pesquisa de campo de quatro meses em Maputo junto à rede de ativismo e organizações de movimentos sociais envolvidas com as lutas e conflitos socioambientais em Moçambique. Tal experiência de investigação científica e intercâmbio acadêmico se inscreveu no âmbito de um projeto que visava promover uma análise comparativa entre processos de institucionalização de conflitos socioambientais (considerando processos de formação do Estado, territorialização ambientalista, movimentos sociais e o contexto de produção científica) em Moçambique e no Brasil. O texto em pauta se insere na última fase deste projeto (que sofreu cortes orçamentários acentuados, como relatado pelo autor, que atingiram fortemente o desenvolvimento de atividades e cumprimento de objetivos preestabelecidos) referente à sistematização e análise do material empírico registrado.

Em diálogo com os estudos realizados por cientistas sociais moçambicanos (o que cabe ser destacado), Silva aponta para a enorme dependência da sociedade civil frente à cooperação internacional — o que acontece também com o próprio Estado. São muito bem explicitados os contornos do que se entende como processos socioambientais: um conjunto de atores, instituições e relações sociais que envolvem disputas e conflitos por recursos naturais em escala transnacional, que tornam o território nacional alvo estratégico da "corrida global de terras". Tal definição se ajusta ao universo empírico em consideração. Devido às demandas do mercado mundial de *commodities* alimentares, minerais e biocombustíveis, há uma forte pressão sobre os Estados para a formação de um ambiente de negócios (ou seja, propício à acumulação capitalista) favorável à aquisição de imensas extensões de terras na África. Agências financeiras multilaterais (um dos atores da rede complexa de organizações e instituições que constitui a cooperação internacional) e parcerias bi ou trilaterais (como o Pró-Savana) têm atuado na reestruturação das estruturas fundiárias (rumo a uma maior concentração, expropriação e reassentamento) que ameaçam os modos de vida e reprodução social das comunidades etnocamponesas. O preço das terras na África é considerado muito barato, mesmo em Moçambique, em que as terras são propriedade do Estado, a concessão de Duat constitui uma condição de investimento em recursos fundiários muito atrativa para a expansão global do agronegócio.

Tal cenário interfere fortemente na constituição da sociedade civil no país, pois as atividades de mobilização, apoio, consultoria, estudo e documentação das organizações de ativismo e dos movimentos sociais têm seu foco dirigido para os conflitos e consequências deste processo global de valorização capitalista dos recursos fundiários no Terceiro Mundo. O autor destaca então que a investigação da atuação da sociedade civil em torno da questão socioambiental é fundamental para entender a formação do Estado moçambicano e sua relação com a cooperação internacional. O artigo nos traz um quadro muito esclarecedor sobre os atributos e formas de ação das organizações da sociedade civil. Cabe destaque para a análise da relação triangular entre OSCs (organizações da sociedade civil), Estado e cooperação internacional: são abordadas as Consultas Públicas (mero expediente burocrático que dificulta a participação efetiva nas decisões do Estado); a dependência financeira das OSC à cooperação internacional (que vem se ampliando com a mudança de foco das modalidades de fomento); a falta de transparência das agências e políticas governamentais (a ponto de algumas organizações civis atuarem principalmente na produção / circulação de informações, documentação e estudos); e a repressão política à atuação das ONGs e movimentos sociais (que opera na lógica de um Estado de exceção sob uma institucionalidade oficialmente definida como democrática, nas entrelinhas do Estado de Direito). O artigo de Matheus Silva levanta com muita propriedade os pontos de maior relevância que sua pesquisa identificou e que serão e merecem ser aprofundados em análises posteriores por ele desenvolvidas.

O capítulo escrito por Lucas Santos de Oliveira também se baseia em pesquisa de campo em Maputo, no âmbito do projeto sobre a institucionalização de processos socioambientais, políticas públicas e movimentos sociais. O autor fez entrevistas e observação junto a professores e alunos da Universidade Eduardo Mondlane sobre como os conflitos e processos socioambientais se tornam objeto de ensino, pesquisa e extensão no universo acadêmico, tomando a Universidade Eduardo Mondlane como caso de estudo. A carreira acadêmica (a formação e atuação) de cientistas sociais, principalmente sociólogos, constituiu uma dimensão do estudo sobre as relações entre Estado, cooperação internacional e processos socioambientais.

Lucas de Oliveira amplia o horizonte de inteligibilidade de sua experiência de campo inscrevendo-a no processo histórico de formação do ensino

superior em Moçambique. Entre meados dos anos 1960 até os anos 1980 (antes e depois da independência), a única universidade pública no país era a Universidade Eduardo Mondlane[6], que tinha como objetivo maior a formação de quadros para a administração pública pós-independência. Com a submissão às políticas neoliberais de ajuste estrutural e cortes orçamentários ocorre um período de desinvestimento estatal em políticas educacionais, sendo criadas algumas poucas universidades públicas, e mesmo assim a demanda era muito maior do que a oferta de vagas. Nos anos 1990 e 2000, o sistema de ensino superior assume seu perfil misto, com a ampliação do setor privado (a cargo de instituições religiosas e de empresas privadas) e um aumento exponencial da quantidade de vagas e estabelecimentos de ensino. As universidades públicas também são invadidas pela privatização e passam a cobrar mensalidades nos turnos vespertino e noturno e a ceder espaço físico e condições logísticas para o funcionamento de cursos privados. As universidades preponderantemente limitam-se ao ensino (pesquisa e extensão não sendo realizadas) e os professores complementam sua remuneração com as mensalidades dos estudantes e dedicam-se a outras atividades acadêmicas. Nos últimos anos, com os grandes empreendimentos e a decisão política de desenvolvimento centrada em uma economia extrativa e de exportação de produtos primários, vulnerável à instabilidade do mercado mundial de *commodities* e dependente de empréstimos estrangeiros, o ensino superior fica incumbido de formar quadros ou uma nova elite de gestores e executivos nacionais — uma mão de obra altamente qualificada — para ocupar postos de trabalho e oportunidades de renda nas empresas multinacionais.[7]

A narrativa assume então um caráter bastante antropológico, um relato elaborado em tom muito pessoal de experiência de chegada ao campo, enriquecido com as impressões do pesquisador adentrando num universo um tanto familiar; mas ao mesmo tempo um pouco estranho, pois se tratava de uma situação (um campus universitário no sul da África)

[6] Antes da independência chamava-se Universidade Lourenço Marques.

[7] Sobre o projeto de governo da Frelimo de formação de uma burguesia nacional, através da indução de uma indústria de insumos vinculada à cadeia produtiva dos grandes empreendimentos de exportação liderados pelo capital estrangeiro que traria oportunidades (controladas e incentivadas pelo Estado) de acumulação de capital doméstico, ver Castel-Branco, 2017.

propícia tanto para exercitar o "olhar distanciado" quanto para objetivá-lo em uma etnografia das pequenas e sutis (logo, nem sempre visíveis) diferenças e das autoevidentes e imediatamente apreendidas semelhanças. Parece-me uma passagem interessante, na qual o salto brusco entre escalas de ação e níveis de análise conduz à necessidade de articular o biográfico e o histórico, o existencial e o estrutural, o sincrônico e o diacrônico, as intenções e as determinações.

Lucas de Oliveira expõe detalhadamente sua condição de pesquisador iniciante, estudante de ciências sociais em formação no Brasil, chegando a uma moradia estudantil num país africano, mostrando como tal condição foi socialmente relevante para sua atuação enquanto pesquisador; e lhe fez entender que era um sujeito imerso num jogo complexo e dinâmico de manipulação de impressões em situações cujas sutilezas das interações exigem um domínio prático (uma expertise espontânea, mas cultivada) que só o tempo proporciona. A rotina e o cotidiano das interações em sala de aula (e nas instâncias burocráticas para se inscrever em disciplinas) servem como recurso narrativo para Lucas de Oliveira penetrar nas complexas significações e determinações sociológicas subjacentes aos pronunciamentos registrados nas entrevistas.

Foram escolhidas algumas entrevistas com alunos e professores relevantes para discussões sobre a formação, a dinâmica e a estrutura do sistema de ensino superior em Moçambique. Algumas das questões abordadas se articulam com o artigo de Matheus Silva quanto a conexões entre sociedade civil, Estado e cooperação internacional. Tanto sociedade civil quanto universidades públicas são afetadas pela polarização política (Frelimo *versus* Renamo), algo que gera uma precária autonomia do campo acadêmico e afeta acentuadamente as atividades e as trajetórias de discentes e docentes. No texto de Matheus Silva vimos como a repressão política transforma o ativismo civil num empreendimento extremamente arriscado e inseguro para a vida daqueles que se posicionam criticamente ao governo na esfera pública. Soma-se a isto um clima de controle ideológico nas universidades públicas, herança dos tempos da Frelimo socialista pós-independência. A autonomia universitária se ressente também da ausência de investimentos públicos suficientes para que não seja necessário estabelecer vínculos com o setor privado de ensino superior. Professores precisam complementar renda através de outras atividades acadêmicas ou não acadêmicas. Não há

apoio para o desenvolvimento de pesquisas, o que faz com que os professores se associem a ONGs tanto para complementar seus baixos salários quanto para desenvolver projetos de investigação científica. A maioria dos professores que portam títulos de pós-graduação (mestrado e doutorado) se qualificou fora do país. A sociedade civil (também dependente da cooperação internacional) constitui assim um setor do campo político que disputa hegemonia com o governo da Frelimo em um sistema de ensino superior cuja lógica de funcionamento segue princípios, agendas e interesses externos ao desenvolvimento especificamente acadêmico. As expectativas subjetivas de alunos e professores — principalmente nas ciências sociais — se ajustam às oportunidades profissionais objetivas: formação de quadros para o funcionalismo público (governo) ou para a sociedade civil / cooperação internacional.[8]

Dingana Paulo Faia Amona apresenta um projeto de pesquisa (de mestrado) sobre a categoria "Guinendade", ou seja, sobre a formação da identidade nacional guineense, tomando como referência empírica (delimitada ainda genericamente) o campo intelectual e as músicas de alguns grupos artísticos selecionados. Parte do pressuposto (que precisará ser verificado empiricamente) da predominância da identidade nacional sobre a pluralidade das identidades étnicas e que a "guinendade" já se impõe às consciências como auto-evidente. Portanto, se coloca a questão sobre como essa comunidade imaginada, que foi produzida e se incorporou nos esquemas de interpretação do mundo das pessoas, transformou-se em valores e crenças que compõem a visão naturalizada do arbitrário social. Aponta, a partir de diálogo com a bibliografia utilizada no projeto, a conexão entre a formação da identidade e a luta pela independência frente ao colonialismo português. Se na Guiné Bissau os "tribalismos" foram pensados por Amílcar Cabral como tendo sido destruídos pelo colonialismo, trazendo a necessidade da construção de uma nova consciência de pertencimento coletivo que unificasse os povos da ex-colônia,

[8] Quando estive em Maputo, em dezembro de 2016, em missão de trabalho no âmbito do Projeto de Mobilidade Acadêmica (financiado pela Capes), coordenado por mim, em entrevista com o então coordenador do mestrado profissional em Sociologia Rural e Gestão do Desenvolvimento, ele confirmou que tal curso de especialização tinha como objetivo a formação de quadros para o Estado e para a sociedade civil (ONGs) e que o mestrado foi criado com o apoio e parceria com uma universidade alemã (Humbold) e uma brasileira (UFRRJ).

em Moçambique a identidade nacional deveria ser promovida através do apagamento das diferenças étnicas ("tribalismo"), consideradas expressões do atraso e do colonialismo passado que seriam superadas pelo processo de modernização socialista. Apresenta algumas referências bibliográficas que abordam o fenômeno nacionalista, empreendendo uma discussão conceitual inicial, que será certamente aprofundada ao longo do curso de mestrado, juntamente com as bases metodológicas e procedimentos de investigação a serem empregados.

Os governos de Luís Inácio Lula da Silva (Lula) e Dilma Rousseff desenvolveram uma política externa que ampliou as parcerias e relações (econômicas, políticas, acadêmicas e militares) com um leque ampliado de países, privilegiando os chamados países "emergentes". A diplomacia brasileira propôs o estabelecimento de um novo tipo de cooperação internacional, baseada em uma relação mais simétrica com as nações parceiras e sem a imposição de condicionalidades, a chamada cooperação sul-sul, na qual o Brasil passou a exercer o papel de doador preferencialmente ao de receptor. Buscou fortalecer o bloco dos países da América do Sul e do Mercosul, atuar e consolidar os Bric, participar de missões militares da ONU (como no Haiti) e se constituir como um ator relevante na geopolítica global, ampliando, entre outras coisas, a presença em África (Garcia, 2013).

Nesse cenário, a China se constituiu em principal parceiro comercial, mas a África foi eleita como palco estratégico de intervenção pela política externa brasileira. Foram criadas muitas embaixadas em vários países africanos e estimulada a atuação de empresas brasileiras no setor mineral, agrícola e de construção dentro deles. Também na esfera da saúde, foi afirmada sua atuação através da instalação de centros de pesquisa em doenças tropicais e laboratórios de medicamentos (Fiocruz). Na África, Moçambique se torna o principal alvo do programa brasileiro de Cooperação Sul-Sul (CSS). Entretanto, apesar das boas intenções declaradas, os efeitos da política externa brasileira, vinculados à opção de desenvolvimento do governo moçambicano (via endividamento externo, entrega de seus recursos naturais, economia exportadora de produtos primários, formação de uma burguesia nacional dependente do capital estrangeiro e do Estado), contribuíram para a concentração fundiária, expropriação de terras, degradação ambiental, desigualdade social e aumento da pobreza naquele país (Lamas; Finazzi & Nasser, 2017). Os governos petistas exportaram

as contradições do pacto de governabilidade estabelecido no Brasil ao tempo em que a luta pela terra também foi globalizada, como vimos no texto de Vanessa Perin. No âmbito educacional foram criados unidades do Senai e do Senac em Guiné Bissau, Cabo Verde, Angola e Moçambique; o Programa Educação como Ponte Estratégica Brasil-África; e a Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Este cenário remete aos capítulos escritos por Andressa Gomes Duarte e Máximo Campos Masson e por Carla Susana Alem Abrantes.

Andressa Maria Gomes de Oliveira Duarte e Máximo Augusto Campos Masson debruçaram-se sobre as trajetórias e expectativas de estudantes universitários cabo-verdianos e angolanos no Brasil. Este capítulo também se inscreve nas discussões sobre as relações entre Estado, universidade e cooperação internacional envolvendo Brasil e África. Os programas de intercâmbio acadêmico e mobilidade internacional envolvendo Brasil e países africanos são situados em perspectiva histórica no contexto das relações internacionais, do recente aumento de estudantes africanos nas universidades brasileiras e dos esforços dos governos Lula e Dilma em estabelecer formas alternativas de cooperação internacional. A atuação do governo brasileiro no incremento da formação acadêmica e profissional se intensifica em vários países lusófonos do continente africano. Os autores fazem uma descrição das características, requisitos e história do Programa Estudante Convênio — Graduação (PEC-G). Foram coletados dados nas instâncias administrativas de duas universidades sobre 26 cabo-verdianos e quinze angolanos. Cabe destacar que, apesar desses alunos serem preponderantemente pertencentes à classe média e residirem em importantes cidades nos seus países, a diferença cambial com a moeda brasileira (em desvantagem para as respectivas moedas africanas) tornou precária as suas condições econômicas, dificultando inclusive o desempenho acadêmico. Tal situação também influenciou na mudança de residência dos bairros da zona sul para os da zona norte do Rio de Janeiro, por causa dos aluguéis mais baratos. Ao lado disso, alguns estudantes também transferiram suas matrículas para universidades fora do Rio de Janeiro, considerando o custo de vida e melhores condições de segurança. Cabe destacar alguns pontos da análise apresentada pelos autores.

Os parentes dos estudantes tinham escolaridade em nível superior, alguns inclusive tendo estudado no Brasil e em Portugal. Estudos graduados

no Brasil constituem então um investimento familiar regular na aquisição de capital escolar como forma de reprodução social e prosseguimento de trajetórias de classe nos seus países de origem. As relações dos alunos cabo-verdianos com os professores e colegas são contaminadas por estereótipos construídos sobre imagens equivocadas sobre África como lugar onde só existe fome, miséria e crianças que se casam cedo. Portanto, as relações com brasileiros são constituídas na base de estigma e racismo. As estudantes aprenderam muito rapidamente o tipo de racismo existente no Brasil, uma forma não explícita muitas vezes de hierarquização e descrédito social, mas muito eficaz ao estabelecer distinções pejorativas e ofensas morais através de condutas nem sempre percebidas como racistas. As estudantes cabo-verdianas afirmaram sofrerem menos com o racismo, devido à tonalidade mais clara da pele em relação a outros estudantes africanos. O preconceito de cor opera inclusive entre estudantes angolanos que buscam namorar as estudantes cabo-verdianas, em detrimento das conterrâneas angolanas, por terem a cor de pele mais clara.

Como os angolanos recebem do governo de seu país bolsas de estudo melhores relativamente aos outros africanos são considerados como privilegiados e vistos com desconfiança pelos seus esforços em se distinguir dos outros estudantes. Entretanto, as tentativas de marcar distinção dos angolanos não têm sucesso, pois no Brasil são classificados como "negros", não surtindo efeito suas formas de distinção de classe (média) exibidas em Angola. A vinda para estudar no Brasil se inscreve em projetos de ascensão social ou confirmação de status herdado, um rito de passagem que marca um ciclo de vida e trajetória de classe. Curioso é que o Brasil é escolhido muitas vezes a partir de imagens idealizadas do país difundidas pelas novelas brasileiras transmitidas nos países africanos, que logo são frustradas quando os estudantes se defrontam com a realidade da violência e desigualdade social cotidianamente imposta à população do Rio de Janeiro. Também foram entrevistados funcionários das universidades que demonstraram não terem muito conhecimento dos países dos conveniados, apresentando posturas preconceituosas e até racistas. Não há procedimentos rotineiros de acompanhamento do desempenho dos alunos. É importante sublinhar que as análises dos autores foram influenciadas pelo fato de se concentrarem em estudantes cabo-verdianas, devido a dificuldades em realizar entrevistas com outros estudantes

africanos. Entretanto, as entrevistas foram bem conduzidas e renderam elementos fundamentais para a compreensão dos problemas formulados pelos pesquisadores.

O texto de Carla Susana Alem Abrantes, que aborda situações de violência ocorridas no campus de Redenção da Unilab (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira) e as respostas institucionais a ela, também nos remete à cooperação e intercâmbio acadêmicos entre o Brasil e os países africanos. Após vários acontecimentos violentos ocorridos na universidade, a professora Carla Susana Alem Abrantes decide mudar os rumos da disciplina de antropologia que lecionava no Bacharelado em Humanidades e orientar um estudo coletivo junto com seus alunos sobre os eventos, dialogando com a bibliografia do curso e propondo um exercício de trabalho de campo e de etnografia. A proposta, interessante e inovadora, supôs lecionar uma disciplina na qual a bibliografia serviu como ferramenta para pensar um caso empírico ocorrido na própria universidade (que se tornou objeto de estudo), aliando ensino e pesquisa e obtendo um enorme efeito de mobilização de atenções.

Foram levantadas algumas questões relativas ao impacto da instalação da Unilab no contexto social em que está inserida, partindo das mudanças no mercado imobiliário local com o aumento da demanda por aluguéis provocada pela chegada de um grande contingente de estudantes africanos e a exacerbação de atitudes xenofóbicas e racistas contra eles. Os alunos fizeram entrevistas com funcionários de instâncias universitárias e fora da universidade sobre as providências frente às demandas de segurança provindas de membros da comunidade acadêmica e com moradores dos municípios onde a Unilab está localizada. Cabe mencionar a opinião dos moradores que identificam a fonte da violência contra os estudantes e na universidade com as favelas, consideradas de maneira estereotipada como lugares naturalmente violentos e povoados por criminosos. Ao mesmo tempo, acreditam que a educação pode resolver o problema da violência, mas afirmam que a instalação da universidade trouxe o agravamento dos problemas de violência e criminalidade nos municípios. Portanto, temos uma situação em que a violência invade o campus de uma universidade constituída por programas de intercâmbio e mobilidade internacional de discentes de graduação envolvendo cooperação entre Brasil e países lusófonos da África. Tal fato envolve a discussão sobre o delineamento

sociológico dos limites da comunidade acadêmica e suas conexões com impactos no entorno social em que está inserida; e sobre os processos de integração (que envolvem conflitos, exclusão, estigmas, racismo) de estudantes africanos na realidade social brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSERALD, H. *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ALMEIDA, A. W. B. de. *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-Ufam, 2008.

CARRILHO, J. et al. Desafios da segurança alimentar e nutrição em Moçambique. In: MOSCA, J. (coord.). *Políticas Públicas e Agricultura em Moçambique*. Maputo: Escolar Editora, 2016.

CASTEL-BRANCO, C. N. Moçambique no índice de desenvolvimento humano: comentários. In: BRITO, Luís de & CHIVULELE, F. de M. (orgs.). *Economia, recursos naturais, pobreza e política em Moçambique*. Maputo: Iese, 2017.

CASTEL-BRANCO, C. N. Lógica histórica do modelo de acumulação de capital em Moçambique. In: BRITO, Luís de et al. (orgs). *Desafios para Moçambique 2017*. Maputo: Iese, 2017.

FORQUILHA, S. Descentralização e conflito em Moçambique: o desafio da construção do Estado. In: BRITO, Luís et al. *Desafios para Moçambique, 2017*. Maputo: Iese, 2017.

GARCIA, M. A. Dez anos de política externa. In: Sader, Emir (org.). *Lula e Dilma: 10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil*. São Paulo, SP: Boitempo; Rio de Janeiro: Flacso Brasil, 2013.

LAMAS, I.; FINAZZI, J., NASSER, R. Entre Porto Alegre e Davos. In: MARINGONI, G.; MEDEIROS, J. (orgs). *Cem mil dias: o Brasil na era do lulismo*. São Paulo: Boitempo / Fundação Lauro Campos, 2017.

MOSCA, J. Políticas públicas, desigualdades sociais e territoriais. In: MOSCA, J. (coord.). *Políticas Públicas e Agricultura em Moçambique*. Maputo: Escolar Editora, 2016.

____; BRUNA, N.; MANDAMULE, U. Economia política da agricultura: ênfase para o agronegócio. In: MOSCA, J. (coord.). *Políticas Públicas e Agricultura em Moçambique*. Maputo: Escolar Editora, 2016.

PERES, S. Associativismo pluriétnico e etnicidade religiosa: tradições e modernidades em dois contextos etnográficos regionais. In: REIS, D. A. et al. *Tradições e Modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SENGULANE, Hipólito. *História das instituições de poder político em Moçambique*. Maputo: Alcance Editores, 2015.

SERRA, C. M.; CARRILHO, J. (coords.). *Dinâmicas da ocupação e do uso da terra em Moçambique*. Maputo: Escolar Editora, 2013.

SEVERO, C.; SITOE, B.; PEDRO, J. *Estão as línguas nacionais em perigo?* Lisboa: Escolar Editora, 2014.

Da construção da nação à globalização da luta: apontamentos sobre as transformações da categoria "camponês" no contexto moçambicano

VANESSA PARREIRA PERIN[1]

Como parte do trabalho de campo de meu doutorado, em meados de setembro de 2017 eu estava acompanhando o trabalho da União Provincial de Camponeses de Nampula (UPC-Nampula) no distrito de Erati, no norte de Moçambique, em um projeto de divulgação da Lei de Terras do país junto a comunidades camponesas. Durante uma das visitas surpreendi-me com uma liderança da organização que em um momento de conflito entre comunidade, união e governo local, de forma a "acalmar os ânimos" e dar o tom em que seguiríamos a conversa, começou a entoar de forma misturada com canções de reunião do povo Macua (etnia local) — nas quais sempre reiteram que são "os verdadeiros donos da terra", que "estão todos lá" e juntos — frases de mobilização como "na luta do povo ninguém se cansa", "globalizamos a luta, globalizamos a esperança", "camponeses unidos, sempre venceremos". Tais frases eram alegremente ecoadas pela comunidade e anotadas pelos líderes locais e "agentes de advocacia"[2] em seus cadernos. Surpreendi-me, pois se tratava de uma terminologia vinda do movimento internacional de camponeses Via Campesina e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) brasileiro, que de alguma forma me parecia deslocada naquele contexto.

---

[1] O presente artigo é parte de minha investigação de doutorado, que contou com o apoio da *Wenner Gren Foundation* (*Dissertation Fieldwork Grant*) para a realização da pesquisa de campo em Moçambique. Uma versão preliminar desta discussão foi apresentada no painel 167, "O 'indígena' em perspectiva comparada: pensando contextos latino-americanos e africanos" do 18° Congresso da Iuaes.

[2] São denominados "agentes de advocacia" aqueles camponeses que participaram de formações realizadas pelas uniões de camponeses para atuarem como intermediadores entre as comunidades e tais organizações.

Em um território marcado por comunidades que vivenciam um alto grau de isolamento que as mantém em "uma luta pela sobrevivência diária", como me foi dito por uma interlocutora de campo, como tratar de uma unidade e de uma "luta global" de camponeses? Em uma das comunidades que visitamos, por exemplo, quando questionados sobre o que foi a luta dos moçambicanos contra os portugueses, o grupo respondeu-nos que não sabia. Parte do trabalho da UPC-Nampula, portanto, foi reforçar que "a luta dos camponeses" havia sido para "libertar a terra e o homem" do domínio colonial português. Logo, frisavam sempre, a terra era do povo moçambicano e deveriam lutar contra os "megaprojetos" que vinham "usurpar a terra"[3]. Tratar da "globalização da luta" camponesa, portanto, passava por divulgar nessas comunidades não só a lei de terras, mas os próprios processos histórico-políticos de formação do Estado e construção da nação moçambicana. É preciso lembrar também que em Moçambique as grandes clivagens étnicas são muitas vezes mais marcantes ao nível das comunidades do que a noção de uma nação moçambicana, ou mesmo de um "movimento camponês".

Alguns meses mais tarde, tive a oportunidade de acompanhar a Conferência Triangular dos Povos de Moçambique, Japão e Brasil contra o ProSavana[4] e as mesmas frases de mobilização voltaram a ser entoadas, incorporando agora a luta de camponeses brasileiros e japoneses, assim como de ONGs e movimentos sociais que os apoiam, contra a mesma ameaça — naquele caso cristalizada no programa ProSavana. Ficou mais claro para mim um porquê de seu uso: criar uma categoria de resistência que pudesse perpassar todas essas escalas geográficas, políticas, sociais, ainda que compondo

[3] "Usurpação de terras" era a forma mais usada por meus interlocutores de pesquisa para se referirem ao debate sobre "*land grab*", um termo generalizante que tem se relacionado ao grande aumento nas transações (trans) nacionais de terras nas últimas décadas, principalmente em torno da produção e exportação de alimentos, minérios, madeira e biocombustíveis (Borras e Franco, 2012). Estando associado a formas de controle da terra, mais do que à sua propriedade, pode ser também entendido como um processo de aquisição de terras em larga escala — seja por compra ou arrendamento — por empresas domésticas ou transnacionais, governos ou indivíduos, que têm como um dos efeitos a transformação da terra em um ativo financeiro disputado no mercado internacional. Sobre este tema ver Sassen (2013), Eldeman et al. (2013), McMichael (2014).

[4] O ProSavana é um programa de cooperação triangular entre os governos de Japão, Brasil e Moçambique que visa à execução de projetos de cooperação técnica para o desenvolvimento agrícola na região do Corredor de Nacala, no norte deste último país.

arranjos particulares e "lutas" específicas a partir dos engajamentos que criavam. Tal categoria é a de "camponês".

A partir desta reflexão, portanto, proponho retomar alguns caminhos pelos quais a categoria "camponês" tem sido reelaborada como forma de resistência às políticas do Estado moçambicano e dos avanços de um "capitalismo neoliberal" no país. Para tanto aponto como outras classificações como "indígena" e "tribo", formuladas durante o período do colonialismo português, vão deixando de ser acionadas a partir do projeto de desenvolvimento nacional implementado pela Frelimo no meio rural moçambicano. Neste sentido, descrevo como o ideal de construção de um governo centralizado pelo partido, com discursos como os de "matar a tribo para fazer nascer a nação" e de construção de um "homem novo", contribuiu para que a categoria "indígena" deixasse de ser mobilizada, ao mesmo tempo em que se tentou incorporar "os camponeses" como o que seriam "os proletários" para a revolução socialista.

Em um segundo momento, procuro apontar as transformações da categoria "camponês" engendrada por movimentos sociais moçambicanos em finais dos anos 80, tendo em conta que a restruturação econômica pela qual passa o país coincide com a formação e internacionalização de seu movimento camponês. Descrevo, por fim, através de uma perspectiva etnográfica, como na resistência ao programa de cooperação internacional ProSavana se expressam referências à internacionalização do movimento camponês que permitiram àqueles grupos críticos ao programa questionar o uso do termo "pequeno produtor" como uma forma de desmobilização pelos técnicos deste empreendimento. Assim, opondo-se a uma lógica produtivista de uso da terra, "camponês" torna-se a categoria política que vai permitir uma mobilização transnacional e a produção de uma "cooperação dos povos" que faça frente à cooperação técnica e governamental e ao avanço do "agronegócio".

A libertação da terra e do povo: de indígenas a moçambicanos camponeses

Segundo O'Laughlin (2000) as formas de governo colonial em Moçambique tcamponeses. es na gestão do trabalho, sendo o sistema do indigenato uma resposta a isto. Devido cooperação internacional ProSavana se expressam

referências à internacionalização do m do que hoje é Moçambique, a conquista deste só se efetivou a partir de 1918, quando um novo sistema político-administrativo sobre o uso da força de trabalho passa a compensar o baixo investimento da metrópole. Consequentemente, são elaboradas uma série de leis, regulamentos e instituições discriminantes que visavam definir e identificar a população "indígena" (Hedges e Rocha, 1999). A formalização da divisão entre indígena e cidadão, portanto, teria sido uma resposta fragmentária ao problema da exploração da mão-de-obra na colônia e não um modelo coerente de dominação.

Como destaca Cabaço (2007), o trabalho indígena durante o período da administração colonial era o ponto de interseção, que combinava tanto o modelo colonial britânico que pretendia "civilizar a tribo" quanto a ideia de "missão" que marca a tradição colonial portuguesa. Enquanto valor fundamental do capitalismo industrial vigente naquele momento, o trabalho era compreendido não só como fonte de produção de riqueza, mas como dignificação do ser humano. Assim, a "missão civilizadora" portuguesa passava pela ação educativa da prática produtiva sobre a população nativa, enquanto vetor disciplinador que transmitiria valores morais, éticos, religiosos, cívicos e comportamentais a serviço do colonialismo. Para ocupar efetivamente o território[5] e atender às exigências pragmáticas do sistema de exploração colonial, a assimilação unificadora passa a ser expressa enquanto uma "igualdade tendencial", que se subordina ao imperativo da exploração da mão de obra indígena: o colono é passível de se tornar igual (Cabaço, 2007), ainda que seja um cidadão de segunda categoria, expressão do racismo de tais políticas.

Como aponta Macamo (2002), o saber administrativo colonial foi responsável por "inventar" uma sociedade africana suscetível à sua intervenção, através da sistematização do conhecimento que possuía sobre a população local no sentido de criar instituições e gerir suas relações sociais segundo os interesses coloniais. "No caso específico de Moçambique, o grande momento de produção desse saber foi a regulação do trabalho indígena"

[5] A primeira legislação que versava sobre a divisão das terras na colônia em 1890 estabelecia que os arrendatários dos prazos tinham de ser europeus, enquanto que os fornecedores do trabalho obrigatório deveriam ser "indígenas". E em 1901 estabelece-se que todas as terras não ocupadas passariam a ser propriedade do Estado português. No período pós-colonial a propriedade da terra seria transformada em propriedade estatal.

(Macamo, 2002, p.13). Segundo Farré (2014), uma das caraterísticas do colonialismo português foi a tentativa de compensar sua fragilidade administrativa através de uma profusão de leis que, apesar de não serem aplicadas de forma sistemática, eram usadas de forma arbitrária por particulares, contribuindo para a ocupação do território e consequente gestão de sua população. Para aproximar tais abstrações da realidade africana foi preciso imaginar sua forma de organização. Assim, o conjunto de suas normas e instituições foi chamado de "usos e costumes".

Nesse processo todos os africanos foram uniformizados na categoria de "indígenas", referida principalmente às populações rurais[6] e à sua diferença compartilhada em relação aos portugueses (Macagno, 2001; Farré, 2014), justificando a exploração do trabalho da população nativa. A obrigação de trabalhar e a tutela indígena pela administração colonial só poderiam se embasar na ideia fundante de que africanos e europeus eram diferentes e consequentemente precisavam de instituições diferentes (Macamo, 2002). Através de noções como a de trabalho contratado, por exemplo, obrigavam-se apenas os "vadios" ao trabalho compulsório:

> Numa economia em que a maioria dos autóctones vivia um regime considerado de subsistência (...) quase toda a população podia ser discricionariamente englobada na categoria jurídica de vadio e, portanto, forçada ao contrato, de acordo com as necessidades dos colonos (...). A lei de Antonio Enes de 1899 incorpora ainda a designação de indígenas do decreto publicado em 1884 (...), que os definia como aqueles que, nascidos na colônia de pai e mãe indígena, "não se distinguissem pela sua instrução e costumes do comum de sua raça" (Cabaço, 2007, p.148-149).

[6] A população nativa nesse momento era constituída majoritariamente por agricultores. Como destacam Hedges e Rocha (1999), "é importante realçar o papel da produção camponesa no fornecimento de alimentação aos trabalhadores das plantações, indústria e machambas privadas" (p. 5) e "foi de fato a produção familiar dos camponeses que alimentou o crescimento e os lucros da rede de lojas rurais (...). O sistema de produção familiar camponesa, herdado do período antes de 1885, foi transformado na base principal para a acumulação do capital na nova economia colonial" (p. 6). Os "indígenas" cujo trabalho se procurou regulamentar são em grande medida os agricultores posteriormente denominados "camponeses".

Com o início do regime republicano em Portugal em 1910 tais legislações não seriam fortemente alteradas. A divisão jurídica entre indígena e não indígena começa a se tornar relevante com o Código de Trabalho de 1899, mas adquire sua sistematização somente em 1928 com o Código do Indigenato, posterior ao golpe de estado que instaurou um regime ditatorial em Portugal (O'Laughlin, 2000; Macagno, 2009; Cabaço, 2007). Como destaca Meneses (2009), as várias versões de estatutos do indigenato mantinham a inferioridade jurídica destes enquanto não cidadãos, submetidos a um regime disciplinar e repressivo específico. Os "indígenas", regidos pelos "usos e costumes" privados de suas respectivas sociedades, as "tribos" [7], eram repetitivamente definidos como no artigo 2º do código de 1928: os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colônias], não [possuíssem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

Conforme destacado anteriormente, submetidos à ação civilizadora do trabalho, os indígenas poderiam tendencialmente se tornar cidadãos assimilados em igualdade de direitos com os colonos brancos, ao satisfazerem cumulativamente os requisitos culturais que marcavam o abandono de sua identidade étnica: falar corretamente a língua portuguesa, ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos para a aplicação do direito público e privado dos cidadãos, entre outros (Meneses, 2009). No entanto, a obrigação dos cidadãos negros de portar um documento que comprovasse sua cidadania portuguesa evidenciava que no estado colonial estava legalizada a discriminação racial. "Este conjunto de legislações contrariou as ideias de assimilação apregoadas do século passado e 'assimilação', como termo oficial, tornou-se uma justificação ideológica do colonialismo, através da qual se pretendia esconder as barreiras raciais". (Hedges e Rocha, 1999, p.15).

Para Cabaço (2007), com a institucionalização da noção de "indígena" e da função histórica de civilizar tais populações, a política de assimilação torna-se parte intrínseca da totalidade da dominação colonial. Tal política de "assimilação tendencial" permitia a prorrogação das formas

[7] Os "usos e costumes", porém, eram limitados pela "moral", "os ditames da humanidade" e os "interesses superiores" da soberania (Cabaço, 2007; Meneses, 2009).

de trabalho compulsórias e criava um mecanismo de englobamento das elites africanas, ao mesmo tempo em que desqualificava culturas locais, até mesmo daqueles chefes que serviam ao sistema colonial. O corolário do assimilacionismo, porém, era que os indígenas estavam destinados a desaparecer (Farré, 2014). O último Estatuto do Indígena foi aprovado em 1954 e abolido em 1961, como reação à eclosão das guerras nacionalistas não só em Moçambique, mas também em Angola e Guiné-Bissau e pela pressão de organismos internacionais. Este é também o ano de formação da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), movimento nacionalista que encabeçaria a guerra de libertação anticolonial.

Se o período colonial foi caracterizado pela construção de uma referência cidadã baseada na pertença étnica (indígenas e não indígenas), o projeto político defendido pela Frelimo exigia a igualdade jurídica de todos os cidadãos (Meneses, 2009). Era preciso "matar a tribo para construir a nação"[8], apagando as divisões não só coloniais, mas também étnicas. Para tanto, foi preciso traçar uma aliança com aqueles que compunham a maior parte da população, "os camponeses", que se contrapusesse às lideranças locais: os antigos régulos[9] instituídos pelo governo colonial, que faziam a mediação entre este e as populações rurais, e os chefes tradicionais parte dos sistemas linhageiros dos grupos étnicos.

Para entender essa contraposição é preciso antes compreender sua relação com o estado colonial. Com o fim dos estatutos de indígena e assimilado em 1961 todos os colonos tornaram-se juridicamente cidadãos

[8] Tal expressão que se popularizou durante a "luta de libertação nacional" tem sua origem em um pronunciamento de Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, em que afirma "Unir todos os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação" (Machel apud Macagno, 2009, p. 21).

[9] Com a ocupação efetiva do território moçambicano, os colonizadores desfizeram as organizações sociopolíticas nativas providas de uma autoridade centralizada (como o Império de Gaza e sultanato de Angoche). Restauraram em seu lugar antigas linhagens ou dividiram e criaram outras nomeando novos "chefes tradicionais", principalmente nos grupos étnicos do norte, predominantemente matrilineares. Com a reforma administrativa ultramarina de 1933, é definida a divisão administrativa do território em distritos com seus correspondentes postos administrativos. A estes últimos estavam submetidos os regulados indígenas. Instituído pelo aparato colonial, portanto, o régulo era a autoridade "gentílica" ou "tradicional" (algumas criadas outrora pelos próprios colonizadores) que respondia ao chefe de posto (colono português) nos assuntos junto às comunidades "indígenas". Algumas de suas tarefas, por exemplo, consistiam em controlar a cobrança dos impostos e recrutar a força de trabalho "indígena". Para uma discussão mais aprofundada desses processos ver Cabaço (2007), O'Laughlin (2000) e Meneses (2009).

portugueses. Como destaca Farré (2014) as tais reformas legislativas instituíam um paradoxo: embora desapareçam as categorias de indígena e assimilado, a figura dos régulos continuava existindo. A explicação dada pelo autor é que em um contexto de conflito iminente[10] o Estado português não podia prescindir destas figuras de conexão com a população nativa, que estava dispersa e distante dos centros urbanos. Portanto, às funções administrativas, fundiárias e judiciárias dos régulos foram incorporadas funções paramilitares. Agora sem o argumento dos "usos e costumes" e para reforçar a lealdade das populações colonas "os régulos deixaram de estar ligados à condição de chefes indígenas — pois já não havia indígenas — para ser uma peça-chave na luta contra os 'terroristas'" (Farré, 2014, p. 207).

É fácil, por conseguinte, compreender o porquê da contraposição da Frelimo, enquanto aqueles que buscavam pôr fim ao jugo colonial, a esta figura que em alguma medida representava localmente o poder da metrópole nas áreas rurais mais isoladas do território. No que se refere aos líderes tradicionais, a oposição torna-se mais patente com a independência em 1975 e a implementação de um projeto nacional cujo principal objetivo era construir um governo socialista.

O colonialismo havia deixado um espaço político composto por múltiplas etnias e com graves desigualdades regionais. Para construir a nação, portanto, foi preciso combater abertamente as diferenças étnicas, através do discurso que promovia uma "cultura" e um projeto de desenvolvimento nacional único (Meneses, 2009. Contra o imperialismo e o racismo era preciso fazer "tábula rasa" do passado e construir uma nova nação formada por um "homem novo". Para elaborar uma moçambicanidade que produzisse uma nação coesa e integrada contra a fragmentação vinda do "tribalismo", "a construção do homem novo passa a ser, decisivamente, um dispositivo mobilizador, uma ideia força, um objetivo fundamental a ser alcançado" (Macagno, 2009, p. 21). Um processo educativo revolucionário, pautando a ciência em contraposição à superstição e à tradição,

[10] Segundo Hedges e Chilundo (1999), apesar do rigor da repressão e a intensificação da exploração durante o regime fascista de Salazar, a contestação anticolonial manifestou-se sob várias formas (motins, greves, protestos). Dentro deste contexto, a partir de 1957 surgem organizações políticas formadas por trabalhadores moçambicanos nos países vizinhos (Rodésia do Sul, África do Sul, Niassalândia, Tanganika). As mais importantes foram a Manu (União Africana Nacional de Moçambique), Udenamo (União Democrática Nacional de Moçambique) e Unami (União Nacional Africana de Moçambique Independente), que posteriormente foram fundidas na Frelimo.

mas também em contraste à educação colonial que com o projeto assimilacionista produzia, segundo Samora Machel, um dócil e burguês "pequeno português de pele preta".

A produção de "homens novos" e o fim das ideias e práticas tradicionais eram o alicerce, portanto, da mudança proposta pela Frelimo e condição para o triunfo da revolução baseada no "poder popular" que buscavam conduzir, por meio de uma aliança que se propunha camponesa-operária[11], a qual seria cada vez mais invocada nos discursos dos líderes do movimento de libertação quando de sua transformação em partido que almejava construir a nação (O'Laughlin, 2000).

Nesse sentido, considerados como resquícios de um feudalismo no país, a abolição dos sistemas locais de organização foi conduzida pelo partido até o início da década de 90. Como descreve Meneses (2009), as elites locais e autoridades tradicionais foram fortemente estigmatizadas e suas múltiplas práticas (medicina tradicional, rituais agrícolas, cerimônias de pedidos de chuva, adivinhação) foram banidas da esfera pública por serem consideradas "obscurantistas". No entanto, para a maioria do "povo" mantinha-se um processo impetuoso de produção de sua existência dentro da categoria uniformizadora da nação. Como destaca Macagno (2009), uma operação de engenharia social e moral que não deixou de ter sua parcela de tortuosidade e violência:

> Se, no período colonial, os chamados indígenas deveriam abandonar — conforme as categorizações da administração colonial — os "usos e costumes" para passar à categoria de assimilados, no período independente, as "populações" deveriam abandonar o "obscurantismo" para se integrarem ao Povo moçambicano. A luta pela unidade constitui um aspecto central na construção da nova sociedade e da educação do homem novo. O depositário e beneficiário desse processo seria uma entidade homogênea, o Povo, cuja experiência comum de "exploração" nasceu durante o colonialismo. Nesse processo, a unidade deve eclipsar e neutralizar toda tentativa particularista, localista e tribalista. (Macagno, 2009, p. 22)

[11] É importante destacar, como descreve Cabaço (2007), que foi nos centros urbanos que surgiu uma elite letrada de negros assimilados e mestiços que nas primeiras décadas do século XX começam a tecer as primeiras críticas ao colonialismo e em defesa dos nativos. Mais tarde estas seriam a base ideológica nacionalista dos movimentos independentistas.

Segundo Farré (2014), a construção do "homem novo" durante a libertação nacional era uma forma de escapar aos limites também semânticos impostos pela tríade de categorias delimitadas pela administração colonial — indígena, régulo e assimilado — para construir uma sociedade igualitária. Com a Frelimo já instalada enquanto partido, em finais dos anos 70 a retórica militar começa a dar origem à ideia de que o ainda não alcançado estágio do socialismo se devia a um "inimigo interno": reacionários com uma mentalidade que trazia vestígios do colonialismo, isto é, atitudes como o regionalismo, elitismo, racismo, uma possível burguesia emergente que havia incorporado os hábitos do colonizador. O inimigo era também aqueles que no imaginário dos dirigentes da Frelimo eram categorizados como preguiçosos, bandidos, improdutivos. Uma camada social vista como perigosa, pois poderia se juntar à guerra de desestabilização feita pela Renamo[12].

Segundo Geffray (1991), desde o início da luta armada contra o colonialismo houve um grande mal-entendido entre os dirigentes da Frelimo e a população rural que havia conseguido mobilizar sob sua bandeira. Ao conferirem um caráter revolucionário ao que na verdade era apenas uma aspiração anticolonial dos camponeses, os chefes da guerrilha equivocaram-se sobre a natureza do movimento que dirigiam. Com a independência, a maioria dos moçambicanos celebrou a vitória da Frelimo, porém, "(...) não esperavam uma mudança radical de vida. (...) a maior parte da população queria simplesmente viver melhor e em paz. Mas o que a Frelimo lhe mandava era continuar a luta para derrotar um inimigo interno, cada vez mais onipresente" (Farré, 2014, p. 2015).

[12] Terminada a guerra anticolonial, muitos colonos portugueses fugiram para a Rodésia (atual Zimbábue), levando consigo antigos soldados do exército colonial e milícias privadas de grandes latifundiários. Compartilhavam com a elite rodesiana uma mesma exaltação anticomunista e racista. Nesse contexto surge a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), um grupo mercenário de antigos soldados moçambicanos, treinados pelos agentes rodesianos para realizar uma guerra de agressão contra Moçambique, "sob o olhar protetor da potência sul-africana" (Geffray, 1991, p.12). Mais tarde, com a independência do Zimbábue, este grupo passa a promover indefinidamente um estado de guerra cada vez mais amplo no território moçambicano. Esta guerra de desestabilização, como ficou conhecida, contou de forma mais evidente com o apoio logístico da África do Sul. É importante ressaltar que para limpar sua imagem internacional como "bandidos armados" a Renamo assume nesse momento uma linguagem politicamente étnica em suas reivindicações, forçando a Frelimo a intensificar seu discurso de unidade nacional (Macagno, 2009). Hoje é o segundo maior partido político do país.

Nesse processo, que muitas vezes passava pela ridicularização das atitudes da maioria da população, os "homens novos" da Frelimo começaram a perder o apoio de muitos setores chave que antes constituíam sua base. Somam-se a isso os fatores externos como a desestabilização provocada pelos regimes políticos vizinhos e os efeitos combinados de secas e cheias, que contribuíram para um crescente desprestígio da Frelimo e de seus valores, principalmente no campo. Eram os "camponeses" os que estavam de forma mais evidente ligados aos régulos e chefes tradicionais, que, segundo os membros do agora partido, os mantinham afastados da educação para a revolução e da construção do estado socialista.

A Frelimo e os camponeses

Segundo as orientações de Eduardo Mondlane, primeiro presidente do partido, o Estado pós-colonial almejado pelo movimento de libertação teria de ser democrático, unitário e não racista para poder fomentar o desenvolvimento de uma cultura nacional coesa e proporcionar benefícios sociais igualitários, além de garantir o desenvolvimento econômico que permitiria melhorar o padrão de vida de todos (O´Laughlin, 2000). Tais mudanças seriam alcançadas através da nacionalização dos serviços sociais, do comércio, da indústria, de empresas agrícolas, da coletivização das áreas de cultivo familiar e de subsistência dos camponeses. Estes, por sua vez, seriam transferidos para "aldeias comunais" providas com escolas e centros de saúde, seguindo o modelo das fazendas cooperativas russas (kolkhozes e sovkhozes) e do "ujamaa" (*familyhood*) desenvolvido pelo socialismo africano de Julius Nyerere na Tanzânia.

Como aponta Thomaz (2007), em sua opção pelo socialismo e na construção de um aparato institucional correspondente, a Frelimo acompanhava os processos revolucionários da União Soviética, China, Sudeste Asiático, Europa Oriental, Cuba. Nesse sentido, a criação de "homens novos", descreve o autor, estava diretamente relacionada à formação de campos como espaços excepcionais para onde seriam enviados todos aqueles que representassem elementos da velha ordem colonial ou tribal — régulos, feiticeiros, prostitutas, sabotadores, vadios, "comprometidos" — para serem ressocializados através do trabalho nos campos de cultivo. "A

esmagadora maioria da população deveria ser concentrada em grandes machambas[13], ora organizadas não segundo os parâmetros 'tradicionais', mas a partir de uma cuidadosa análise 'científica da realidade camponesa'" (Thomaz, 2007, p. 385). E este trabalho já havia sido iniciado no campo de treinamento de Nishingwea formado na Tanzânia, ainda quando o partido era um movimento de libertação nacional, sendo este um dos espaços catárticos em que se esperava materializar uma identidade coletiva que fosse além daquela da "aldeia".

> (...) Entramos em Nashingwea como Macondes, Macuas, Nianjas, Nyngues, Manicas, Shanganas, Ajauas, Rongas, Senas; saímos moçambicanos. Entramos como negros, brancos, mistos, indianos; saímos moçambicanos. Quando chegamos, trazemos nossos vícios e defeitos, egoísmo, liberalismo, elitismo. Nós destruímos esses valores negativos e reacionários. (...) Quando entramos, temos uma visão limitada, pois conhecemos apenas nossa região. Lá aprendemos a escala do nosso país e os valores revolucionários. Chegamos supersticiosos; no confronto entre superstição e ciência, adquirimos o ponto de vista científico. (...) Lá aprendemos a viver de forma organizada, a interpretar corretamente a realidade e a agir. (...) É por isso que dizemos que Nashingwea foi o laboratório onde forjamos os moçambicanos. (Samora Machel, em discurso realizado em Maputo em 5 de novembro de 1981, apud Thomaz, 2002, p. 386).

Existe um grande debate sobre a opção da Frelimo pelo marxismo-leninismo a partir de 1977. Retomando os escritos de Aquino de Bragança, um dos líderes da descolonização, Macamo (2011) destaca que a experiência de uma guerra de libertação prolongada e posterior aos demais países africanos levou as colônias portuguesas a perceberem que não poderiam encarar o problema da colonização a partir da questão de ocupação estrangeira apenas. Segundo o autor, os movimentos de libertação entendiam que, para além da expulsão do colonizador, seria preciso considerar os efeitos de um sistema econômico capitalista em escala global, rejeitando, assim, as versões de um socialismo africano localizado em nome do socialismo científico:

[13] São chamadas de "machambas" as áreas de produção agrícola em Moçambique.

> O negro deixou de ser negro para ser um proletário, isto é, um agente social concebido de acordo com o sistema marxista de relações de produção. A luta do povo moçambicano pela autodeterminação deixou de ser um assunto particular dos moçambicanos para passar a ser uma acção concertada das forças progressistas do mundo, o chamado internacionalismo proletário (Macamo, 2011, p. 68).

Pesa ainda, como descreve Maloa (2011), os grandes investimentos feitos pela URSS para o desenvolvimento de "relações fraternais de solidariedade, ajuda mútua e cooperação" (p. 89) que influenciaram em grande medida as orientações políticas da Frelimo. Com a tomada de posição marxista-leninista, por exemplo, há um aumento da ajuda internacional vinda da URSS (Adam, 2006; Maloa, 2011), celebrada com um acordo de cooperação comercial de vinte anos. Já Thomaz (2007) destaca a influência da República Democrática Alemã não só na cooperação para o desenvolvimento, mas também na área militar, técnica e de inteligência, que contribuiu para a formação do aparelho repressivo e disciplinador do partido. Aponta também a participação dos países escandinavos no desenvolvimento de projetos de assistência e no fornecimento de quadros profissionais. No Moçambique socialista "(...) as relações com o Ocidente estavam em geral concentradas na ajuda humanitária e em projetos de desenvolvimento, enquanto que a cooperação com o Leste foi crescentemente marcada pela predominância militar e pela formação técnica" (Thomaz, 2007, p. 396).

Como foi dito, a reforma dos governos locais era um ponto crítico para superar as divisões políticas e étnicas deixadas pelo período colonial. Muitas das funções antes ocupadas por autoridades tradicionais ou pelos régulos passaram a ser realizadas por Grupos Dinamizadores[14],

[14] Como explica O'Laughlin (2000), os Grupos Dinamizadores deveriam atuar como estruturas políticas interinas, escolhidos em assembleias, que por sua vez seriam eleitas pelos membros das aldeias comunais. Tais grupos poderiam vir a ser transformados em células do partido que substituiriam os "tribunais costumeiros", atuando, portanto, na aplicação do direito formal e como mediadores ou reconciliadores nas disputas territoriais.

pelas Organizações de Massas[15], além de milícias populares de vigilância, para mobilizar a população em torno das políticas do novo governo, para reforçar a presença do partido ao nível dos distritos e postos administrativos e constituir o chamado "poder popular".

Segundo Geffray, enquanto movimento de libertação a Frelimo não teve inicialmente que se confrontar com os efeitos das heterogeneidades concretas e históricas dos grupos que compunham o "povo" moçambicano. Logo, não possuíam nenhum mecanismo político-social que permitisse reconhecer os diferentes e muitas vezes contraditórios componentes dessa sociedade que pretendiam governar. Como se não existissem formas de organização prévias, destaca o autor, o partido buscou "organizar os camponeses". Já O'Laughlin (2000) destaca que a Frelimo encarava a economia rural de forma dualista, isto é, composta por uma vasta massa de camponeses tradicionalmente orientados para a subsistência e por um setor colono moderno. Logo, sua estratégia de coletivização implicava em concentrar investimentos na conversão das fazendas de antigos colonos em modernos complexos agroindustriais (as "machambas do povo") e trazer o campesinato para trabalhar em cooperativas, a partir das quais se esperava que uma economia de escala levasse ao aumento da produtividade.

> Do Norte a Sul do país (do Rovuma ao Maputo), independentemente dos sistemas sociais, da sua história, quer se tratasse de agricultores, de caçadores, de pescadores, de produtores de sorgo, de mandioca, de milho, de amendoim ou de algodão, de proprietários de coqueiros, de citrinos ou de cajueiros, de regiões de grande migração, de forte produção mercantil, de zonas afastadas ou de áreas próximas de centros urbanos, todos os habitantes das regiões rurais, ou seja, mais de 80% dos treze milhões de moçambicanos, deveriam acabar por deixar as suas casas para se juntarem nas aldeias. Deveriam depois abandonar progressivamente as suas antigas terras, propriedades e prerrogativas familiares ou individuais para se dedicarem aos trabalhos colectivos nos campos da cooperativa de produção. (Geffray, 1991, p.13)

[15] As novas organizações de massa deveriam ser nacionais, representando *todas* as mulheres, *toda* a juventude, *todos* os trabalhadores (Mandani, 1996; O'Laughlin, 2000). Não foram criadas, porém, organizações de camponeses, categoria que se acreditava fadada a desaparecer com o "desenvolvimento" ou o "progresso" esperado para o país como efeito de suas reformas modernistas.

Os princípios morais e políticos da socialização do campo, gestados pelos intelectuais urbanos e cosmopolitas da capital, entretanto, eram sedutores. Falavam em progresso, igualdade, solidariedade, democracia, autonomia, dignidade, bem-estar, dando um sentido ao mesmo tempo humanitário, cristão e revolucionário à intervenção governamental no campo (Geffray, 1991). De tal modo, inicialmente uma parte das populações rurais aceitou trabalhar nas "machambas do povo", muitas delas formadas nas áreas de antigas empresas agrícolas coloniais abandonadas. Transformadas em cooperativas que seriam os centros produtivos das futuras aldeias comunais, estas áreas passaram a ser geridas pelos antigos agricultores que trabalhavam para a empresa colonial. Outra parcela da população camponesa, porém, seguia "desorganizada" e dispersa em seus territórios linhagísticos, desenvolvendo suas atividades em um vazio administrativo por parte do governo central, o que contribuiu para um estranhamento dessa população rural em relação ao projeto das aldeias comunais.

Esse estranhamento foi produzido também por outros fatores. Um deles foi a proibição da participação de régulos e de qualquer chefe tradicional nas Assembleias do Povo que iriam gerir as aldeias. "Não foi tomado em consideração que a maior parte dos *mapéwe* [chefes tradicionais macua] representavam para as populações rurais qualquer coisa muito diferente dos agentes do poder colonial e que a sua autoridade não provinha essencialmente das funções que os portugueses lhes teriam eventualmente atribuído" (Geffray, 1991, p. 17). Sem a participação das representações que já reconheciam (eliminando suas prerrogativas políticas, religiosas, ou sociais) começam a surgir resistências das populações rurais ao modo de funcionamento das aldeias comunais[16].

Outro importante fator de descontentamento era que as áreas nas quais seriam formadas as aldeias eram selecionadas pela administração central, implicando em deslocamentos populacionais que nem sempre foram pacíficos e bem acordados:

[16] Um dos efeitos da marginalização e humilhação destas chefaturas segundo Geffray (1991) foi o apoio dado por algumas comunidades e seus líderes à entrada da Renamo no meio rural.

> Dezenas de milhar de pessoas viram-se assim obrigadas a construir as suas casas na aldeia (o que equivale a um mês de trabalho por cada palhota), por vezes a dez quilómetros de distância, num território estranho; e isto voluntariamente ou à força (...). Simultaneamente, assistiu-se a uma escalada da agressão contra os detentores da autoridade linhagística local (...). A ideia de que os dependentes seguiriam os seus chefes levou a administração a amarrar alguns *mahumu* e chefes de linhagem e a arrastá-los até ao local do novo habitat. Humilhados, estes homens fugiriam, para depois voltarem à aldeia armados de catanas e dispostos a lavar a afronta de que tinham sido vítimas (Geffray, 1991, p. 20).

Não somente os chefes tradicionais, mas a população de modo geral acabava voltando para seu território de origem a partir do momento em que, terminada a construção e o registro das casas, tornava-se menor a regulação das autoridades sobre a aldeia. Escapavam, assim, ao controle do governo central em Maputo, que não percebia que as habitações estavam vazias e que pouco se produzia nas cooperativas.

> Cooperative production remained marginal in rural life: the number of producer cooperatives remained very low, the area cultivated per number of members minuscule, the yield per hectare infinitesimal and the weight of the debt crippling. Cooperatives were most successful in peri-urban areas where they provided access to scarce commercial land. In most rural areas, people contributed labor for collective field or cooperative, but gave priority to their own fields. Cooperatives lost member through the time, and cooperative members never pooled their individual holdings to work together (O'Laughlin, 2000, p. 36).

Muitos autores discutem as razões do fracasso da estratégia de desenvolvimento rural socialista da Frelimo. Hanlon (1984) e Saul (1985) apontam, por exemplo, a desestabilização promovida pela África do Sul, através do apoio à Renamo, e a "herança" deixada pelo colonialismo (um estado falido, com sérias restrições de expertise técnicas, muito dependente da África do Sul). Segundo Hanlon, pesa também o fato de o estado ter abandonado o setor familiar e mesmo as cooperativas à sua própria sorte em favor de grandes fazendas estatais. Neste sentido, a Frelimo teria direcionado poucos esforços para a reconstrução das redes de comércio e transporte e

na promoção de serviços importantes para garantir a comercialização no campo. Para o autor, mais do que o problema da imposição da produção agrícola coletiva, foi um negligenciamento sistêmico de suas necessidades produtivas básicas que prejudicou o setor camponês.

Bowen (2000), no entanto, aponta que para além da atitude negligente por parte da Frelimo, o que se observava era a condução ativa de políticas contra o campesinato, que resultaram em uma "alienação" do meio rural em relação ao partido. E, embora por razões diferentes, afirma a autora, tanto o estado colonial quanto o pós-colonial promoveram políticas inimigas dos camponeses que tiveram o mesmo efeito: inibir a formação de um campesinato próspero e independente. Nos últimos anos do regime colonial, porém, esperando conter movimentos populares independentistas, foi estimulada a produção especializada de *commodities* pelos camponeses de algumas regiões, ainda que com algumas restrições. Isto acelerou a diferenciação econômica desta população, dando origem a uma camada média de camponeses. Entretanto, esta camada permanecia prejudicada pelos controles das políticas coloniais, que beneficiavam majoritariamente os agricultores colonos portugueses.

Foi esta camada média de camponeses, lembra Bowen, que apoiou a luta anticolonial da Frelimo, esperando que, uma vez no poder, esta devolveria as terras que lhes foram confiscadas durante o regime colonial. Porém, subestimando estas diferenciações do campesinato e as diferentes formas de subsistência no meio rural, a Frelimo não chegou a promover nenhum debate sobre possíveis transformações agrárias. As terras foram consideradas propriedade do Estado e instaurou-se o projeto de socialização do campo.

> With the independence, the FRELIMO state neglect peasants it imagined them to be self-sufficient and believe that rural transformation would be most rapidly effected through the public sector. (...) By concentrating investments in public sector enterprises that aimed for an extremely high growth rate, FRELIMO's socialist development strategy of rapid accumulation resulted in a shortage of goods in the countryside and unfavorable terms of trade for the peasantry. According to FRELIMO, poor peasants were to be wage workers on poorly run state farms or join under financed cooperatives. Middle peasants were to renounce their own status by handing over their

> cattle, plows, tractors, and other resources to cooperatives. In essence, FRELIMO's agricultural strategy completely negated what independence meant to the peasantry. (Bowen, 2000. p. 2)

Com o aprofundamento da guerra civil nos anos 80, aprofundavam-se também os problemas econômicos do país. A resposta da Frelimo foram medidas ainda mais repressivas, chegando a limitar o deslocamento dos camponeses em algumas províncias e a promover a produção forçada de determinadas culturas, assim como no período colonial. Tais políticas contribuíram para um afastamento ainda maior entre o Estado e os camponeses, sem conseguir por outro lado evitar o declínio econômico. Soma-se a isso a crise político-econômica enfrentada pela URSS no período, que teve reflexos na ajuda ofertada ao país, elevando o debate sobre a "pobreza" e o "subdesenvolvimento" a questões públicas. Como aponta Maloa (2001), no IV congresso da Frelimo, realizado em 1983, a redução da ajuda soviética foi um dos temas centrais de debate, assim como a discussão sobre como o marginalizado setor agrícola familiar poderia dar suporte à crise alimentar que afligia o país, reconhecendo a necessidade de investimentos no setor como medida fundamental para a superação do "subdesenvolvimento".

Em 1987, Moçambique adere às políticas de reajuste estrutural do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial. Estas reorientaram a economia do país para a abertura de mercado e estimularam o surgimento de um setor privado. Contudo, o programa de recuperação econômica não implicou em grandes transformações para o pauperizado meio rural do país. O contínuo aumento da inflação, os preços de comercialização desfavoráveis e o declínio do poder de compra mantiveram o campesinato na situação de fome e pobreza em que muitos se encontram ainda hoje. Tal conjuntura fomentou também a chegada de inúmeros programas emergenciais de ajuda internacional e de organizações não governamentais (ONGs) que seriam suas operacionalizadoras. Como aponta Barroso Hoffman (2009), se na maioria dos países da América Latina a atuação das ONGs nesse período teve um papel acessório em relação à estrutura dos Estados, no continente africano estas agências contribuíram para o desmonte das já incipientes estruturas político-administrativas estatais, substituindo-as pela burocracia da cooperação internacional. Para alguns

membros do partido e para a União Geral das Cooperativas (UGC) — organização de massas mais próxima do campesinato naquela altura — era o momento, enfim, de formar uma organização que pudesse representar os camponeses.

A formação da Unac e a internacionalização do movimento camponês em Moçambique

A reforma econômica pela qual passou Moçambique não afetou, porém, o regime de terras do país[17], que continuaram a ser propriedade do Estado. Segundo Diamantino Nhampossa, ex-diretor executivo da União Nacional de Camponeses (Unac), esse foi um dos gatilhos para o surgimento de uma plataforma nacional para representar os camponeses. Para contar um pouco da história desta organização, apoio-me nas entrevistas que pude realizar com Nhampossa, que era diretor da Unac no período da internacionalização do movimento camponês em Moçambique e com Ismael Ossemane, um dos fundadores e agora presidente honorário da Unac.

Ossemane conta que, com a socialização do campo, o governo moçambicano elaborou um plano prospectivo indicativo, que visava acabar com o subdesenvolvimento no país até o início dos anos 90, e traçaram-se metas em relação ao número de aldeias comunais e cooperativas que se pretendia alcançar. No entanto, "quando queres trabalhar com pessoas, tu não podes fazer metas assim como se fossem produzir bicicletas. Tem que mobilizar as pessoas, persuadir as pessoas", comenta. Assim como no debate feito pela literatura sobre esse período, discutido acima, Ossemane ressalta a violência desses processos quando implementados nas zonas mais afastadas do poder central: "Quando se estabelecem metas... as nossas autoridades ao nível do distrito, com o poder, entravam a ferro e fogo". Segundo ele, porque, se um secretário de distrito não cumprisse a meta de implantação de uma aldeia comunal ou cooperativa (embora

[17] De acordo com a atual Lei de Terras do país, o Estado concede o Direito de Uso e Aproveitamento das Terras (Duat) por um período de 50 anos renovável por mais 50, através do pagamento de um imposto. Entretanto, as comunidades camponesas possuem o direito de uso tradicional de suas áreas comunitárias, não necessitando de um Duat para ocupá-las.

oficialmente se dissesse que era um processo voluntário), este seria considerado como alguém que não sabia trabalhar com o povo: "Dizia-se 'o povo' quer, então ele é que está a sabotar ou não sabe mobilizar o povo. Os quadros ao nível da base com todo o poder que tinham saíram a apressar as aldeias comunais. Já podes ver que tipo de coisas haviam", descreve o presidente honorário.

Deste modo, em razão da grande ingerência dos funcionários do partido, a gestão das cooperativas era muito problemática e a autonomia destas era sempre duvidosa. Em meio a tudo isso, porém, relata que "algum movimento [camponês] apareceu". Com o término da guerra civil e com o processo de abertura econômica, em 1987 o movimento cooperativo já existente realiza um seminário[18] para discutir que modelo de desenvolvimento seria mantido no meio rural moçambicano e como as famílias e organizações camponesas resistiriam a tal conjuntura. Durante o encontro, reforçou-se o aspecto de que as cooperativas, ou as associações camponesas, teriam que ter suas atividades voltadas primordialmente para o setor familiar. Somente depois de suprir este setor é que a organização poderia se preocupar com a comercialização da produção.

Segundo o relato de Ossemane, uma das propostas colocadas durante o seminário foi a de criarem uma organização de camponeses em âmbito nacional, cujo objetivo seria representar esta população na elaboração, implementação e monitoramento de políticas públicas, além de elaborar modelos de desenvolvimento rural que respondessem às necessidades das famílias camponesas. O seminário passa então a enfocar o processo de criação dessa organização:

> Uns queriam que imediatamente se fizesse uma assembleia, mas outra corrente 'não, não podemos fazer já'. Queriam que fosse [criado] aquilo que se chamou um Núcleo (...) de apoio à UGC pra dinamizar o processo da criação da tal organização nacional. Também porque se tivesse que haver eleições não se sabia quem ia ser... porque as pessoas ainda não tinham interagido. Não se conheciam. (...) Então

[18] A organização que estava conduzindo o seminário era a União Geral das Cooperativas (UGC) de Maputo, pois era o maior movimento associativo naquele momento. No entanto, participaram representantes das uniões de cooperativas das províncias de Chimoio, Nampula, Tete, além de membros de associações e cooperativas não aglomeradas em uma união, que vinham de várias partes do país.

> começamos com um programa onde um dos eixos principais foi a formação dos camponeses. Mas a formação para além dos aspectos agrícolas e de gestão, era interiorizar o princípio da autonomia, do movimento, das cooperativas, ou das associações. (Ismael Ossemane)

Entretanto, "o problema manteve-se, não foi tão fácil se assumir isso". Relata que, quando os membros do núcleo de apoio chegavam a uma região para conversar com os camponeses, o governo local dizia que estes não entenderiam o que é o associativismo, pois estavam mais preocupados com "as suas coisas". A comissão destacava, portanto, que as associações deveriam tratar justamente dessas "suas coisas" dos camponeses: "Nós dizíamos que até pode ter uma machamba coletiva, onde se faz uma escala para alguns trabalharem e os fundos podem servir como fundos de funcionamento dos órgãos [administrativos], mas não é isto que alimenta as pessoas!". Contudo, mantinha-se ao nível distrital a ideia de que a população rural deveria trabalhar em uma causa maior, a machamba coletiva.

Para atuar na mediação entre estas diferentes perspectivas sobre qual deveria ser o papel das associações camponesas, um dos trabalhos realizados pelo Núcleo de Apoio à UGC[19] foi a formação de brigadas, através das quais camponeses de diferentes províncias, depois de receberem alguma formação, compartilhavam suas experiências. Contaram com o apoio financeiro de ONGs internacionais como a Oxfam (*Oxford Committee for Famine Relief*) e a Clusa (*Cooperative League of the United States of America*) para a realização destas atividades. "Eles até já tinham desenvolvido amizades pessoais entre camponeses". Em 1991 chegam à conclusão de que estavam minimante criadas as condições para a formação de uma organização nacional. É instituído, então, um grupo responsável por elaborar os documentos que seriam seus pilares de atuação, para que os camponeses pudessem debater e realizar propostas sobre qual seria o papel desta.

[19] O núcleo também coordenou a participação dos camponeses nas reuniões para a revisão da Constituição moçambicana no final dos anos 80 (uma das condicionalidades do pacote de políticas neoliberais proposto pelo FMI e outras instituições multilaterais). Foram os membros deste núcleo que se colocaram fortemente contra a privatização das terras.

> E recebemos um monte de papeis manuscritos do que cada um dizia. Depois de receber aquilo tudo, pedimos a um jornalista muito próximo que sintetizasse tudo. Por que muita coisa era igual... e depois manuscrito. E transformou aquilo em um pequeno documento síntese das contribuições. Então começamos a debater junto com os camponeses essas propostas que vieram de todo o país e o que significavam através de um seminário. Porque cada um tinha mandado as suas propostas e era preciso depois devolver a todos o que tinham sido as contribuições. Então fizemos reuniões e reuniões e reuniões para debater isto. (...) Debateu-se, reformulou-se aqui e ali, com um grupo de amigos acadêmicos, juristas... E na altura não era preciso ter muito dinheiro para pagar... porque eram engajados! Transformaram aquele documento, aquela proposta. Levaram aquilo para ser a base da elaboração de um estatuto da organização. (Ismael Ossemane)

Geralmente as formações se davam nas províncias e os debates eram feitos na capital Maputo com a participação de representantes de grupos camponeses de outras regiões. E, em meio a esses debates, concluíram que deveria ser formada uma União Nacional de Camponeses, para que sua atuação não ficasse restrita somente aos cooperativistas. "Era inevitável que tivessem que se organizar. E foi assim que nasceu a União Nacional de Camponeses", a Unac, em 1993. Contudo, no momento de nascimento da organização, dado o contexto político do país, descreve Ossemane, não se podia falar de um "movimento", mas aos poucos foram construindo a ideia de que esta representava um movimento de camponeses:

> Porque a Unac quando nasce, os camponeses como tinham o apoio do partido, do governo, estavam sempre à procura de alguma organização que lhes apoiasse. Estavam a ver na Unac uma organização de apoio aos camponeses. E nós dizíamos 'essa não é uma organização de apoio aos camponeses. É uma organização *de* camponeses', que depois desenvolve atividades de ajuda. E depois há uma máquina técnica aí que até elabora projetos para apoiar... Depois começaram a aparecer muitas ONGs de apoio aos camponeses. E a Unac era considerada não só pelos outros, mas pelos próprios camponeses, também consideravam uma organização para os apoiar. (...) Hoje a maior parte dos camponeses já dizem movimento. Agora se o dizem claramente, o que ou o porquê se diz... mas alguma coisa se conseguiu. Porque é uma organização de luta. Pode apoiar e ter o apoio de ONGs, mas mantém esse princípio de que é uma organização *de* camponeses. (Ismael Ossemane)

Minha conversa com Nhampossa concentrou-se no período posterior à formação da Unac, tratando principalmente sobre o processo de internacionalização do ainda recente movimento camponês moçambicano. Segundo o ex-diretor da organização, o "internacionalismo" foi a forma encontrada pela Unac para lutar contra "o sistema econômico neoliberal" que avançava no país e contra a queda da ideologia socialista. Nesse sentido, portanto, é possível perceber como a influência da ideologia marxista-leninista promulgada pelos líderes do movimento de libertação nacional ainda estava presente na orientação do que seria a atuação deste novo movimento social.

Segundo Nhampossa, a formação do movimento camponês em Moçambique está dentro do paradigma da "solidariedade", "e a solidariedade não tem fronteiras". Todavia, era preciso que esse princípio se materializasse em alianças e parcerias com organizações e movimentos de outras partes do mundo. Ele considera que 1998 foi o ano em que teve início o processo de internacionalização da organização, quando da visita de uma comitiva do MST ao país. Antes dessa data, a Unac já possuía ligações com organizações de caráter camponês e com institutos de pesquisa que apoiam movimentos camponeses, mas nenhuma destas ligações foi estruturada como a que se iniciou a partir de então: "Foi no ano da preparação da Rio+10 que o MST fez uma visita aos movimentos na África Austral e chegou a Moçambique também. Foi nessa altura que iniciamos a conversa sobre a importância do movimento internacional de camponeses".

Nesse mesmo ano realizaram um intercâmbio entre os movimentos, através do qual lideranças camponesas moçambicanas passaram quatro meses no Brasil e lideranças brasileiras permaneceram em Moçambique. O objetivo desta interação era estreitar o diálogo entre os movimentos e determinar qual seria o caráter da "solidariedade", dadas as similaridades e diferenças entre os países. Foi estabelecida, assim, uma parceria para a formação e treinamento do campesinato moçambicano.

> Porque na verdade sentíamos que havia muita ligação com a luta que o movimento camponês tinha aqui. (...) E precisava-se definir os diferentes tipos de agricultura. Agricultura comercial, agricultura camponesa, quais são as diferenças que existem nesses tipos de agricultura, quais são os processos políticos e sociais relacionados

> com este tipo de agricultura. Então a Unac tinha que tomar uma posição, porque isso implica na questão do acesso à terra, implica no acesso a sementes, aos modos de produção, a questão da comercialização... (Diamantino Nhampossa)

Após esse período de trocas de experiência, não só com o MST, mas com organizações da América Latina e da Ásia que eram parte da Via Campesina[20], a Unac passou a ser a organização ponto focal deste movimento no continente africano a partir do ano de 1999. Para Nhampossa, esta ligação com outros movimentos internacionais ajudou a Unac a ter um pouco mais de clareza sobre as perspectivas de luta que deveria travar, principalmente em relação à "penetração da economia de mercado e do capitalismo como tal" em Moçambique. Tal contato também teria possibilitado desenvolver o enquadramento conceitual que justificava a insistência da organização em manter um movimento camponês autônomo e crítico em relação ao Estado. Em sua perspectiva, a definição de uma agenda de luta comum colocava-os numa situação de conforto para poder "massificar o movimento" da Via Campesina no continente africano. Assim, como uma de suas tarefas enquanto ponto focal, a Unac foi responsável por mobilizar o primeiro grupo de organizações africanas que participaria de uma Conferência da Via Campesina, realizada em 2004 na cidade de São Paulo.

> Levamos para lá um grupo de quarenta e cinco pessoas, representando organizações de agricultores de vários países da África. Da África Austral, da África Central e mesmo da África do Norte. Nem tudo correu a mil maravilhas. Houve organizações que disseram 'não

[20] Enquanto um movimento transnacional de camponeses e agricultores (que também engloba povos indígenas, quilombolas, trabalhadores sem terra, comunidades tradicionais), a Via Campesina objetiva ser uma forma de organização e representação destes grupos para fazer frente às ameaças que observam a partir da implementação de "políticas neoliberais" no meio rural. Para tanto buscam difundir um modelo alternativo de desenvolvimento baseado na noção de "soberania alimentar", diretamente conectada a propostas de reforma agrária e da manutenção de sementes nativas enquanto patrimônio. (Desmarais, 2002). Segundo Borras (2004), a agenda do movimento atualmente perpassa o combate às políticas agrárias pró-mercado, a luta por uma reforma agrária progressista (e até revolucionária), maximizar oportunidades de ganhos reais da reforma agrária dentro de políticas reformistas já existentes, o intercâmbio das experiências relacionadas às formas de organização e ação coletiva entre diferentes movimentos, assim como estratégias políticas que abordem a questão da legitimidade e responsabilidade das instituições financeiras e de desenvolvimento internacional.

> é esta perspectiva de luta que nós queremos ter'. E aí fomos construindo um grupo mais consensual, cuja agenda estava muito mais próxima da agenda da Via Campesina. Então em 2004, portanto, as primeiras cinco organizações [africanas] foram aceites dentro da Via para além da Unac. Havia a CPM de Madagascar, LMP da África do Sul, Cnop do Mali e CNCR do Senegal. (...) E foi aprovada a primeira região da Via Campesina, a região de África, cujo escritório estava aqui em Maputo. (Diamantino Nhampossa)

A partir de 2004, a Unac começa a estruturar o escritório da Via Campesina em África, gerindo um conjunto de programas e atividades próprios do movimento. Dentro do plano de atuação da Via Campesina África, relata Nhampossa, o primeiro objetivo era conseguir a mobilização e difusão do movimento camponês no continente. Posteriormente, deveriam buscar "a massificação dos membros", isto é, o aumento do número de organizações participantes. Também era tarefa da Unac fortalecer a agenda que seria levada para os fóruns da Via Campesina, representando o continente africano. Posteriormente, conforme o movimento foi crescendo, viu-se que não fazia sentido o continente ter apenas um único escritório. A organização ajudou a criar, então, a zona da África do Noroeste, baseada no Mali.

O antigo diretor da Unac destacou-me três resultados da internacionalização do movimento camponês moçambicano que considera os mais relevantes. O primeiro foi a possibilidade de evidenciar em âmbito mundial "os problemas reais que o continente africano vivia", a partir de uma perspectiva que não fosse a do setor público ou privado.

> Quando surge a Via Campesina África e [as organizações camponesas] têm capacidade de participar, por exemplo, em algumas ações internacionais nas Nações Unidas, participar no Fórum Social Mundial, participar em ações na União Europeia e lá colocar as questões sobre terra, agricultura, mudanças climáticas, sobre a mulher camponesa, por aí em diante, na perspectiva de África, então já se tem uma outra leitura. Já não era só aquilo que os governos Africanos diziam, ou que as empresas africanas diziam no Fórum Econômico de Davos, mas também haviam uma outra perspectiva transportada pelos movimentos camponeses. Através da mística e de outras formas de comunicar. (Diamantino Nhampossa)

O segundo resultado foi o fortalecimento das próprias organizações locais frente ao governo moçambicano, contribuindo para que estas deixassem de atuar como "uma sociedade civil submissa", que apenas implementava políticas impostas pelo Estado. Com a sua internacionalização, o governo moçambicano passou a dialogar mais com a Unac, pois sabia de suas ligações com movimentos internacionais que poderiam realizar pressões de forma mais difusa em fóruns globais. Um dos momentos altos do fortalecimento do papel da organização foi quando, em 2008, Moçambique sediou a 5ª Conferência da Via Campesina:

> E nos reuníamos exatamente no Centro de Formação do Partido Frelimo. Levantou muitas dúvidas sobre a distância entre a Unac e o partido. (...) [Entretanto,] ficou esclarecido que não havia nenhuma relação entre o partido e a Unac, porque durante aquela reunião o que foi expresso, a crítica direta ao partido e ao presidente da república resultou que nós fossemos chamados para ter uma conversa com o presidente. Houve pessoas que nos acusaram de termos feito críticas ao presidente da república mediante fórum internacional, tudo isso. E nesse ano o relatório anual do presidente da república incluiu este evento da Via Campesina cá, como tendo sido um evento importante. Então isto demonstrou que a internacionalização contribui para o fortalecimento das organizações dentro de seus países. Para serem respeitadas e suas vozes serem ouvidas. (Diamantino Nhampossa)

O terceiro resultado, enfim, é a própria melhoria nas condições de vida dos camponeses, com o aumento da produção e garantia da "soberania alimentar". Conta que, "para além destas lutas políticas internacionais, houve muitos intercâmbios na área de sementes". Houve intercâmbios, por exemplo, com organizações brasileiras como o próprio MST e o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), para que os camponeses trocassem conhecimentos e experiências sobre a produção, inclusive como forma de recuperar o que descrevem como "saberes indígenas" na agricultura.

> É muito mais fácil usar mais químicos e outros tipos de sementes... Mas quando se abre a visão, o conhecimento, tudo isso contribui para a manutenção dos métodos de produção locais. Que são mais resilientes, não é? Às mudanças climáticas... E não dependem de créditos ou da Monsanto. Tudo isso também é um resultado

> importante, concreto (...). A internacionalização da Unac não se limitou simplesmente na ligação com outros movimentos, mas também com institutos de pesquisa. Vou dar exemplos. O Ibase. É um outro tipo de ligação. Também vários institutos sul-africanos e de outras partes do mundo, que não são organizações camponesas, mas são organizações cuja missão é apoiar movimentos camponeses. Movimentos de luta. (Diamantino Nhampossa)

Em relação ao processo de internacionalização do movimento camponês moçambicano, Ossemane, por sua vez, diz que é preciso "muita arte" para poder posteriormente trabalhar com a população camponesa o que se aprendeu nas trocas de experiência, sem que seja feito algo automático. Descreve que é necessário desenvolver também um conjunto de técnicas específicas a cada caso localizado para que se possa levar o aprendizado adquirido nos encontros da Via Campesina para "terreno".

> Por exemplo, falamos muito na auto-organização (...). Então em uma reunião que tivemos em um sítio estavam camponeses, líderes camponeses de vários pontos do país e colocamos o que na língua local quer dizer 'auto-organização'. E cada um explicou. Não tinha nada a ver [uma explicação com a outra]. Mas todos repetiam 'auto--organização'. Indo buscar na língua local o pensamento que tinham sobre aquilo não juntava com o que a gente queria dizer. Então são estas coisas que é preciso ter muito cuidado. (...) Outra palavra que começou a entrar muito, até dissemos é preciso diminuir um pouco isso, 'neoliberalismo'. Fica bonito, 'as políticas neoliberais'. (...) É bom que estejam a falar, mas depois... Não tens exatamente o que é. (Ismael Ossemane)

Neste processo de traduções e territorializações de conceitos, ressalta, é preciso que a Unac não se esqueça que sua luta enquanto representante de um movimento de camponeses é para fortalecer as organizações de base — as associações, cooperativas, uniões distritais e provinciais. Os contatos com movimentos de outros lugares do mundo, assim como as parcerias com as ONGs, portanto, devem se dar no sentido de fomentar alianças que reforcem a capacidade organizativa dos camponeses. Também Nhampossa concorda que para enfrentar os desafios encontrados pelo movimento camponês é preciso continuar a "sensibilizar", "mobilizar"

e "capacitar" as bases. Para ele, a Unac como escritório central não deve substituir o papel de luta que cada um dos camponeses tem que desempenhar cotidianamente no campo, "porque não haverá exército de advogados suficiente para resolver estes problemas". Assim, o papel da Unac seria complementar: "Propor uma discussão um pouco mais política... Mudanças de política, legislação, mas eu acho que a maior parte dos desafios vão ser atendidos localmente".

Como descreve Ossemane, no caso específico de Moçambique a luta da Unac é também para que se mantenham enquanto um "movimento", para que não voltem ao "estamos a ser apoiados" pelas ONGs.

> Porque queiramos ou não, eu e os outros que estávamos nisso tínhamos qualquer coisa de uma Frelimo de movimento. Porque a pessoa é aquilo que vive, não é? (...) nós queríamos fazer um trabalho que levasse à responsabilização dos camponeses como um processo de luta. Depois mais tarde com a Via Campesina sentimo-nos realizados naquele sentido. (...) Não sei se o termo 'de fato' está correto. Começou a ser 'de alguma maneira' um movimento. E em todo o trabalho que fazemos em reuniões batemos muito nesta questão: um movimento social de camponeses. Começamos a participar em fóruns sociais, levamos os camponeses, tudo isso. (...) Porque a América Latina tem a sua história diferente da África, mas o cidadão não tem muita diferença. (...) A luta pode ser a mesma, mas tens que estar de acordo com a tua realidade e trabalhar muito na linguagem que usa para não ser um transplante imediato. (...) Então tudo isto que estou a contar é que foi levando a que a Unac fosse se transformando num movimento. (...) Eu não sei se de fato é, mas já tem muito disso. (Ismael Ossemane)

Em sua perspectiva, portanto, a formação de um movimento camponês ainda é um processo em andamento, pois "quando se desce à base descobre-se que há problemas. Não é aquela questão bonita, macro". Reforça que a Unac, depois de buscar trocar experiências com outras organizações, deve encontrar uma linguagem adequada para levar o que se aprendeu para a realidade do campo. "Se tu fores para o campo e logo dizer 'contra o agronegócio', o que é agronegócio afinal de contas?" Nesse sentido, descreve a atuação da organização como um "trabalho de laboratório", pois a luta passa por organizar as bases que não são em si "revolucionárias" e constituir lideranças que poderão trabalhar nas comunidades na língua

local e "passar uma mensagem". Esse teria sido o papel desempenhado pela organização quando chegaram as notícia sobre um novo programa de desenvolvimento, o ProSavana.

A cooperação triangular dos povos: reflexões finais sobre a categoria camponês como elemento de resistência

Apesar dessa prioridade em "organizar as bases", Nhampossa não descarta a necessidade de a Unac continuar fomentando as ligações com organizações internacionais. "Comunicar muito mais com o estrangeiro, para não acordar e estar cercado". Nesse sentido, a rede de apoio que o movimento camponês moçambicano construiu através da Unac nos últimos anos teria suma importância para que conseguissem enfrentar e resistir aos "desafios globais" como os "megaprojetos" de desenvolvimento e empresas transnacionais que chegam ao país disputando com os camponeses as áreas agricultáveis e a exploração de recursos naturais. Um exemplo seria o programa ProSavana:

> O ProSavana penso que é um projeto que vinha muito forte e não parecia que ia falhar, mas falhou. Porque havia muita coordenação entre vários movimentos. Inclusive da dita sociedade civil japonesa, brasileira. Coordenaram para evitar um desastre no caso do ProSavana. (...) Eu penso que isso não teria sido possível se os movimentos camponeses africanos não estivessem articulados e se não tivessem ligações internacionais. Com organizações com o mesmo pensamento, com a mesma abordagem de luta. (Diamantino Nhampossa)

O principal objetivo da proposta de cooperação expressa no Memorando de Entendimento do ProSavana, assinado em 2009, seria o de fomentar mudanças estruturais no sistema socioeconômico da região norte de Moçambique, conhecida como Corredor de Nacala. Já as primeiras informações públicas sobre o programa vinham principalmente de um artigo publicado em agosto de 2011 na Folha de São Paulo, com o título "Moçambique oferece terra à soja brasileira". Este afirmava que uma área de aproximadamente seis milhões hectares estaria disponível sob regime de concessão para que empresários brasileiros ligados ao agronegócio cultivassem soja, algodão e milho.

Em um primeiro pronunciamento da Unac sobre o programa, a organização já condenava a vinda destes grandes agricultores, questionando as condições de tal "oferta à soja brasileira". E, no início de 2013, as críticas sobre a falta de transparência e de um processo participativo das comunidades afetadas se intensificaram após a divulgação não oficial de uma primeira versão do Plano Diretor do ProSavana. Conforme enunciado por alguns interlocutores de pesquisa, o documento deixava claro o conceito que embasava o programa: a integração dos camponeses do Corredor de Nacala à cadeia produtiva do agronegócio para a produção de *commodities* voltadas à exportação. Era encarado, portanto, como um programa que viria "usurpar terras" dos camponeses, que sequer haviam sido devidamente consultados, isto é, seguindo os preceitos da Lei de Terras moçambicana, que prevê um conjunto de consultas públicas para debater a possibilidade de concessão do uso e exploração de suas áreas comunitárias.

Tais questões desencadearam uma série de manifestações nacionais e internacionais, através das quais uma rede transnacional de contestação passa a ser construída. Desde 2014, organizações e movimentos sociais dos três países envolvidos na cooperação trilateral têm mantido uma campanha de negação ao programa — a campanha Não ao ProSavana — que, com um trabalho de *advocacy* junto aos governos de seus próprios países, além da divulgação e discussão de documentos nas comunidades camponesas, tem conseguido paralisar algumas atividades.

Como descrevi no inicio deste artigo, durante meu trabalho de campo em Maputo pude acompanhar a 3ª Conferência Triangular dos Povos, uma das atividades de mobilização da campanha, em contestação à proposta de "desenvolvimento" trazida por este empreendimento. Nesta reunião foi possível perceber alguns efeitos do processo histórico-político de formação de um movimento camponês internacionalizado em Moçambique. As frases de mobilização que eu já havia escutado "no terreno", por exemplo, eram constantemente evocadas durante o encontro como forma de motivação dos participantes. Outro momento importante era a apresentação de uma "mística"[21] no início de cada reunião, nas quais grupos de mulheres campo-

[21] A encenação, acompanhada de cantos em línguas locais, visava criar uma conexão entre os participantes do evento que ultrapassasse a barreira dos diferentes idiomas, uma vez que ali estavam presentes moçambicanos de diversas etnias, brasileiros, japoneses e pesquisadores de diferentes nacionalidades.

nesas encenavam cenas cotidianas de sua relação com a "machamba" e os problemas enfrentados pela chegada de novas sementes e de empresários interessados em suas terras.

Nas falas de representantes de organizações camponesas e dos membros das organizações que encabeçavam a campanha Não ao ProSavana estavam muito marcadas as noções de "soberania alimentar" e de "agroecologia", princípios norteadores do modelo de produção agrícola propostos por movimentos transnacionais de camponeses. Eram estes princípios que embasavam as propostas de desenvolvimento rural que entendiam como mais apropriada à realidade moçambicana, já presentes em uma Carta Aberta elaborada em 2013, na qual os manifestantes pedem a suspensão e revisão imediata do programa.

Como parte do apoio de organizações brasileiras à campanha, estava presente na reunião um representante do MPA brasileiro (movimento que, assim como o MST, está articulado à Via Campesina), cuja fala em contraposição à apresentação do coordenador do ProSavana gerou um acalorado debate. Sua principal questão era o porquê de o representante do programa continuar a se referir aos agricultores como "pequenos produtores". "Por que a todo o momento insistem em mudar o nosso nome? (...) querem enfraquecer-nos?", interrogava. Tal oposição entre a denominação "camponês" e uma categoria técnica de "pequeno produtor" permitiu naquele momento evidenciar justamente o que os manifestantes alegavam que a implementação do programa estava excluindo: um passado de luta e uma relação específica dos camponeses com o território. Elementos que permitiam manter uma conexão entre as diferentes experiências camponesas ali representadas, impedindo a fragmentação do movimento.

Neste sentido, durante a conferência, quando as organizações da campanha Não ao ProSavana eram questionadas sobre sua real representatividade em relação aos camponeses, evocar uma hereditariedade camponesa comum a todos os moçambicanos tornava-se uma resposta[22]. Através desses elementos mantidos pela articulação de um movimento internacionalizado, a categoria "camponês" pôde ser constantemente reelaborada como um elemento de "resistência" que mantinha a campanha como parte de um movimento de lutas mais amplo.

[22] Tal hereditariedade foi usada inclusive pelo coordenador da agência de cooperação japonesa ali presente, em uma tentativa de demonstrar que ele também podia de alguma forma apreender o "ser camponês" e criar empatia com aqueles que manifestavam contra o programa.

Enquanto o "indígena" do colonialismo e o "camponês" da libertação nacional se pretendiam categorias homogeneizadoras, o "camponês" de um movimento internacionalizado possui lutas comuns a outros camponeses que passam por diferentes experiências, sem que isto venha apagar ou invisibilizar sua história e sua identificação étnica singular. Torna-se, assim, possível ser camponês, moçambicano e macua. É este "camponês" que tem um passado de lutas — inclusive pela libertação e construção da nação — que agora vai poder protagonizar a "globalização da luta" contra a ameaça do "agronegócio", do "neoliberalismo", dos "megaprojetos" como o ProSavana.

Segundo relata a Memória da Resistência ao ProSavana[23] o contato de organizações brasileiras com a realidade moçambicana trouxe a certeza de que a empreitada da "resistência" contra a expansão do modelo do agronegócio levado para o norte de Moçambique só poderia ser travada através de lutas unificadas, que engajassem os movimentos sociais do campo dos dois países e com o apoio de organizações japonesas que já realizavam um intenso trabalho de *advocacy* e pressão sobre o governo do Japão. Esta articulação, descrevem os manifestantes, se ramifica em outra perspectiva de cooperação sul-sul que contrasta com o que entendem como os princípios que norteiam a cooperação "governamental": não transparente, antidemocrática, pensada de cima para baixo. A "cooperação dos povos", por outro lado, seria movida pela "soberania", pela "solidariedade sul-sul" e pela "autodeterminação dos povos sobre seus territórios", contra o modelo de desenvolvimento capitaneado pelo "agronegócio".

O representante do MPA destacava ainda durante sua fala que a "cooperação dos povos" era o que permitia que camponeses se contrapusessem aos discursos que desqualificavam tecnicamente seus conhecimentos agrícolas. Relembrava que foram os camponeses e populações indígenas que primeiramente selecionaram e melhoraram as sementes, sendo este um debate político, não somente técnico. Assim como a terra, afirmava o ativista, as sementes carregam uma relação não apenas como meio de produção, mas também afetiva, de pertença e de solidariedade destas comunidades com seu território e entre si. Engajados em uma luta comum para manterem a reprodução de suas sementes nativas, portanto, os

[23] Publicação elaborada em 2016 por organizações brasileiras da Campanha Não ao ProSavana.

camponeses estariam dizendo "um não muito forte aos megaprojetos, uma ação mais forte que uma manifestação de rua", pois ameaçariam toda uma cadeia de empresas transnacionais. E reformulando um canto dos camponeses moçambicanos, no qual dizem "camponeses não fiquem tristes, a terra é nossa", o representante do MPA criou naquele evento uma nova articulação dessa resistência comum camponesa ao afirmar, "camponeses não tenham medo, a semente é nossa".

Assim sendo, procurei aqui estender para a análise da categoria "camponês" uma operação semelhante àquela que Bazin (2017) utiliza para tratar de forma não essencialista a "etnia", como uma categoria relativa de orientação prática no espaço social. Como aponta o autor, os sujeitos não pertencem a um grupo étnico sem antes terem sido nomeados por alguém como tais. Mais do que procurar uma natureza *sui generis* que corresponda ao grupo, portanto, teria maior validade "restituir ao termo sua função de identificação relativa, de detecção aproximada no espaço social e compreendê-lo assim como ele é: um significante incessantemente trocado entre os sujeitos falantes" (p. 128). Não se deve desconsiderar ainda as relações de poder implicadas nessa nomeação que, como mostram as transformações nos usos da categoria "camponês", tem um papel fundamental sobre os efeitos produzidos quando são mobilizados tais termos.

"Quanto mais se multiplicam assim as significações do nome, mais se entrecruzam as lógicas que regulam seu uso" (Bazin, 2017, p. 149). Se durante a colônia nem todos passariam à condição de assimilados ou de cidadãos, uma vez que era funcional ao aparato colonial que a população fosse mantida como "indígena", o "camponês" apresenta-se já de início como parte de um projeto de transformação: aquele que faria a luta anticolonial e possibilitaria a construção da nação. Entretanto este "camponês" precisaria deixar a "tribo" e a "tradição" para se tornar moçambicano. Para o "camponês internacionalizado", por outro lado, é importante que, em sua luta pela terra e pelo que nela está — as semente, os recursos naturais, os espíritos, os medicamentos —, sejam mantidos seus elementos étnicos, que mostram que ele também é produtor de "desenvolvimento", pois tem sua própria técnica e seus próprios saberes. Desse modo, o "camponês" como elemento de resistência permite estabilizar em certa direção este todo de diferentes experiências camponesas sem, contudo, fixá-la de modo final em uma categoria uniformizadora, pois ele é constantemente refeito na "luta".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Y. *Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo: trajetória de Moçambique pós-colonial (1975 — 1990)*. Maputo: Promédia, 2006.

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: E-papers, Museu Nacional, 2009.

BAZIN, J. A cada um o seu Bambara. In: AMNSELLE, J.; M'BOKOLO, E. *No centro da etnia: etnia, tribalismo e Estado na África*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 119-167.

BORRAS, Jr., S. *La Via Campesina: an evolving transnational social movement*. TNI Briefing Series no. 2004/6. Amsterdam: Transnational Institute, 2004.

BOWEN, M. L. *The State against the Peasantry: Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2000.

CABAÇO, J. L. de O. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese (Doutorado). FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAHEN, M. Moçambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation. *Lusotopie*, v.1, n.2, p. 213-266, 1994.

DESMARAIS, A. A. The Via Campesina: consolidating an international peasant and farm movement. *Journal of Peasant Studies*, v. 29, n. 2, p. 91-124, 2002.

EDELMAN, M.; OYA, C.; BORRAS, S. Global Land Grabs: historical processes, theoretical and methodological implications and current trajectories. *Third World Quarterly*, v.34, n.9, p.1517-1531, 2013.

FARRÉ, A. Assimilados, régulos, homens novos, moçambicanos genuínos. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 199-229, 2014.

GEFFRAY, C. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*, Porto: Edições Afrontamento, 1991.

HANLON, J. *Mozambique: The Revolution Under Fire*. London: Zed Books, 1984.

HEDGES, D.; ROCHA, A. A Restruturação da Sociedade Moçambicana, 1938-1944. In: HEDGES, D. (Cord.) *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930–1961*, vol. 2. Maputo: Universidade de Eduardo Mondlane, 1999.

HEDGES, D.; CHILUNDO, A. A Contestação da Situação Colonial, 1945-1961. In: HEDGES, D. (Cord.) *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930–1961*, vol. 2. Maputo: Universidade de Eduardo Mondlane, 1999.

MACAGNO, L. Fragmentos de uma imaginação colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, n. 70, p. 17-35, 2009.

MACAMO, E. A Constituição duma Sociologia das Sociedades Africanas. *Estudos Moçambicanos*, v.19, p.5-26, 2002.

____. Aquino de Bragança, Estudos Africanos e Interdisciplinariedade. In: CRUZ E SILVA, T., COELHO, J. P. B., SOUTO, A. N. de (Orgs.). *Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*. Dakar: CODESRIA, 2012, p. 63-74.

MCMICHAEL, P. Rethinking Land Grab Ontology. *Rural Sociology*, v. 79, n. 01, p. 34-55, 2014.

MALOA, J. O Lugar do Marxismo em Moçambique: 1975-1994. *Revista Espaço Acadêmico*, n.122, p. 85-92, 2011.

MAMDANI, M. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

MENESES, M. P. G. Poderes, direitos e cidadania: O 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 87, p. 9-42, 2009.

O'LAUGHLIN, B. Class and the costumary: the ambiguous legacy of the indiginato in Mozambique, *African Affairs,* p. 5-42, 1999.

SASSEN, S. A Land Grabs Today: feeding the disassembling of national territory. *Globalizations*, v. 10, n. 1, p. 25-46, 2013.

SAUL, J. S. *A Difficult Road: the transition to socialism in Mozambique*. NY: Monthly Review Press, 1985.

THOMAZ, O. R. Campos, Aparato Repressivo e Construção Social do Inimigo: notas sobre a cooperação da RDA em Moçambique. In: SILVA, K. C.; SIMIÃO, D. S. (Orgs.) *Timor Leste por Trás do Palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 483-403.

Ensino superior, percursos acadêmicos e Ciências Sociais em Moçambique: relato de uma experiência de pesquisa junto a professores e alunos na Universidade Eduardo Mondlane[1]

LUCAS SANTOS DE OLIVEIRA

Introdução

Tendo por base minha experiência como estudante de Sociologia na Universidade Eduardo Mondlane, além de material levantado em pesquisas bibliográficas, procuro analisar neste artigo o modo como historicamente o ensino superior em Moçambique demonstra ainda hoje manter uma agenda de ensino e pesquisa alinhada aos interesses políticos de países estrangeiros, que, por sua vez, são os principais financiadores dos estudos científicos no país. Meu intento é contribuir com as reflexões acerca dos efeitos que essa dependência do capital estrangeiro exerce sobre os projetos implementados pelos governos moçambicanos. Diante dessa perspectiva, pretendo me ater aos desdobramentos desse fenômeno social no âmbito da Universidade Eduardo Mondlane, utilizada como referencial durante o período de pesquisa.

Moçambique é um país localizado na África Austral com população que ultrapassou os 28 milhões de habitantes de acordo com o último censo realizado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) em 2017. É um país

[1] Este artigo resultou de uma pesquisa financiada pelo Programa de Mobilidade Internacional Capes/AULP, edital n° 33/2012, no âmbito do Projeto "Políticas públicas e movimentos sociais na institucionalização dos processos socioambientais: uma análise comparativa entre Moçambique e Brasil", coordenado pelo professor Sidnei Clemente Peres, realizada em Maputo, capital de Moçambique, durante o período de agosto a novembro de 2017.

que teve sua história marcada pela luta contra o colonialismo português, e que, após sua independência, em 1975, mergulhou em um conflito armado dentro das próprias fronteiras, o que gerou elevados impactos econômicos e sociais que perduraram para além dos dezesseis anos da luta armada (1976-1992), deixando o território moçambicano destruído. O pós-independência havia promovido uma sensação de euforia que trazia consigo esperanças de se constituir uma identidade nacional que até então encontrava-se reprimida pelo jugo do colonialismo. Assim, alguns autores (Abrahanson e Nilson, 1995, p. 48 apud Costa, 2009, p. 11) apontam que após 1977 houve uma "euforia da independência" que propiciou o aumento da participação popular em campanhas e trabalho solidário, e que esta pode ter contribuído para alguns avanços sociais à época, através dos investimentos em áreas sociais realizados pelo Estado, tais como: a expansão do sistema escolar; a redução do analfabetismo (de 93% para 70% em cinco anos); e o aumento do número de postos de saúde em regiões rurais. (Costa, 2009, p. 11) Porém, estes avanços duraram pouco tempo, e os sinais de retrocesso econômico se evidenciaram e agravaram-se até meados da década de 1980. Desta forma, tratar da criação do projeto de ensino superior no país requer uma análise que considere quais são os agentes envolvidos nesse projeto e, sobretudo, que interesses estão sendo representados por estes. Para tanto, é imprescindível compreender os processos temporais que marcam a história do ensino superior em Moçambique, que por sua vez podem ser confundidos com o de consolidação do Estado-nação. Compreendendo o ensino superior como um fenômeno social complexo (Langa, 2014, p. 371), portanto, dotado de processos que não podem ser apreendidos apenas pela experiência participativa (idem), inicio minha reconstituição a partir da década de 1960, ainda com o país vivenciando o regime colonial. Prosseguirei delineando que características se mantiveram e quais foram substituídas nos anos que seguiram o pós-Independência.

Também pretendo arguir acerca do processo de expansão das Instituições de Ensino Superior no país e buscarei pontuar detalhadamente como este fenômeno esteve relacionado com os interesses do Estado moçambicano de corresponder às exigências de investidores estrangeiros.

Dando continuidade às reflexões, utilizarei as experiências, entrevistas e anotações de caderno coletadas durante a realização do trabalho

de campo, de modo a somar às teorias as minhas percepções e vivências individuais enquanto estudante de graduação e pesquisador. Por fim, irei expor quais as condições encontradas durante a realização das atividades de pesquisa e pontuarei as dificuldades e facilidades desse processo.

A década da África

Os anos 1960 tiveram grande relevância para o continente africano, sobretudo, devido ao que pode ser considerado como consequência da mudança ocorrida no globo após a II Guerra Mundial. É a partir deste período que os sistemas coloniais existentes em África passam a sentir os efeitos da pressão internacional, manifestada por ativistas, intelectuais e organizações em favor da independência dos povos colonizados em todo o continente. Destaca-se também nessa época a difusão dos discursos nacionalistas ao redor do mundo que contestavam os processos de integração e assimilacionismo, características principais dos regimes colonialistas. De acordo com Rosário (2013):

> O regime colonial português era um parente pobre nessa movimentação planetária. Por isso, não entendeu logo o movimento nacionalista numa perspectiva global e tentou encontrar a sua própria leitura, misturando a visão demonizada das consequências da Guerra Fria e a percepção de que o seu sistema colonial era diferente — mais doce e aceitável perante os povos africanos. Apostou na assimilação e assunção da "portugalidade ultramarina". (p. 46).

Diante do cenário de iminente luta armada, em 1962 já estavam organizados no âmbito da sociedade moçambicana grupos que se posicionavam contra o colonialismo dos portugueses, que com o avançar do tempo e por sua semelhança em relação às pautas anticoloniais acabaram por se unir. Destaco também que, em junho do mesmo ano, uniram-se dirigentes de três organizações nacionalistas em Moçambique — a União Nacional Moçambicana (Manu), surgida dois anos antes e formada pela fusão de diversos grupos nacionalistas; a União Democrática Nacional de Moçambique (Udenamo); e a União Nacional Africana para a Independência de Moçambique (Unam) — para fundar a Frente de Libertação de Moçambique, a Frelimo, principal

e mais jovem força anticolonialista do continente africano na época, tendo organizado em setembro deste mesmo ano seu primeiro congresso, no qual foram estabelecidas as pautas e objetivos comuns daquelas organizações recém-fundidas. A Frelimo, que inicialmente buscou formas de diálogo com o governo português, havia mudado seu posicionamento, como podemos verificar nesse excerto da "proclamação da luta armada" do então presidente Eduardo Mondlane:

> [...] O Congresso da FRELIMO afirmou unanimemente a vontade e determinação do povo moçambicano de lutar por todos os meios para a conquista da Independência Nacional. [...] Hoje, face à constante recusa do governo português em reconhecer o nosso direito à independência, a FRELIMO, reafirma que a luta armada é a única via que permitirá ao povo moçambicano realizar as suas aspirações à liberdade, justiça e bem-estar social. O nosso combate não cessará senão com a liquidação total e completa do colonialismo português. (Mondlane, 1962 apud Muiuane, 2006, p. 38).

Por sua vez, o governo português visando à manutenção do regime colonial a partir da formação de quadros públicos, decidiu criar também em 1962, em Lourenço Marques, a primeira escola de ensino superior popularmente conhecida como "Estudos Gerais e Universitários de Moçambique" (Egum). Entretanto, esse movimento de reação dos colonizadores de nada serviu, como aponta Rosário (2013):

> O ensino superior criado em Angola e em Moçambique na década de 1960 não absorveu a elite negra, de tal forma que, quando uma década depois colapsou o regime colonial, a elite negra não estava nas universidades de Angola e de Moçambique. Estava sim, sobretudo, nas matas combatendo o regime colonial, ou exilada no estrangeiro (p. 47).

O ensino superior moçambicano desde então passou por diversas transformações, tanto por conta da instauração do novo modelo de governo após a Independência, quanto no que se refere às modificações neste aplicadas pelo Estado, assumido pela Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) em 1975, após dez anos de luta armada (1964-1974), para corresponder aos anseios das organizações internacionais que interferiam diretamente no

avançar da luta anticolonial através do financiamento da luta armada e, posteriormente, com os investimentos realizados para dar início à nova era do país que assumira o modelo multipartidário e democrático após anos de conflitos. Nas seções seguintes, abordarei com maior acuidade este ponto.

A universidade em tempos revolucionários

Em setembro de 1974 foi assinado em Lusaka, capital da Zâmbia, o acordo entre o Estado português e a Frente de Libertação de Moçambique, o chamado Acordo de Lusaka, que selava a Independência de Moçambique, embora tenha sido marcada para ter sua celebração solene apenas em junho do ano seguinte na mesma data de aniversário da Frelimo.

Depois de proclamada a Independência, os cargos e postos iam sendo assumidos pelos então militantes da Frelimo, portanto, as mudanças no Estado começaram a ser feitas. O primeiro Estado de Moçambique implantado pela Frelimo traçou sua estratégia de desenvolvimento substituindo os moldes "capitalistas" de produção pelo socialismo (Maloa, 2011, p. 86). A respeito da ideologia marxista-leninista presente na Frelimo, alguns autores (Brito, 1995; Parafino, 2009 apud Maloa, 2011, p. 87) afirmam que era indefinida e ambígua, pois os dirigentes foram influenciados pelas várias tendências "maoísta", "leninista" e "stalinista" que preponderavam no leste europeu. Para o ensino superior moçambicano, o novo momento também representava alterações. Contando apenas com as instituições criadas pelo Estado colonialista, significou ter a Universidade de Lourenço Marques (ULM) rebatizada, substituindo assim seu nome em homenagem ao primeiro presidente: Eduardo Mondlane. Este último era professor universitário, funcionário das Nações Unidas e principal mentor da Frelimo. (Visentini, 2012, p. 91).

O período de 1977-1987 em Moçambique teve como característica fundamental o experimento socialista (Langa, 2014, p. 366), embalado pela Frelimo, que em 1977, durante seu Terceiro Congresso, se declarou oficialmente um partido de vanguarda marxista-leninista sob a liderança de Samora Machel, que assumira a presidência em 1969, após o assassinato de Eduardo Mondlane pela polícia política portuguesa (Pide). As

estatísticas oficiais de ajuda externa indicam que a partir do momento em que a Frelimo se declarou marxista-leninista o volume de ajuda feita pela URSS aumentou (Maloa, 2009, p. 89). No campo do ensino superior, isso significava dizer que a Universidade Eduardo Mondlane, a principal universidade pública do país, tinha papel fundamental nessa transmissão dos conhecimentos obtidos durante o período da luta armada, como apontado abaixo por Rosário (2013):

> A função da Universidade de Lourenço de Marques, transformada mais tarde em Universidade Eduardo Mondlane (UEM), era essencialmente a de produzir quadros que pudessem servir à Revolução Moçambicana — técnica, científica e ideologicamente preparados. Por isso, o corpo universitário, seus dirigentes, docentes, quadros técnico-administrativos e estudantes eram considerados quadros da revolução e, portanto, também a cada um cabia uma tarefa concreta nas grandes linhas do processo revolucionário. (Rosário, 2013, p. 47).

Deste modo, é importante comentar acerca do modo como era perseguido pelo Estado gerido pela Frelimo esse ideal de cidadão militante e crítico, observando-se que somente dessa forma podemos conceber o estudo sobre ensino superior, isto é, enquadrando este debate na discussão sobre cidadania. Assim, refletir sobre esse ensino implica necessariamente rastrear um ideal de cidadania (Noa, 2010, p. 225). A Universidade Eduardo Mondlane, já incumbida de suas atribuições dentro do modelo de gestão socialista, chegou a banir cursos que não eram considerados prioritários para a luta, e investia na formação dos estudantes (que eram enxergados pelo Estado como futuros quadros do país), preparando estes com forte influência da ideologia dominante, sobretudo através de aulas sobre marxismo-leninismo que eram oferecidas enquanto disciplinas obrigatórias e transversais a todos os cursos. (Noa, 2010, p. 226) O autor ainda pontua que se acreditava que, com a formação superior, os quadros iriam assegurar o desenvolvimento do país, materializando os princípios da ideologia instituída (p. 227). Ainda tratando acerca da formação de quadros para o Estado moçambicano, é importante pontuar que no período da guerra civil, em 1978, diante dos ataques da frente conservadora moçambicana, Renamo, aliada à Rodésia, sobre a Frelimo, a estratégia tomada foi a de

estabelecer um programa para enviar milhares de jovens moçambicanos para estudar no bloco soviético e em Cuba, em um projeto de formação de quadros (Visentini, 2012, p. 98).

Quero destacar que os anos 1980 significaram para o continente africano, assim como para o mundo todo, o período no qual o neoliberalismo se impôs como modelo econômico global. Sendo assim, é cabível falar da redução de oportunidades que os setores sociais tiveram no que tange à criação e implementação de políticas públicas e educacionais em Moçambique. E, para completar o cenário moçambicano, é necessário dizer que do ano de 1962, ainda no período colonial, até meados da década 1980, o país contava apenas com a Universidade Eduardo Mondlane enquanto instituição de ensino superior público. Como expressão inicial do movimento de expansão da universidade pública, foram criados: o Instituto Superior Pedagógico, em 1985, que em 1995 transformou-se na Universidade Pedagógica (UP); e o Instituto Superior de Relações Internacionais (Isri), fundado em 1986.

Langa (2014) reitera que a década de 1980, em particular, foi um período de declínio do ensino superior [...], e que os países em desenvolvimento, especialmente em África, experimentaram um estado de corrosão das instalações e declínio da capacidade de financiamento. Isso se agravava no caso moçambicano, pois ocorria ao mesmo tempo em que o país passava pelo fim de sua experiência de governação socialista, e, portanto, as universidades que no país tinham bem delimitadas as suas funções revolucionárias, tiveram de se reorganizar no novo modelo proposto pelas instituições financeiras estrangeiras e, desse modo, se submeter às suas exigências. Cabe registrar que, no ano de 1986, o Banco Mundial declarava em uma conferência no Zimbábue que o ensino superior "era um luxo inacessível" para a África, e que "os países africanos não estavam preparados para fazer face". (Cruz e Silva, 2011, p. 214).

O impacto desse discurso certamente influenciou o que alguns autores denominam de "desinvestimento" no setor da Educação em Moçambique, tanto em nível das agências financiadoras internacionais, quanto no que se refere à postura do Estado moçambicano perante as políticas educacionais, visto que esta crise de investimento ocorria justamente no mesmo período em que se dava uma crescente procura pelo ensino superior no país. Para Moçambique, esse momento ganha um símbolo de perda maior na sua história devido à morte do então presidente Samora Machel, em 1986.

Expansão do ensino superior ou da crise?

A década que sucedeu os anos da universidade moçambicana de ideologia política bem definida e visível em sua estrutura física e institucional é marcada pela forte influência do mercado financeiro nos setores sociais da política. O neoliberalismo desponta diante do mundo com a queda do muro de Berlim e o final da guerra fria; concomitante a isso, as experiências socialistas foram desmontadas em várias partes do globo.

Internamente, Moçambique também passava por grandes mudanças; em 1990, o país adotou uma nova Constituição da República e com isso acabou abrindo espaço para uma democracia multipartidária e para a liberalização do mercado (Langa, 2006 apud Langa, 2014, p. 366). Para o ensino superior, esta foi uma fase de expansão territorial das universidades e de um crescimento significativo no número de ingressantes. Entretanto, podia ser constatada a discrepância existente entre o número de vagas oferecidas nas universidades públicas do país e o número de interessados nestas. Isso ocorria não somente na Universidade Eduardo Mondlane onde a proporção por vaga era de 8 para 1; no Instituto Superior de Relações Internacionais (Isri) era de 9 para 1; assim como na Universidade Pedagógica (UP) (Langa, 2014, p. 372). Até o ano de 1991, os estudantes que tinham interesse em estudar em qualquer uma das universidades públicas do país não encontravam dificuldades para a realização das matrículas, situação que se alterou com a criação dos exames admissionais nas universidades a partir da modificação realizada pelo governo da época.

O ensino superior ganhou outro significado nessa nova fase moçambicana, e diante do aumento da demanda por vagas, os diversos agentes da sociedade foram estimulados a criar instituições de ensino superior. Esse movimento ganhou ainda mais força e legitimidade quando, em 1993, foi criada a Lei 1/1993, que garantia a participação de empresas privadas e ONGs no ensino superior, tornando este setor de prestação de serviços mais um nicho para competição de mercado. De acordo com Langa (2014, p. 372), no ano de 2010, por exemplo, apenas 17 anos após a criação desta Lei, quase todas as 21 instituições de ensino superior não governamentais pertenciam a denominações religiosas ou corporações com fins lucrativos.

A expansão do ensino superior em Moçambique se deu principalmente e com maior força a partir de 1995. Em 1994, por exemplo, o país contava

apenas com três instituições, a UEM (Universidade Eduardo Mondlane), a UP (Universidade Pedagógica) e o Isri (Instituto Superior de Relações Internacionais), e, no início da década de 1990, o ensino superior moçambicano somava pouco mais de 4.000 estudantes. O cenário é completamente outro ao analisarmos que, mais recentemente, em 2014, Moçambique tem 46 Institutos de Ensino Superior, entre públicos e privados, com mais de 150 mil estudantes (Langa, 2014).

É importante pontuar que a privatização do ensino público, mesmo que ocorrendo apenas parcialmente, como no caso moçambicano, é um reflexo ainda da crise iniciada no setor público na década anterior, sobretudo porque diante da falta de recursos para gerir o Estado, pouco sobrava para a realização das promessas feitas na Independência, de expansão e massificação do ensino superior, que deveriam culminar em uma nova fase para o povo moçambicano. O ensino superior em Moçambique perdeu o estatuto de bem público e assumiu a condição de serviço privado, comercial.

Buscando uma maior compreensão desse fenômeno complexo da privatização do ensino superior em Moçambique, quero explicitar os moldes nos quais este se estruturou. De início, cabe pontuar que, após o ano de 1995, a criação de instituições privadas de ensino superior aumentou exponencialmente: foram duas em 1995, a Universidade Católica de Moçambique (UCM) e o Instituto Superior Politécnico e Universitário (ISPU); e, em 1998, houve a criação do Instituto Superior de Ciência e Tecnologia de Moçambique (Isctem).

A década de 2000 assistiu ao que Langa (2012) chama de "*boom* das universidades privadas", pois foram criadas em Maputo, na capital, a Universidade Técnica de Moçambique (UDM), em 2002, e a Universidade São Tomas de Moçambique (USTM), em 2004. Em 2012, o sistema de ensino superior era composto por 38 instituições, sendo, destas, 17 públicas e 21 privadas. Langa (2012) também comenta que, neste período, havia "um fenômeno sui-generis" nas instituições moçambicanas, tratando do que ele considera como uma crescente ambiguidade entre público e privado. O autor se posiciona diante de situações tais como os regimes de ensino "quase gratuito", como os mantidos pela Universidade Eduardo Mondlane e pela Universidade Pedagógica no turno matutino, enquanto no período "pós-laboral" ou vespertino/noturno este sistema é quase privado, embora as universidades sejam públicas, dependendo assim da mensalidade paga

pelos estudantes para se manterem funcionando e disponíveis. Ainda de acordo com Langa (2012, p. 29), os cursos pós-laborais passam, então, a ser a "vaca leiteira" das universidades públicas e completa afirmando que esta forma de arrecadação de receita surge como a via mais recorrente, principalmente para aquelas instituições e programas cuja principal atividade é o ensino, e as funções de investigação (pesquisa) e extensão são praticamente inexistentes (idem, p. 31).

Tratando acerca do que se gasta com estes regimes de ensino, devemos entender que o período matutino é pago integralmente pelo Estado, que fornece as vagas e a infraestrutura necessária para a realização das aulas. No caso do regime pós-laboral, os gastos em sua maioria também recaem sobre o Estado, tendo em vista que a locação de universidades públicas para as aulas de cursos privados determina que a infraestrutura é cedida por ele, sendo que neste caso há o pagamento das mensalidades pelos estudantes. Langa (2012, p. 29) afirma que este investimento direto dos estudantes, feito através do pagamento (em dólares) da mensalidade, serve para completar a renda dos docentes, que se dividem em diversas atividades acadêmicas, tendo muitas vezes de dobrar a jornada de trabalho.

O ano de 2012 também foi o ano em que foi aprovada pelo Estado moçambicano, após um longo processo de discussões, a estratégia de financiamento do ensino superior, que vinha sendo uma questão de extrema relevância desde a década de 1990. A estratégia de financiamento adotada pelo Estado de Moçambique acabou sendo a de custos partilhados, ilustrada no caso dos cursos de pós-laboral existentes nas instituições públicas. Estes custos são cobrados dos estudantes sob a forma de mensalidades, considerando-se que os valores investidos individualmente seriam "revertidos" pelo Estado através da concessão de bolsas de estudos (Langa, 2014, p. 380).

Desta forma, conclui-se que o processo de expansão do ensino superior em Moçambique priorizou a abertura de novas universidades por todo o país, ocorrendo com maior intensidade após ter sido aberta a possibilidade de atuação nesse setor de agentes privados, criando uma estrutura mesclada entre o privado e público. Essa expansão buscava corresponder não somente aos interesses do Estado moçambicano: com a descoberta dos potenciais extrativistas do complexo mineral-energético do país na primeira década dos anos 2000, o mundo passou a olhar de forma diferente

para Moçambique. A perspectiva de abertura de mais empreendimentos ligados à exploração de recursos naturais ligados à indústria extrativa colocou o ensino superior no centro das atenções (Langa, 2014, p. 382). A questão que se colocava era se Moçambique teria quadros qualificados para a extração desses recursos naturais, acompanhando o período que se abria, de grandes investimentos internacionais em terras moçambicanas.

De modo a criar um paralelo entre a teoria exposta até aqui com a experiência empírica do ensino superior que pude observar, apresento nas próximas linhas algumas anotações e percepções relevantes obtidas durante a execução da missão de estudos que realizei em Maputo, Moçambique, estudando Sociologia na Universidade Eduardo Mondlane no ano de 2017.

A viagem e a chegada ao país

Saí do Brasil no dia 31 de julho de 2017 embarcando rumo a Moçambique, acompanhado de um colega também graduando de Ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense (UFF)[2], para a realização de parte fundamental de nossa pesquisa: o trabalho de campo. Chegamos a Maputo no dia 1° de agosto e fomos recepcionados pelo coordenador do projeto em Moçambique, Baltazar Muianga, professor e chefe do Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane. O diálogo conosco inicialmente foi bastante curto, e o professor parecia estar atarefado, entretanto estava disposto a agilizar nossa acomodação e sair para resolver as próprias questões. Mateus e eu ficamos alojados em uma das moradias da Universidade, a "Casa do Estudante", localizada no centro da cidade de Maputo, a poucos minutos do campus principal.

A estrutura da universidade me surpreendeu, pois tendo em vista que também sou alojado na moradia da UFF, no Brasil, fiquei encantado quando escutei de um dos colegas de prédio que a UEM conta com pelo menos mais quatro alojamentos como aquele, ou seja, de nove andares cada, o que passa a impressão de que a universidade preocupa-se com a questão da permanência estudantil.

[2] Trata-se de Mateus de Almeida, cuja experiência de pesquisa em Moçambique encontra-se publicada nesse volume.

Tendo feito o pagamento dos meses de locação da moradia e já com as malas desfeitas, restava realizar a matrícula na universidade e a inscrição nas disciplinas disponíveis para o período. Foram necessários alguns dias para que estes procedimentos pudessem ser feitos, estávamos próximos do retorno às aulas e eu ainda aguardava a inclusão do meu nome nas disciplinas que havia escolhido fazer. Esse processo de acolhimento estudantil na Universidade Eduardo Mondlane conta com a participação e apoio dos estudantes "veteranos", que seriam responsáveis pela apresentação das questões relativas às aulas, coordenação etc., executando a função denominada de "padrinhos". No nosso caso, o estudante que ficou com esta tarefa estava finalizando a sua monografia para o curso de Serviço Social. Desde o início, sempre foi muito solícito e atento às nossas necessidades voltadas à universidade, e, sendo exímio conhecedor das burocracias internas e extremamente conhecido por quem as executava, fez o que pôde para garantir que estivéssemos bem acolhidos e devidamente registrados na UEM.

Esta proximidade com os outros estudantes da universidade proporcionada pela condição de alojado da Casa do Estudante foi sem sombra de dúvidas um aspecto facilitador, afinal, meu objetivo era registrar e coletar o máximo de informação que pudesse para a pesquisa, que por sua vez tinha como prioridade a análise das narrativas individuais dos estudantes e professores acerca de sua posição dentro da universidade. Portanto, estava bastante animado para iniciar as entrevistas, o que percebi que só poderia acontecer após o início das aulas. Embora estivesse residindo com outros estudantes de variados cursos, as conversas mais prolongadas sempre eram com aqueles que estavam no mesmo andar que eu, ou os amigos deles. Ocasionalmente, era apresentado para outras pessoas durante os encontros com outros estudantes brasileiros. Desse modo, pude compreender que levaria tempo até conseguir maior proximidade e, mesmo que minimamente, certa intimidade com os novos colegas. Não queria também que minha relação com todos que conhecia ali fosse permeada pela ideia de que eu só os queria enquanto entrevistados. Aguardaria o início das aulas e, assim, as entrevistas começariam.

As disciplinas cursadas na UEM

As aulas iniciaram na segunda semana de agosto e continuávamos com as questões burocráticas relativas à nossa inscrição nas disciplinas pendentes, e o mais importante, precisando garantir que nossa matrícula fosse efetivada, tendo em vista que não fomos comunicados sobre o resultado da mesma desde que foram entregues os documentos necessários. Desse modo, após conversa com o diretor do departamento de Sociologia, ficou estabelecido que frequentássemos as aulas normalmente mesmo antes de termos nossos nomes na lista. Isso não me pareceu um problema, mas fiquei receoso com o atraso para essa inscrição nas disciplinas.

Fui acompanhado por meu colega brasileiro para a primeira aula, que seria a de Sociologia do Desenvolvimento, que pelo nome chamou muito a atenção. Digo apenas pelo nome, pois também não tínhamos conseguido acesso às ementas das disciplinas, o que esperávamos ter durante a aula, portanto, não tínhamos ideia do que esperar. Chegando ao local marcado, encontrei a sala com alguns poucos estudantes, que nos encaravam bastante surpresos, certamente já identificando que não éramos moçambicanos. Entrei e aguardei alguns instantes, até que, pouco depois, aquele que parecia ser o representante de turma anunciou que a professora iria se atrasar. Ninguém falava conosco, e estávamos aguardando para ver se mais pessoas chegariam, afinal, éramos pouco mais de seis na sala.

Após a chegada da professora, a aula, por ser de apresentação da proposta de ementa, durou menos do que o esperado, e ainda assim não tínhamos recebido o documento com a programação, pois no momento a professora não tinha como disponibilizá-lo à turma. Saí da aula pensando que talvez tivéssemos perdido naquele dia a chance de conhecer melhor nossos colegas de turma, pois já idealizava uma sessão de apresentações gerais como ocorre no Brasil.

Já na saída das escadas do prédio, decididos a voltar até a coordenação a fim de acompanhar nosso processo de inscrição, encontramos com alguns estudantes que estavam na sala conosco, e que logo nos abordaram e se apresentaram. Foi a primeira vez que fomos parados pelos estudantes. Eles já nos observavam e nos viam falar com nossos colegas locais, mas nenhum se aproximava muito. Apreciei esse momento por este motivo, e devido ao fato de termos comentado que não esperávamos uma aula tão

curta. Um aluno que era estudante de Sociologia também recomendou a disciplina que seria ministrada a seguir, dizendo que certamente gostaríamos do professor e da temática.

A disciplina recomendada era Sociologia das Desigualdades e Estratificação Social, ministrada pelo diretor do departamento de Sociologia, que já nos conhecia devido às questões da matrícula tratadas nas semanas anteriores. Fomos apresentados à turma pelo professor, que tomou para si o poder de responsabilizar os colegas pela "garantia de que nossas dúvidas sobre a universidade e seu funcionamento fossem sanadas". Nesse momento fiquei pensando como aquela apresentação feita por ele influenciaria o modo como seríamos vistos pelos colegas de turma, e me atentei às expressões dos que estavam em sala. Pareciam concordar veementemente. Durante a aula busquei observar a dinâmica de sala, perceber quem falava mais, sobre o que e como o fazia. As aulas foram, do início ao fim do período de pesquisa, os momentos nos quais eu me dedicava sobretudo a ouvir os colegas e fazer minhas anotações. A disciplina em questão contava com esse aspecto aparente de maior rigidez quanto à postura exigida dentro da sala e que era solicitada fora dela quando nas dependências da universidade; o professor deixava evidente que esperava dos estudantes em geral explanações bem formuladas, sem erros de pronúncia ou vícios de linguagem (que condiziam mais com o vocabulário dos "marginais", como dito por ele, e, portanto, diferenciam-se do que se espera de um estudante).

Com o avançar dos dias pude perceber que essas exigências eram relembradas constantemente, tanto através de cobranças feitas pelos professores quanto por advertências em tom de brincadeiras ou deboches realizados pelos estudantes. Isso ficou bastante evidente em outra ocasião quando, durante determinado debate realizado coletivamente, umas das estudantes se apresentou. Talvez por ser estrangeiro ali não pudesse capturar as sutilezas do sotaque e da linguagem, mas a estudante foi interrompida pelo professor que a indagou sobre sua província de origem. Pude perceber alguns risos direcionados a ela, que foram suprimidos pela voz do professor. Inicialmente estava confuso e sem entender, mas uma colega de turma, percebendo minha expressão de incompreensão, se pôs a explicar dizendo que "o professor estranhou o apelido dela", ou seja, o sobrenome da estudante. Ficou mais bem explicado para mim o motivo pelo qual foi perguntado à estudante de qual província ela vinha. A colega ainda me disse que estavam chegando mais estudantes vindos de

fora, mas que esse processo era recente e que a maioria dos estudantes da UEM era da região Sul do país, ou seja, de Maputo mesmo. Aproveitando a aproximação dessa colega, perguntei a ela sobre a presença de estudantes estrangeiros na universidade, e ela me disse que era a primeira vez que conversava com brasileiros estudando Sociologia na graduação, e que estas oportunidades em Moçambique não eram disponibilizadas para estudantes desse nível, sendo divulgadas apenas as vagas para programas de pós-graduação na modalidade sanduíche. Países como China, Alemanha e França têm programas próprios de financiamento estudantil voltados para a pós-graduação. Entretanto, a estudante me disse que a divulgação dessas vagas sequer é comentada na graduação, e que os estudantes desta modalidade já sabem que durante a formação poucas são as chances de conseguirem alguma bolsa de pesquisa. Isso se deve também ao fato de não haver nenhuma instituição de fomento à pesquisa no país.

Explicava-se então o aparente fascínio pela nossa presença enquanto estudantes "pesquisadores" realizando trabalho de campo na graduação. É comum em Moçambique conceber a ideia de estudante vinculada ao processo de formação intelectual, porém, em termos práticos, essa formação na Universidade Eduardo Mondlane aparenta não levar em consideração que o estudante da graduação tenha capacidade para ser agente produtor em uma pesquisa, assumir o papel de pesquisador. Nesse sentido, a minha presença e a de meu colega nesse papel espantava quem viesse falar conosco sobre nossos objetivos de viagem; no caso de estudantes, alguns faziam comentários elogiosos, já no caso do corpo de funcionários da universidade, preferiam sinalizar sua insegurança em crer que pudéssemos desenvolver algo "tão sério".

As entrevistas[3]

Certamente o processo mais árduo do campo foi a realização das entrevistas, ou melhor, conseguir agendá-las. Eu e meu colega já estávamos há alguns dias tendo de conciliar as atividades das disciplinas e a preparação para as provas finais com a busca pelo endereço das organizações da

[3] Os nomes dos entrevistados e entrevistadas foram trocados, para preservar sua identidade.

sociedade civil. Este trabalho inicialmente estava sendo feito por nós dois, mas, devido à nossa reorganização das tarefas, definimos que ele ficaria com as entrevistas que ainda precisavam ser feitas com as organizações da sociedade civil, enquanto eu ficaria responsável pelas entrevistas com professores. Sendo assim, organizei os questionários e fui à busca dos professores e professoras para entrevistar. O primeiro passo consistia em solicitar o auxílio do meu orientador local, que na sua posição de chefe de departamento supostamente teria condições e maior facilidade para indicar colegas de profissão para o pleno desenvolvimento da pesquisa. Entretanto nada poderia ser feito, nem indicação, muito menos entrevista, se não obtivesse uma carta de apresentação para me identificar e expor meus objetivos com a entrevista para a pesquisa. Somente assim, depois desta carta ser entregue, os departamentos indicariam e/ou disponibilizariam a agenda dos professores. A questão que aparentemente não teria ficado evidente para as coordenações é que não partiria de mim a sugestão para o número de entrevistados, e sim, dependeria da disponibilidade dos docentes. Esse aspecto atrasou a entrevista de alguns e impossibilitou a de outros, tendo em vista a dificuldade para adequação com as agendas e a data de retorno ao Brasil que era inadiável.

Devido aos trâmites burocráticos para a obtenção das entrevistas, decidi agir por conta própria sem aguardar necessariamente o parecer das coordenações após o recebimento, por parte delas, da carta de apresentação. Pessoalmente, tratei de buscar docentes presentes na universidade e com tempo disponível para conversar comigo. Procurei membros do curso de Antropologia e Sociologia, mas na ocasião não havia quem pudesse se dispor a ser entrevistado. Deste modo, visitei a coordenação da faculdade de Agronomia, que ficava próxima à Faculdade de Letras e Ciências Sociais, e conversei com quem quisesse entender o que estava fazendo ali. Tive de aguardar incansáveis minutos para ser atendido pela secretária, ficou evidente a desconfiança dela quando me apresentei enquanto "pesquisador brasileiro", sobretudo por ter levantado uma das sobrancelhas e me olhado fixamente como se esperasse que fosse dizer se tratar de uma brincadeira ou algo assim. Mas finalmente consegui o contato do Chefe de Departamento. Peguei seu número de telefone e e-mail e, no mesmo momento, encaminhei o questionário semi-estruturado que utilizaria para a entrevista e uma cópia da carta de apresentação.

Diante da possibilidade de ter uma entrevista agendada me animei e nos dias seguintes continuei em busca de mais professores interessados em colaborar com meu trabalho. Dias antes havia conversado rapidamente com um professor convidado do departamento de Antropologia, que na ocasião me indicou o chefe do departamento para conversar, sinalizando que este poderia me ajudar com as entrevistas. Infelizmente, não foi possível naquele dia marcar com ninguém mesmo após a conversa com o professor citado. Na ocasião estávamos presentes meu colega e eu, que nos certificamos de organizar todo o material para a apresentação do nosso projeto para que somente depois de feito isso realizasse o convite ao docente. Entretanto, ao especificarmos o nome da nossa pesquisa, e depois de explicitada a metodologia da mesma (entrevista com questionário semi-estruturado), escutamos que "nosso objeto de pesquisa não existe" e ainda por cima tivemos negada a colaboração, com o argumento de que "nenhum professor no departamento tratava sobre questões socioambientais". Saí da sala indignado, com dificuldades para compreender como um professor de Antropologia, do departamento que, segundo meu colega de moradia (estudante de Antropologia), era o curso com o debate político mais avançado da UEM, e que teria sido pioneiro nas discussões sobre a temática de gênero na universidade, poderia ter feito um comentário daqueles.

Sendo assim, é de suma importância que fiquem destacadas as implicações de ser estudante de graduação realizando pesquisa fora do país de origem, pois, na minha experiência, o que mais marcou minha presença nos lugares pelos quais passei durante a realização das entrevistas foi a condição de estudante, e essa espécie de estigma da condição. Isso era visto enquanto uma posição limitante e que gerava receios iniciais por parte dos professores e membros do corpo administrativo da universidade, que questionavam a todo instante o grau de seriedade do trabalho realizado, sobretudo quando negava se tratar de uma pesquisa de pós-graduação.

Mas, diante dessas barreiras circunstanciais preferi buscar alternativas para o desenvolvimento daquilo que havia me proposto a fazer. Continuei incansavelmente mandando e-mails, fazendo ligações e visitas aos departamentos e faculdades, e recebi uma ou duas respostas, mas ainda não havia nenhuma garantia de que as entrevistas seriam obtidas. No caso, por exemplo, da Faculdade de Direito da UEM, estive conversando com

o secretário por diversas vezes, tendo ocorrido de ir à faculdade duas vezes na mesma semana e não ter sido recebido. A justificativa era de que não havia quem pudesse conceder entrevista, mesmo com carta e indicação. À Faculdade de Engenharia Ambiental, que por acaso era a mais distante da cidade, localizada fora do campus principal, me desloquei algumas vezes, sendo que sempre falava com alguém diferente, que não sabia ou não podia recomendar quem pudesse ser entrevistado por mim. Demonstravam pouco interesse para colaborar, sempre questionando o que estava fazendo e com quem gostaria de falar, mesmo após explicar as intenções da pesquisa e o motivo da visita; e, mesmo lá, disseram que não trabalhavam com a questão socioambiental e que seria mais viável buscar informações na Faculdade de Letras e Ciências Sociais.

A sequência de "furos" dos professores comigo somado aos que sequer marcavam de me encontrar estava me assustando um pouco, imaginei que nesse sentido encontraria um respaldo maior por parte da universidade, mas foi no desenvolver desses problemas que achei minha solução. Estava há dias correndo atrás de professores, mestres e doutores que por muitas vezes não tinham tempo em sua agenda, ou por motivos variados escolhiam não participar da entrevista. Senti nesse período que ser da graduação limitava minha credibilidade, e foi então que percebi que eu mesmo nunca havia sido entrevistado, e isso demonstrava algo. Dias antes havia realizado uma entrevista em grupo com meus colegas de turma. Na ocasião ficamos por mais de duas horas conversando, o que tornou a entrevista ainda mais rica em elementos. Fiquei muito satisfeito no dia em questão, tanto que na hora refleti sobre a importância de coletar a perspectiva dos estudantes sobre a vivência acadêmica, pois estes poderiam dar outro viés para o que se compreende enquanto a academia moçambicana. Foi então que, no mesmo dia em que uma professora da Antropologia havia faltado à entrevista comigo, me desloquei até a praça dos estudantes, que fica logo à frente da Faculdade de Letras e Ciências Sociais, e sentei para observar quem se aproximava. Estava dada a largada para a sequência de entrevista com estudantes.

Entrevistas com estudantes

As dificuldades encontradas para entrevistar os professores foram justificadas pelos meus colegas de curso com frases como "eles são muito ocupados"; "não querem falar com estudante de graduação", dentre outras. Já entre os estudantes, a ideia de ser entrevistado ou entrevistada carregava certo status agregado, e, percebendo isso, eu incentivava ainda mais quem fazia aula comigo a participar das entrevistas, afinal, era bom que o maior número de pessoas se envolvesse, e estávamos caminhando para o final do período de campo. Além disso, considerava o que estava fazendo realmente importante para ambas as partes.

O questionário para os estudantes foi pensado de modo a promover um diálogo bem aberto acerca da vida do entrevistado, buscando compreender os processos individuais pelos quais passou desde a infância e início da vida escolar até o momento da entrevista. Portanto, foram incitados a falar sobre a trajetória pessoal, explicando as próprias origens e comentando sobre os efeitos desta na vivência universitária cotidiana, e sobre as expectativas de carreira. Para fins analíticos, destacarei três entrevistas realizadas com estudantes, nas quais salientarei os aspectos mais importantes para a abordagem que estou desenvolvendo no artigo.

A primeira entrevista é de uma estudante de Ciência Política de 25 anos. Esta é muito peculiar devido a quem se refere. A fim de contextualizar, quero destacar alguns pontos gerais a serem considerados antes abordar a entrevista.

A história de Moçambique é permeada por conflitos, desde o período colonial e mesmo no pós-Independência a partir de 1976. Entretanto, internamente esses conflitos se davam com maior intensidade entre as duas maiores frentes de libertação, sendo estas: a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), criada em 1962 para combater o colonialismo português e que teve como seu grande ícone político a figura de Eduardo Chivambo Mondlane, antropólogo e secretário da ONU; e a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), fundada em 1975, que é um "híbrido político-militar" surgido logo após a Independência do país como "rebelião armada antimarxista contra a agenda da Frelimo de transformação socialista radical" (Darch, 2018, p. 5). A sequência desses conflitos desencadeou uma guerra que durou dezesseis anos.

Efetivamente, mesmo depois da Independência e com a mudança para o modelo multipartidário de Estado após a guerra e o Acordo de Paz da década de 1990, a Frelimo sempre esteve à frente com sua representação no cargo da presidência. Em contrapartida, a Renamo historicamente se opõe firmemente à gestão da Frelimo desde o período colonial, se destacando enquanto maior força que compõe a oposição. Após sua conversão em partido político em 1992, contava com a figura de liderança de Afonso Dhlakama, que veio a falecer em maio de 2018. Ainda hoje essa polarização pode ser percebida nas ruas, permeando as conversas das pessoas e, sobretudo, na criação e formação das instituições moçambicanas, influindo no preenchimento do quadro de funcionários. Sobre esta situação, Cortês acrescenta ainda que "a crescente 'partidarização' do Estado moçambicano por parte da Frelimo concorreu para situações de desigualdade entre os servidores públicos que não sendo membros do partido, [...] se viram na contingência de não ser cumprida a legislação sobre o funcionalismo público quando estes se acham envolvidos". (Cortês, 2016, p. 05)

Feitas estas considerações, posso dar continuidade à questão da entrevista com a estudante de Ciência Política. Ela tem uma experiência estudantil diferenciada, marcada pelo que denomina de "preconceito com o apelido", pois era filha do presidente do maior partido da oposição do país, o que se revelava por seu sobrenome. Nascida em Portugal, vivia em Moçambique desde a infância, estudando em escolas portuguesas até o período de ingresso na universidade. Sua primeira escolha foi o curso de Letras na modalidade Português/Inglês. Comentando sobre esse período, exibiu seu desconforto com a primeira experiência na universidade mais renomada do país, a Universidade Eduardo Mondlane:

> Meu primeiro ano foi muito difícil em termos de adaptação, por questões políticas, por causa do meu apelido [sobrenome] — tive reações muito negativas. Ou gostavam muito de mim sem motivo algum, ou o inverso.

A entrevistada também admitiu que o seu sobrenome influenciava no tratamento direto com professores, pontuando que se sentiu coagida algumas vezes. Cursou um ano da graduação de Letras e decidiu mudar para Ciência Política na expectativa de encontrar um cenário diferenciado.

Entretanto, a postura de seus colegas de turma e professores ainda lhe incomodava. A estudante acrescenta que:

> O curso de Ciência Política tem esse espírito "crítico". Bem, crítico mais ou menos, porque tem alguns professores que não nos deixam 'virar' demasiado esse nosso espírito crítico. Crítico até onde o professor achar que é bom. Inspiram o espírito crítico nas pessoas, mas também o limitam. É como se tivéssemos de ser críticos e ao mesmo tempo saber onde parar.

Ainda acerca disso, afirmou se perceber diferente dos outros colegas de turma por conta do peso de seu sobrenome. Como ela mesma comentou, podia abordar determinadas questões "políticas" relativas ao governo que os outros estudantes provavelmente não poderiam abordar devido às represálias, frequentes por parte dos professores. Sobre isso, complementa:

> Falar contra o governo vigente é assunto bem delicado, pode-se fazer isso em trabalhos e apresentações, mas sempre com algum cuidado. Sinto que tenho mais liberdade para falar sobre isso, porque eles já esperam que essa seja minha posição. Mas se outro colega faz o mesmo, os docentes ficam desconfortáveis.

Perguntei a ela quanto à sua relação com as demais questões dentro da universidade, se havia algum outro efeito de seu sobrenome na UEM. Sobre isso ela respondeu de modo bastante particular:

> Minha situação é bem diferente de qualquer colega. Acabar o curso de Ciência Política aqui é bem difícil para a pessoa conseguir se enquadrar num sítio certo. Normalmente pensam que ao fazer Ciência Política quero ir a um partido político. Mas eu não gostaria de trabalhar em nenhum partido porque discordo de muitas posições.

A estudante também comentou comigo acerca das facilidades que encontrava para a realização de atividades acadêmicas que envolviam o contato direto com partidos políticos. Era necessário levar os materiais coletados em pesquisa para a sala de aula, mas muitos de seus colegas sequer conseguiam falar ou agendar hora com líderes políticos e representantes.

> No curso há trabalhos solicitados que necessitam do nosso contato com partidos políticos. Eu conseguia na boa, mas meus colegas não. Geralmente "eles ficam de ligar". A questão burocrática atrapalha muito. Precisamos apresentar trabalho, mas não temos evidência empírica alguma, tipo entrevistas; só apresentamos o que lemos na internet ou o que alguém nos disse, mas o trabalho não tem a mesma qualidade ou importância.

Apenas a fim de atualizar esse ponto, recentemente falei com essa estudante e soube que ela está estagiando na Fundação Masc (Mecanismo de Apoio à Sociedade Civil), tendo a função de registrar a atuação das ONGs pelo país e desenvolver um relatório dos projetos e pesquisas que estão sendo implantados e disputados nas áreas onde estas atuam. Contou também que conseguiu esse estágio através de indicação de um professor da disciplina que cursou no período anterior. Afirmou compreender a raridade dessa situação, e que se percebe privilegiada nesse aspecto.

Diante dos apontamentos trazidos pela estudante, fiquei intrigado com sua seriedade ao explicar os motivos pelos quais já não se surpreende com posturas mais rígidas ou tentativas de constrangimento direcionadas à ela por estudantes e professores. Sobre isso ela pontuou que:

> Quase todos os professores têm algum vínculo partidário. Existem os que se dizem neutros, mas ao final simpatizam com "aquele ou aquele". Principalmente no meu departamento, existem muitos que são do partido do dia [que está no governo]. Os que são da oposição não dizem que são, apenas dizem não concordar com o partido vigente. Com estes professores já existe um diálogo maior. Com eles minhas notas são mais altas.

Após essas declarações, fica fácil presumir que haja uma polarização política dentro dos departamentos, entre os professores que apoiam e defendem a Frelimo e os que, em oposição, fazem o mesmo relacionado à Renamo. Para complementar esse depoimento da estudante e salientar que essa polarização não se mantém dentro dos muros universitários, mas sim, compõe a rotina social e política do país, trago abaixo um trecho de entrevista concedida pelo líder da Renamo, Afonso Dhlakama, em dezembro de 2011 para o jornal moçambicano "O País", onde critica o governo por perseguir quem se opõe à sua gestão, como pode ser visto abaixo:

> Hoje, toda a gente sente-se da Frelimo. Se alguém não é da Frelimo, não é Moçambicano [...] Tudo é feito só com a vontade da Frelimo. Quer dizer, alguém licencia-se, mas quando é funcionário da Administração Pública não pode continuar como académico. Automaticamente deve passar a ser partidário da Frelimo [...]. (O País, 2011 apud Cortês, 2016, p. 05-06)

Em outra entrevista, realizada com um estudante de 24 anos do curso de Sociologia, esse aspecto acerca da pressão criada pela Frelimo para que todos no país façam parte ou apoiem a gestão do partido caso queiram que seus projetos pessoais ou profissionais deem certo fica evidente. Estávamos falando sobre as oportunidades de carreira para a área da Sociologia e os esforços empreendidos pelos estudantes para manterem o rendimento acadêmico de modo a conseguir acessar com maior facilidade os espaços que podem vir a promover sua ascensão social. Os comentários acerca das dificuldades da escolha por seguir a carreira proposta pelo curso giravam em torno da legitimação do mesmo enquanto área que pudesse garantir a sobrevivência. O estudante comentou sobre seu esforço desde o início da graduação e do que o motivava a manter seu rendimento dentro da universidade.

Ele argumentou que a Universidade Eduardo Mondlane em si não promovia espaços de formação e diálogo para os estudantes, afirmando que a maior parte dos projetos e programas divulgados ali sempre eram destinados aos que podiam pagar, sendo que, dadas as circunstâncias, os estudantes do curso criaram o NES (Núcleo de Estudos de Sociologia), para que houvesse maior interação e debates entre os graduandos, de modo a tentar suprir a lacuna deixada por esta ausência de atividades práticas na área. Ressaltou também que o curso de Sociologia não tinha em sua grade nenhum período destinado para a realização de estágios, e disse sentir falta disso. Por fim, enfatizou que os estudantes é que têm de demonstrar interesse para os docentes, para que estes, por sua vez, possam inseri-los em seus projetos de pesquisa. Pontua que tudo isso somente ocorre dada a disposição constante dos estudantes em busca dessas raras oportunidades.

Tratando sobre essa cobrança feita por si mesmo em busca das oportunidades que lhe garantissem um melhor rendimento e possibilidades de atuação na área que deseja, relata algumas de suas angústias enquanto estudante vindo das camadas mais baixas da sociedade:

> A pressão que eu me fazia era com relação ao emprego [...]. Eu já tinha esse pensamento de que preciso me esforçar [...]. Não imaginava, mas, eu não sou nem filho da Frelimo, sou pobre, e ainda sou negro. Estou muito perdido, então preciso fazer alguma coisa para sair dessa condição.

Esse depoimento breve ilustra que, para além da existência de uma polarização política no país, é naturalizada a ideia de que se "você é filho da Frelimo", as coisas tendem a ser mais fáceis ou facilitadas, e, no sentido oposto dessa linha de compatibilidades ideológicas, quanto maior é o distanciamento político do indivíduo com a gestão do Estado, mais obstáculos este deve estar preparado para encarar na sociedade moçambicana. Dentro da Universidade Eduardo Mondlane, que na história do país exercia a função de "doutrinar" os alunos para "'convertê-los" em socialistas durante o período imediatamente após a Independência, essa pressão da Frelimo ainda aparenta determinar diretamente o teor das relações, e, no sentido apontado pelo estudante, essa determinação se põe verticalmente através de hierarquias que são "respeitadas" e "legitimadas" dentro das estruturas institucionais tanto da Universidade quanto do Estado de Moçambique.

Outra estudante com declarações importantes acerca desse ambiente universitário e sobre as próprias experiências neste, foi uma graduanda de 24 anos da Licenciatura de Sociologia na UEM, natural de Boane, distrito da Província de Maputo. Ela, que sempre estudou no sistema público de educação, percebeu com sua entrada na principal universidade do país que encontraria dificuldades para se adequar. Quando a pergunta foi acerca dos motivos que a levaram até a Sociologia, não houve hesitação ao dizer que neste curso haveria a possibilidade de "trazer a teoria pra prática cotidiana". Foi certamente o que muitos disseram nesse período de entrevistas, mas, no caso dela, pontuou que gostaria de trabalhar nos lugares menos privilegiados, onde as pessoas não têm acesso a saneamento nem eletricidade muitas vezes. E afirmou que o curso de Sociologia a ajudaria nisso, pois no curso ela recebe as "teorias" que oferecem "metodologias" para trabalhar nesses contextos, com esse tipo de pessoas. Ela disse inclusive que é a possibilidade que a graduação oferece de atuar na vida real.

Tratando ainda sobre as possibilidades oferecidas no curso de Sociologia, eu a questionei acerca do modo como durante a graduação este "trazer

a teoria à prática" ocorre e perguntei se existiam projetos de pesquisa disponíveis para os alunos.

> Existem alguns colegas que já terminaram as cadeiras do curso e que foram chamados por professores para participar de uma determinada pesquisa. Colegas do curso de Sociologia já terminaram as cadeiras, estão livres, já podem fazer parte dessas pesquisas. Sim, eu acho que o departamento dá essa possibilidade dos estudantes fazerem parte de alguma pesquisa, nas ONGs, professores que estão ligados a alguma ONG, que tenham algum projeto.

Quando perguntei se existia uma fase do curso em que são oferecidos estágios ou destinados para esse fim, ela respondeu que não e que o único curso que tem uma periodização para os estágios é o de Serviço Social. Devido a isso, fiquei curioso para conhecer as expectativas nutridas por ela para seu futuro depois de graduada. Ela comentou acerca do perfil de quem estuda Sociologia atualmente na UEM:

> A maior parte das pessoas que faz Sociologia é porque quer trabalhar numa ONG. Até os docentes, a maior parte dos docentes *está* a trabalhar em ONGs. Temos essa problemática [...] as pessoas não querem produzir Sociologia no verdadeiro sentido, só querem fazer Sociologia para estar filiado a uma ONG, ganhar mais dinheiro, mudar de posição no emprego. Não olhamos para a Sociologia como Ciência, se for ver, poucos docentes escrevem obras, um livro etc. Se existem (livros) são coletâneas do departamento. Mas um docente escrever uma obra sozinho, não. Dizem que é por falta de recursos.

Quando perguntada se gostaria de seguir essa carreira, atuar em uma ONG, a resposta é categórica: "Gostaria de trabalhar, só trabalhar. Não importa se será numa ONG. Pra mudar de condição, né?"

A perspectiva de atuação em ONGs no país é compartilhada por estudantes de diversos cursos. Outro que colaborou com a entrevista foi um graduando de 24 anos do curso de Serviço Social na UEM. Ele, que na ocasião estava prestes a se formar, já pleiteava vagas na sua área, todavia, seu interesse era direcionado para a atuação vinculada a alguma ONG no país ou do exterior. Desta forma, ele afirmava não ter interesse em trabalhar no Estado devido às limitações causadas pelas burocracias.

> Gostaria muito de ingressar no mestrado, seria muito bom para agregar bagagem, mas, na impossibilidade, eu trabalharia em uma ONG. Primeiro porque nas ONGs eles te põem à prova, te põem a trabalhar. Segundo, porque você sente que seu contributo vale alguma coisa, é diferente se você for ao Estado em que seu trabalho é assinar um papel e entregar a alguém [...] mas você não tem certeza de que o que você assinou teve efeito ou não.

Dados os relatos referidos acima, quero introduzir as declarações dadas durante as entrevistas com alguns professores, pois, diante do cenário em que estudantes pretendem repetir o caminho seguido por professores se vinculando a ONGs, é importante compreender quais são os motivos dessa dinâmica de buscas por vagas nessas instituições após a formação, e quais são seus posicionamentos com relação à posição da universidade nesse processo e a produção de conhecimento dentro desta. Separei para discussão trechos da entrevista com um professor do departamento de Antropologia da Faculdade de Letras e Ciências Sociais.

Entrevista com professor

Depois de abordada a questão da experiência dentro da Universidade Eduardo Mondlane a partir da perspectiva dos/das estudantes, retomo o roteiro de pesquisas com o intuito de compreender as nuances da atividade docente dentro da universidade. Logo de início, como referido anteriormente nesse artigo, as dificuldades para realização de algumas entrevistas pareciam incontornáveis, pois depois de desmarcadas era ainda mais complicado reagendar, e os prazos da pesquisa não poderiam esperar. Sendo assim, isso me fazia querer estar ainda mais preparado, atento, e foi com essa sensação que me encontrei com um professor do departamento de Antropologia, de 39 anos, e que há 16 anos atuava na Universidade Eduardo Mondlane.

Mostrando-se interessado na pesquisa desde o momento em que lhe fiz o convite, esse professor fez questão de me receber em sua sala mesmo enquanto recebia alunos que o procuravam para entrega de notas. Isso demonstrou, no meu ponto de vista, que ele se inseria no grupo de professores que mantinham um tratamento mais cordial para com os estudantes, sem perder a legitimidade de seu posto, sempre dialogando com estes e

tornando quase imperceptível a questão hierárquica que estava posta. Sem dúvida o início dessa entrevista disse muito sobre esse professor e de como ele se diferenciava de todos os que eu tinha contatado até então.

Sua trajetória é bastante inspiradora. Logo após o término da primeira graduação, ingressou para o quadro de estagiários da UEM através de uma seleção ocorrida um ano depois de sua formatura. Segundo ele, foi uma "transição automática". Desde então se dedica à universidade. E é sobre isso que quero discorrer com trechos de nossa conversa.

Tratando acerca dessa trajetória, o professor disse que atua de modo "polivalente" na universidade desde seu ingresso para o corpo docente: "são três coisas que faço essencialmente: docência, pesquisa e consultoria". Ele pontua que "no contexto moçambicano, nas áreas das Ciências Sociais, dificilmente 'você' tem uma especialização". E completa: "[...] podem dizer que sou especialista, mas especialista entre aspas, porque atuo em diversas temáticas: questões de saúde, de gênero, reassentamentos etc.".

Quando questionado sobre quais órgãos contratavam as consultorias prestadas por ele, afirma que mesmo já tendo trabalhado para diversas organizações ao redor do mundo, tais quais Pnud, Oxfam Britânica, Usaid (*United States Agency for International Development*) dentre outras, no caso de Moçambique em sua maioria são "instituições privadas que fazem parte da sociedade civil" , referindo-se às ONGs, que "por falta de capacidade humana instalada" se veem obrigadas a contratar seus serviços. Desse modo, o professor via-se na condição de dividir suas atividades docentes dentro da UEM com as funções requeridas nas consultorias prestadas por ele. E, quanto a isso, pergunto especificamente acerca do modo institucional como é categorizada essa atuação "polivalente" dos docentes pela gestão da universidade. A esse respeito, pontuou:

> É fácil, basta saber gerir o tempo. [...] Nós temos certa "liberdade institucional". Institucionalmente, a Universidade Eduardo Mondlane permite isso. Isso requer uma análise mais aprofundada, mas, se for olhar para a estrutura salarial e para os benefícios que os professores e investigadores das instituições públicas têm, são muito baixas. Então, deliberadamente, o sistema, a forma como está organizada a Universidade, de forma tácita [...] permite dar-nos essa "liberdade". Não há recursos internos na universidade para fazer pesquisa. E isso não só para pesquisa, mas também para bolsas de estudos. A universidade não dá bolsas de estudos [...] E com a crise

> econômica que afeta o país há dois, três anos, nem dinheiro para viagens para participar em colóquios, simpósios, seminários... internamente ou em outro país já não existe. Aliás, houve um edital claro a dizer declaradamente que não há recurso, que temos de nos virar.

A resposta para esta questão acabou alimentando a discussão acerca da estruturação salarial dos docentes, e, nesse sentido, o entrevistado argumentou que, embora a falta de recursos financeiros inviabilizasse a execução dos projetos de pesquisa dentro da Universidade Eduardo Mondlane, esta situação "permite ter algum ganho financeiro extra lá fora através da lecionação em universidade privadas ou [assim como alguns] outros trabalham em alguns ministérios, cargos de direção, são deputados até". E acrescentou ainda que "as universidades privadas são alimentadas em termos de corpo docente pelos docentes da Universidade Eduardo Mondlane". Ainda de acordo com ele, essas são alternativas encontradas pelos professores para aumentar a renda e manter-se atuantes com seus trabalhos. Afirmou também que dentro da UEM não existia até pouco tempo espaço para a divulgação dos trabalhos de pesquisa dos docentes, e que o departamento de Antropologia teria sido o primeiro a criar espaços de discussão. Após essa iniciativa, alguns outros departamentos foram seguindo o exemplo.

Com relação às alternativas para realização das pesquisas em um cenário de crise econômica, a resposta do entrevistado foi categórica:

> Em Moçambique, uma pesquisa acadêmica [...] que requer tempo... é complicado. Essas pesquisas são desenvolvidas em um âmbito: quando nós pretendemos obter um grau acadêmico, ou para um trabalho de licenciatura, mestrado, doutoramento. Aí tu tens tempo e se dedicas a isso. Outro tipo de pesquisa que a gente faz [...] é mais operacional, mais virada para agendas que não são propriamente nossas, quer do ponto de vista pessoal, quer do ponto institucional. O que quero dizer com isso é que nós vamos 'a reboque' do que as instituições potencialmente financiadoras querem. Nesse âmbito é que se consegue fazer pesquisa.

Certamente, no que se refere ao financiamento externo para as pesquisas em Moçambique, esse depoimento tem muito a dizer, sobretudo porque é importante pensar quais as linhas de pesquisa que essas instituições estrangeiras priorizam, e também refletir acerca das razões pelas quais a

Universidade Eduardo Mondlane sofre esse "desfalque" em uma área tão importante quanto é a pesquisa acadêmica.

Quando estávamos falando do modo como as pesquisas são recepcionadas pelo Estado moçambicano, sobretudo por estarem sempre vinculadas a organizações internacionais que atuam na sociedade civil, muitas vezes criticando as ações do poder público, ele afirma que "as instituições estão politicamente reféns de um determinado poder político. [...] Vivemos numa democracia decerto; podes falar o que quiser e escrever o que quiser, desde que não constitua uma ameaça real ao poder instituído".

De algum modo isso se relaciona com o que já foi dito por estudantes durante a realização das entrevistas. Além disso, quando adentramos no assunto da recepção estatal, o tom de voz mudou e aparentamos iniciar uma conversa por sussurros dentro do departamento. O entrevistado por fim acrescentou que "a universidade deixou de ser um centro de construção de um pensamento crítico e interventivo e passou a reproduzir um discurso 'politicamente correto'". De acordo com ele, a função que a universidade deveria desempenhar de ser crítica às questões sociais, atualmente foi "transferida para a sociedade civil", e, ao dizer isso, ele referia-se às organizações não governamentais e movimentos sociais. A realidade vivenciada por mim durante o período de pesquisa não difere muito do que foi dito pelo professor.

Considerações finais

Historicamente, o território que constitui o atual Moçambique sempre recebeu diversos povos e manteve relações comerciais e sociais com muitos deles por vários anos. Assim, poderia ser descrito, de forma bem simples, o atual conjunto de "parceiros internacionais" que o país mantém, todavia, o que mais aprendi durante essa experiência fora do meu país, e ouvindo o que é contado dele por aí afora, é que as explicações simples para as histórias das nações são, em sua maioria, frágeis e pouco concretas de veracidade. Para alcançar aquilo que podemos considerar "legítimo", ou "verdadeiro" é necessário muito tempo, cooperação, colaboração, financiamento, trabalho. A verdade demanda trabalho. No total, realizei nesse trabalho de campo 18 entrevistas, entre professores e estudantes, e o que mais se evidenciou foram as dificuldades que a Universidade Eduardo

Mondlane tem para assimilar a ideia de estudantes de graduação estarem realizando pesquisa. O cenário sugerido pelo que referi acima com as entrevistas e a contextualização histórica é de uma espécie de "troca de funções", pois, evidencia-se que a função da universidade atualmente é exclusivamente a de formar indivíduos, e estes não podem ser críticos caso desejem utilizar essa criticidade para ir contra o poder instituído. Enquanto estive em Moçambique, ouvi a história de um professor que foi baleado em 2014 por se posicionar contra o Estado; quando estava prestes a voltar para o Brasil, o líder do partido de centro MDM (Movimento Democrático de Moçambique) foi assassinado e pairou sobre sua morte a dúvida de quem o teria executado, já que havia inimigos tanto no partido em que atuava quanto no da sua maior oposição (Frelimo).

Durante a realização desse trabalho deixei claro que gostaria de contribuir para essa área de discussões acerca da atuação de organizações estrangeiras em Moçambique, e acredito ter deixado elucidado que atualmente a Universidade Eduardo Mondlane, a maior do país, se vê atrelada às agendas internacionais de pesquisa, limitando-se a desenvolver com seus profissionais somente as áreas de pesquisa com possibilidades de financiamento estrangeiro, tendo em vista que não há recursos sendo disponibilizados pelo Estado. Essa situação de sucateamento da universidade pública moçambicana abriu espaço para a formação de institutos de ensino superior privados, que, por sua vez, aliados ao Estado em programas públicos de financiamento, utilizam a infraestrutura de instituições públicas para fins de realização das aulas.

Tenho certeza que ainda há muito que ser dito sobre a participação tanto das agências financiadoras internacionais de maior expressividade, como o FMI e o BM, entretanto, isso requer mais tempo de análise não somente das entrevistas, mas também uma nova pesquisa bibliográfica e quem sabe em outra ocasião a realização de novo trabalho de campo com maior duração.

Diante disso, o que meu trabalho inicial sugere até então é que há uma forte polarização política em Moçambique, entre Renamo e Frelimo, que se reflete nas variadas esferas da vida pública. Na Universidade Eduardo Mondlane, isso pode ser percebido tanto durante as aulas quanto no convívio com os alunos. E, sobretudo, na gestão universitária, que em seus próprios moldes (através dos currículos, da infraestrutura e burocracia), tende a ser influenciada por ideais político-ideológicos que outrora foram

socialistas e hoje correspondem às ideias conservadoras para manutenção do poder da Frelimo. Isso quem sente são os alunos e professores, e reverbera nas áreas principais da universidade: ensino, pesquisa e extensão.

Existe a necessidade de haver uma reflexão sobre os modos e condições da pesquisa em Moçambique, mas para tanto torna-se necessário constituir um arcabouço teórico acerca das condições sob as quais a pesquisa é realizada lá. Nesse sentido, acredito ter colaborado para enriquecer esse debate sobre o qual pretendo me debruçar mais vezes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRUZ E SILVA, T. Liberdade acadêmica e ensino superior em Moçambique. *Tensões Mundiais*, v. 7, n.13, 2011, p. 211-234.

DARCH, C. *Uma história de sucesso que correu mal? O conflito moçambicano e o processo de paz numa perspectiva histórica.* Maputo: Friedrich-Ebert-Stiftung Moçambique, 2018.

LANGA, V. P. Alguns desafios do Ensino Superior em Moçambique: do conhecimento experiencial à necessidade de produção de conhecimento científico. In: BRITO, L.; CASTEL-BRANCO, N. C.; CHICHAVA, S.; FORQUILHA, S.; FRANCISCO, A. (org.). *Desafios para Moçambique 2014.* Maputo: IESE, 2014, p. 365-395.

CÔRTES, O. E. Porquê o conflito armado em Moçambique? Enquadramento teórico, dominância e dinâmica de recrutamento nos partidos da oposição. *Observatório Político,* n. 63, 2016, p. 1-13.

COSTA, A. B. Emigração de quadros, formação superior e desenvolvimento: o caso de Moçambique. *Pro-Posições,* v. 20, n. 1 (58), jan./abr. 2009, p. 127-145.

LANGA, V.P. A mercantilização do ensino superior e a relação com o saber: A qualidade em questão. *Revista Científica UEM, Ser: Ciências da Educação*, v. 1, n. zero, 2012, p. 21-41.

MALOA, M. J. O lugar do marxismo em Moçambique: 1975-1994. *Revista Espaço Acadêmico*, n° 122, 2011, p. 85 — 92.

MUIANE, P. A. *Datas e documentos da história da FRELIMO. De 1960 a 1975 — ano da Independência de Moçambique.* Maputo: Ed. Frelimo, 2006

NOA, F. Universidades moçambicanas e o futuro de Moçambique. *Revista Ensino Superior*, n. 10, jul.-set. 2013, p. 46-55.

VISENTINI, F.P. A revolução moçambicana. In:____. *As revoluções africanas*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 89-123.

Institucionalização de processos socioambientais em Moçambique: relato de uma experiência de pesquisa junto à sociedade civil e movimentos sociais[1]

MATEUS ALMEIDA DA SILVA

Introdução

O presente relato de experiência surge como produto do projeto "Políticas públicas e movimentos sociais na institucionalização dos processos socioambientais: uma análise comparativa entre Moçambique e Brasil". Coordenado pelo professor Sidnei Clemente Peres e submetido à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Capes no ano de 2012, o projeto tinha como objetivo desenvolver, envolvendo Moçambique e Brasil, uma análise comparativa sobre a institucionalização dos processos socioambientais, tendo em conta o fenômeno da territorialização ambientalista, o papel do Estado e dos movimentos sociais.

Esse projeto só conseguiu ser aprovado pela Capes no ano de 2016 e, num cenário de desmonte e precarização da Capes, sofreu drásticos cortes: os recursos aprovados ficaram restritos a uma viagem do coordenador do projeto, Sidnei Peres, duas bolsas de graduação sanduíche de 4 meses para estudantes brasileiros, das quais recebi uma, e uma bolsa de 4 meses para estudantes moçambicanos que, por motivos de trâmites burocráticos no Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), não foi empenhada. Dessa forma, um projeto que tinha em seu

[1] Este artigo resultou de uma pesquisa financiada pelo Programa de Mobilidade Internacional Capes/Aulp, edital nº 33/2012, no âmbito do Projeto "Políticas públicas e movimentos sociais na institucionalização dos processos socioambientais: uma análise comparativa entre Moçambique e Brasil", coordenado pelo professor Sidnei Clemente Peres, realizada em Maputo, capital de Moçambique, durante o período de agosto a novembro de 2017.

planejamento oito bolsas de diferentes modalidades ficou restrito a uma viagem de 10 dias do coordenador do projeto e duas bolsas de graduação sanduíche de 4 meses para estudantes brasileiros. Os cortes de recursos do projeto devem ser citados, pois impactaram de forma direta nos objetivos do mesmo: um projeto que tinha como ponto principal realizar uma comparação entre os processos socioambientais de Moçambique e Brasil através de um intercâmbio de estudantes dos dois países perde drasticamente sua potência investigativa quando esse intercâmbio não acontece — ou acontece de forma unilateral.

Assim, o presente relato de experiência está circunscrito ao meu período de campo de 4 meses em Maputo, capital de Moçambique, tendo como principal fonte as entrevistas realizadas com diversas organizações da sociedade civil (OSCs) que estão de forma direta ou indireta relacionadas à questão socioambiental em Moçambique e os diversos eventos (conferências, encontros, campanhas e seminários) de que participei em meu período de campo e que de alguma forma tangenciavam a questão socioambiental. Assim, objetivo com esse relato de experiência compartilhar um material etnográfico — ainda em processo de sistematização e análise — que possa ser útil aos pesquisadores da área e aos demais interessados pelo tema.

A "ajuda externa" e as organizações da sociedade civil em Moçambique

Entendendo a sociedade civil como "a arena da sociedade fora da família, do mercado e do Estado, onde as pessoas se associam para realizarem interesses, não só interesses comuns, mas também aspirações e interesses particulares ou mesmo privados" (Francisco, 2010, p. 55), torna-se indispensável para a compreensão da organização e a atuação da sociedade civil moçambicana entender as relações do Estado moçambicano com os chamados "agentes da cooperação internacional".

Moçambique apresenta uma economia extremamente dependente dos recursos oriundos da "ajuda externa". Entre 1983 e 2008 mais de 50% do orçamento do Estado moçambicano foi financiado pela ajuda externa (Ipam, 2008 apud Nipassa, 2009). Quando analisamos a sociedade civil

moçambicana, a situação torna-se ainda mais crítica: não há em Moçambique um fundo público para a sociedade civil, de forma que praticamente todos os recursos que financiam a sociedade civil moçambicana são oriundos da cooperação internacional. Em 2014-2015 havia em Moçambique 11.178 instituições sem fim lucrativos (INE, 2017), constituindo um universo gigantesco de organizações que compõem a sociedade civil. É sobre esse universo que se debruça este relato de experiência.

A questão socioambiental e as organizações da sociedade civil

Dois pontos principais ligam diretamente a questão socioambiental às OSCs em Moçambique. O primeiro ponto tem relação com o que se tem denominado de "corrida global à terra" ou, de forma menos neutra, "saque global de terras". Em resposta às crises alimentares e energéticas, países ricos em capital mas pobres em recursos procuram grandes áreas férteis em África para o cultivo de alimentos e/ou biocombustíveis (Zoomers, 2016). Entre 2000 e 2017, o continente africano foi o principal alvo de compra de terras para produção, correspondendo a 51% das terras para produção adquiridas no mundo. (Aiuba; Nova, 2018)

Nesse cenário de "saque global de terras", Moçambique é tido como uma nação alvo desse processo de compra/saque por parte do norte global por dois motivos: I) Moçambique tem uma das maiores áreas cultiváveis do mundo, calculando-se que lá existam mais de 30 milhões de hectares aráveis não utilizados (Rossi, 2015); II) Desde a guerra anticolonial de caráter socialista de 1975 não há propriedade privada em Moçambique, todas as terras pertencem ao Estado, e assim o único custo para utilização das terras são impostos, muito baixos, para concessão do Direito do Uso e Aproveitamento da Terra (Duat). Desta forma, a utilização de uma área de cerca de 30 mil hectares custaria cerca de 10 mil meticais (por volta de 30 mil reais), um valor irrisório comparado ao preço por hectare no mundo. Como aponta Rossi (2015, p. 258), "a inexistência de propriedade privada, quem diria, se tornou um dos principais ímãs do agronegócio".

O outro ponto que liga as OSCs à questão socioambiental em Moçambique está relacionado com o que alguns pesquisadores chamam de "*boom* dos recursos naturais em Moçambique". As recentes descobertas de minério

e gás natural em Moçambique atraíram empresas do mundo inteiro para o país. "Moçambique possui mais de 2,8 bilhões de metros cúbicos de reservas de gás natural. Com isso, de acordo com dados oficiais, o país estaria em 14° lugar entre os países mais ricos do mundo em gás natural" (Hofmann; Martins, 2012, p. 2) e de "2010 a 2011, a produção de minerais industriais duplicou" (ibidem).

Esses dois pontos, a corrida global à terra e o *boom* de recursos naturais em Moçambique, fizeram com que uma parte considerável das organizações da sociedade civil direcionassem suas atuações de pesquisa às questões socioambientais, já que, devido aos fenômenos mencionados, a questão socioambiental passou a ser a principal pauta da sociedade civil moçambicana na atualidade. Por exemplo, no período em que estive em Moçambique, todos os principais eventos organizados pelas OSCs estavam de forma direta ou indireta relacionados às questões socioambientais, e as principais OSC que atuam em Maputo têm seus projetos e programas diretamente ligados às questões socioambientais. Desta forma, uma pesquisa sobre a atuação das organizações da sociedade civil em torno dos processos socioambientais atravessa muito mais do que puramente a questão socioambiental, sendo uma chave para compreensão do processo de consolidação do Estado moçambicano e sua relação com a cooperação internacional. Através das entrevistas procurou-se compreender como se organizam de forma mais geral as OSCs em Moçambique.

As entrevistas

Durante o meu período de campo em Moçambique foram entrevistadas oito organizações da sociedade civil: Centro Terra Viva (CTV); Instituto de Estudos Sociais e Econômicos (Iese); Justiça Ambiental (JA); Joint; Livaningo; Observatório do Meio Rural (OMR); Organização Rural de Ajuda Mútua (ORAM); e Kuwuca, totalizando cerca de oito horas de entrevistas gravadas. As entrevistas ocorreram com base em um roteiro semiestruturado que tinha como pontos principais: I) A atuação da organização; II) A estrutura formal e informal da organização; III) Estrutura de apoio financeiro e político; IV) Formação de redes e cooperação com outras organizações; V) Conexões com o Estado e partidos políticos; e

VI) Repertório de ações da organização. As entrevistas foram transcritas e, a partir de pontos recorrentes, criei blocos de análise a fim de refletir sobre temáticas pertinentes às oito organizações, que são: I) As formas de atuação das organizações da sociedade civil; II) A consulta pública e as relações com o Estado; III) A estrutura de financiamento e a dependência da "ajuda externa"; IV) A perseguição política em Moçambique; V) O acesso à informação e a falta de transparência do Estado moçambicano. É importante salientar que as reflexões aqui apresentadas estão sustentadas fundamentalmente nos discursos das organizações, portanto trata-se mais da exposição dos discursos das organizações acerca das temáticas da entrevista do que propriamente uma reflexão acerca das mesmas.

As formas de atuação das organizações da sociedade civil

Antes de abordar as formas de atuação das OSCs é preciso entender como estão amparadas juridicamente grande parte dessas organizações em Moçambique. A principal lei que ampara essas organizações é a chamada "lei do associativismo" (Lei nº 8/91) publicada no Boletim da República (Série I — nº 29) no dia 18 de julho de 1991. A lei é responsável pela regulação do direito à livre associação previsto no artigo 52º da Constituição de Moçambique aprovada na Assembleia da República em 16 de Novembro de 2004. A lei do associativismo determina como princípio geral (Artigo 1): "Poderão constituir-se associações de natureza não lucrativa cujo fim esteja conforme os princípios constitucionais em que assenta a ordem moral, econômica e social do país e não ofendam direitos de terceiros ou do bem público". A mesma lei ainda determina que, para adquirirem personalidade jurídica, as associações devem cumulativamente reunir os seguintes requisitos: "a) sejam constituídas por um número de dez fundadores, não inferior a dez; b) Os respectivos estatutos observem o disposto na presente lei e na lei geral; c) comprovem a existência de meios necessários para o seu funcionamento de acordo com os respectivos estatutos" (Artigo 4, Lei nº8/91).

Das organizações pesquisadas, podemos separar dois grandes blocos de atuação: I) A área de pesquisa ligada à produção de conteúdo, consultorias e investigação e II) A área ligada mais propriamente às ações da organização

como, por exemplo, na questão socioambiental, a advocacia fornecida às comunidades rurais no caso de conflitos socioambientais, programas de capacitação das comunidades e auxílio na resolução de conflitos, entre outros. Não necessariamente as organizações ficam restritas a uma das duas áreas, sendo frequentemente encontradas duas áreas de atuação em uma mesma organização, mesmo que uma área seja mais expressiva que a outra. O Instituto de Estudos Sociais e Econômicos (Iese) e o Observatório do Meio Rural (OMR), por exemplo, definem-se como organizações de pesquisa. Mesmo que esteja em seu horizonte através de suas investigações contribuir para o debate público em Moçambique, seu repertório de ações está ligado às suas próprias dinâmicas de investigação e produção de conhecimento, como publicações de livros, artigos e organização de eventos (conferências, seminários e encontros).

O Centro Terra Viva (CTV) já tem sua estratégia de atuação assentada em um tripé composto por três programas: I) Prolegis (Programa Política e legislação ambiental), centrado na área de advocacia e tendo como objetivo uma real implementação da legislação ambiental em Moçambique; II) Proeco (Programa de ecossistemas e biodiversidade), que se concentra fundamentalmente na realização de atividades de proteção do ambiente costeiro e marinho, fornecendo subsídios de caráter técnico e científico para intervenções no desenho de políticas e legislação; e III) Proinfo (Programa de informação e educação ambiental), programa responsável por apresentar as contribuições da instituição para o alargamento da informação e conhecimentos do público sobre gestão e sustentabilidade ambiental. No caso do CTV, as duas grandes áreas de atuação das organizações, pesquisa e advocacia, atravessam a organização e têm uma dinâmica de complementação mútua. As organizações Organização Rural de Ajuda Mútua (Oram), Livaningo e Justiça ambiental (JA) também têm uma dinâmica parecida com a do CTV, estruturando suas atuações através das duas grandes áreas de advocacia e pesquisa que se complementam de maneira mútua dentro da organização. Já as organizações Kuwuca e Joint têm suas atuações ligadas sobretudo à advocacia e à prestação de serviços.

As consultas públicas e as relações com o Estado

As Consulta Públicas (CP) são procedimentos que visam envolver as partes interessadas e afetadas por uma dada atividade no processo de tomada de decisão sobre essa atividade. É um procedimento exigido na legislação nacional sobre Avaliação do Impacto Ambiental, Decreto 45/2004: toda atividade que necessite de Avaliação do Impacto Ambiental (AIA) deve passar por um "Processo de Participação Pública" (Artigo 14, decreto 45/2004) que compreende a consulta e audiência pública e implica o fornecimento de informação e auscultação a todas as partes interessadas e afetadas diretamente ou indiretamente por uma atividade, o pedido de esclarecimento e a formulação de sugestões. A participação pública é de responsabilidade do proponente da atividade, deve ser publicada até quinze dias antes da data de sua realização e deve utilizar de meios que se mostrem adequados para sua publicização.

As consulta públicas e a forma como elas têm sido conduzidas em Moçambique foi um ponto recorrente em praticamente todas as entrevistas. As organizações queixam-se de um processo consulta que tem se colocado como consulta pública "para inglês ver". As consultas públicas, obrigatórias por lei, têm sido realizadas não como uma forma de inclusão da sociedade civil nos processos de decisão do Estado, mas como um mero processo obrigatório que deve ser feito para que um projeto seja aprovado ou reprovado, e as organizações apontam para uma sensação de que o Estado já sabe previamente se aprovará ou reprovará um projeto. A realização das consultas públicas serviriam para cumprimento burocrático apenas dentro do processo de Avaliação do Impacto Ambiental.

As negligências no processo de CP apontadas pelas organizações são inúmeras. Como exemplo, Marcos Pereira, diretor geral do CTV, chama atenção para os prazos indevidos de disponibilização dos estudos de impacto ambiental dizendo que "quando disponibilizam os estudos dois, três dias antes, querem que ninguém leia". Um outro problema enfrentado é a enorme dificuldade de acesso aos estudos de Avaliação de Impacto Ambiental. Marcos Pereira e Vanessa Cabanelas, da Justiça Ambiental (JA), falam sobre como ter acesso às avaliações de impacto ambiental pode ser extremamente difícil, sendo preciso ir várias vezes ao Ministério de Terra, Ambiente e Desenvolvimento Rural e até mesmo com várias visitas ao

Ministério é possível que não se tenha acesso ao documento. Outro ponto apontado por Marcos (CTV), Vanessa (JA) e Epifânia Langa, investigadora do Iese, é que mesmo que a consulta siga os procedimentos legais, como prazo para disponibilização dos documentos, devida divulgação pública da Consulta e outros detalhes, na maioria dos casos os comentários feitos no processo de Consulta e Audiência Pública não são levados em conta nas decisões do Estado, o processo prossegue sem nenhuma alteração, sem levar em conta nenhum aspecto apontado pelas organizações. Para Epifânia, "não existe uma cultura de Consulta Pública, de ouvir primeiro e decidir depois, vive-se um contexto político hostil a posicionamentos diferentes".

A descrença com as Consultas Públicas por parte das organizações chegou a um nível que levou diversas organizações a deixarem de participar de alguns espaços de Participação Pública. Epifânia (Iese) relata que já houve ocasiões onde diversas organizações foram convocados para uma reunião, compareceram, mas não entraram na sala, "para mostrar que recebemos o convite mas não concordamos com essa maneira de trabalhar, essa maneira de consultar não é a maneira correta de fazer as coisas", aponta Epifânia. Vanessa (JA) reclama sobre o mesmo o ponto, assinalando como o processo de CP pode se tornar uma armadilha para a própria sociedade civil. Como a consulta só acontece em seu sentido burocrático mas não em sentido efetivo, a consulta se torna um processo de escuta dissimulado, onde o que importa é apenas as assinaturas das organizações no processo e não a sua participação real: "nós mesmos começamos a nos perguntar se faz sentido estar lá ou se é melhor nos afastarmos, pois afinal eu estou ali a dar o meu carimbo...", relata Vanessa.

Mesmo com todos os problemas em relação às consultas públicas, algumas organizações admitem que houve uma evolução nesse ponto. Segundo Epifânia Langa (Iese), "agora estamos em uma fase que temos informação sobre as coisas 10 dias, 15 dias antes de ser aprovado, enquanto antes simplesmente era aprovado, mas ainda não é o tempo que necessitamos para ter uma discussão saudável e debater os assuntos como deve ser". Marcos (CTV) relata que, em 2015, três meses após a posse do presidente Nyusi, o novo Ministro do Meio Ambiente, Celso Correia, foi à sede da CTV para uma conversa. Marcos afirmou que, em doze anos da instituição, foi a primeira vez que alguém do Estado entrava na sede e

entendeu essa visita como uma mudança de postura do Ministério que busca cooperação e não confronto. No entanto, para ele isso não tem se traduzido tanto em ações.

A estrutura de financiamento e a dependência da ajuda externa

Como já mencionei no início desse texto, a economia moçambicana é altamente dependente da "ajuda externa", e essa dependência dos agentes da cooperação é ainda mais intensa quando analisamos a sociedade civil. Sem um fundo público para a sociedade civil, as organizações entrevistadas são totalmente dependente dos recursos da cooperação internacional. De forma geral existem três modalidades de financiamento às organizações em Moçambique. I) Financiamento do plano estratégico da organização — onde a organização submete seu plano estratégico previsto, geralmente, para o período de um ano, a editais de financiamento e, de acordo com critérios de seleção do edital, os recursos são aprovados ou recusados. II) Financiamento de projetos — nessa modalidade não se financia o plano estratégico da instituição como um todo, o que é financiado é um projeto, uma linha de pesquisa, uma ação específica da organização, e o tempo de financiamento pode ser muito menor; por exemplo, nessa modalidade, um doador, de forma direta ou através de um edital, pode doar recursos para que organizações da sociedade civil desenvolvam nas escolas públicas do Bairro da Matola um projeto sobre importância da higiene bucal em um período de três meses. Essa modalidade de financiamento é muito mais pontual. III) Criação de um fundo comum — esse modelo de financiamento é cada vez mais raro em Moçambique, basicamente ele se dá através da criação de um fundo comum onde diferentes doadores destinam recursos para uma determinada organização ou grupo de organizações.

O financiamento foi outra temática amplamente discutida em todas entrevistas, pois as mudanças no norte global em relação à ajuda externa têm ocasionado uma redução de recursos para desenvolvimento dos países no sul global. O diretor executivo da Joint, uma organização que atua no fortalecimento de instituições da sociedade civil, falou sobre como a redução de recursos da cooperação internacional já está ocasionando o fechamento de algumas organizações em Moçambique que, sem recursos

financeiros, são obrigadas a isso. Todas as organizações entrevistadas, ao serem questionadas sobre a dependência da ajuda externa, responderam de forma direta que se um de seus grandes doadores os deixarem, no dia seguinte fechariam suas portas. Como Marcos Pereira aponta, "se a ajuda externa fecha... a sociedade civil em Moçambique colapsa".

Além da redução de recursos para a sociedade civil em Moçambique, há também uma mudança nas formas de financiamento ofertadas pelos doadores. Um exemplo dessa mudança está na própria trajetória do Iese. Durante muitos anos a organização foi financiada através da modalidade de fundo comum, diferentes doadores destinavam recursos para um fundo comum da instituição, e o Iese gerenciava esse fundo de acordo com suas estratégias. Esse modelo de financiamento é considerado o melhor por muitas organizações, pois garante uma maior autonomia na gestão dos recursos, mas essa forma de financiamento é cada vez mais rara em Moçambique. O próprio Iese tem anualmente seu fundo comum sendo reduzido drasticamente devido às mudanças na forma de financiamento. Os doadores cada vez mais financiam linhas de pesquisas específicas na instituição e não mais a instituição como um todo, e "isso já implica que, por exemplo, muitos financiadores estão financiando a questão da proteção social, a questão de gênero e todas as outras questões que não são do momento, mas que também são cruciais acabam não sendo financiadas", aponta Epifânia Langa. As mudanças na forma de financiamento impactam de forma direta na autonomia das organizações. No caso do Iese, por exemplo, uma das maiores instituições de pesquisa do país não sabe se conseguirá manter todas as suas linhas de investigação com as mudanças na forma de financiamento. Mesmo o financiamento do plano estratégico, que já aumenta a influência dos doadores sobre a atuação das organizações, mas que ainda garante alguma autonomia das organizações, tem sido reduzido pelos doadores. O financiamento de projetos e linhas específicas de investigação é colocado pelas organizações como a pior forma de financiamento, já que assim a cooperação internacional determina de forma indireta qual será a atuação da organização — já que as organizações só conseguem atuar nas áreas onde há recursos financeiros disponíveis. Um exemplo dessa determinação indireta é perceptível através da própria "fluidez" das organizações. Há alguns anos, por exemplo, a pauta da cooperação internacional era HIV/Sida, então tinha-se uma

gama de organizações que trabalhavam nessa área. Quando a pauta da cooperação mudou, a atuação das organizações também mudou. Um entrevistado ironiza com isso: "Está vendo todas essas organizações que agora trabalham com megaprojetos e indústria extrativa? Alguns anos atrás todos trabalhavam com HIV/Sida".

Diante desse panorama, outro ponto recorrente nas entrevistas foi a forma das organizações gerarem recursos próprios como uma forma de se tornarem menos dependentes dos recursos externos. No entanto, a própria legislação moçambicana cria obstáculos para isso. Como já mencionei acima, a maioria das organizações em Moçambique está amparada juridicamente na "lei do associativismo" (Lei nº 8/91), que define em seu Artigo 1 que "poderão constituir-se associações de natureza não lucrativa", ou seja, a partir do momento que as organizações começam a gerar recursos próprios podem ser descaracterizadas como organizações da sociedade civil, podendo ser enquadradas como empresas privadas. Logo, as organizações ficam em um beco sem saída: por um lado, o Estado não tem um fundo público para a sociedade civil — o que as torna totalmente dependentes dos recursos externos —, e por outro lado a geração de recursos próprios pelas organizações pode ser enquadrada enquanto atividade lucrativa — o que pode ocasionar a descaracterização dessas organizações como OSCs.

A perseguição política em Moçambique

A situação das perseguições políticas em Moçambique é amplamente discutida na história do país. Depois de um longo período de Guerra Civil (1977-1992) questiona-se até que ponto as perseguições, o confronto bélico e os assassinatos ainda fazem parte do *modus operandi* do Estado nas resoluções de conflito no país. São inúmeros os casos de perseguições, prisões ilegais e assassinatos com motivações políticas, e esse assunto também se mostrou presente nas entrevistas.

Marcos Teixeira (CTV) relata sobre a prisão arbitrária da então diretora geral da organização em 2013, Alda Salomão, no distrito de Palma em Moçambique. Alda estava fazendo um trabalho de capacitação das comunidades locais quando foi detida pela força policial e acusada de desacato

à lei e incitação à violência, e foi liberada depois de prestar depoimento. A ação foi entendida pela CTV e por outras organizações que atuavam na localidade como uma intimidação ao processo de capacitação das comunidades para as consultas públicas. Epifânia Langa (Iese) relata sobre perseguições policiais a membros de organizações que participavam de um processo de reassentamento na província de Tete. Epifânia aponta que, no caso do Iese, uma organização de pesquisa, o clima de hostilidade e medo de perseguições políticas acontece sobretudo quando estão prestes a divulgarem de forma mais ampla seus resultados de investigação — um investigador pode se sentir desencorajado a ir à televisão em um horário de alta audiência para abordar temas polêmicos como a descentralização política e a dívida pública em Moçambique, por exemplo. Esse clima de hostilidade e perseguição por vezes acontece de maneira subjetiva, "às vezes os próprios familiares e amigos por preocupação falam... não fale sobre isso, não fale sobre aquilo", relata Epifânia.

Em outros momentos, a perseguição é direta, como no caso do diretor de uma organização[2] que já teve seu filho sequestrado e já recebeu ameaças de morte por telefone. E relata ainda que em 2016 a sede da organização foi assaltada, doze computadores e tudo o que era disco rígido (HD, HD externo, Pen drive) foi roubado. Isso os obrigou a mudar de sede e construírem um sistema de segurança para o prédio da organização.

O acesso à informação e a falta de transparência do Estado moçambicano

O acesso à informação foi uma temática que atravessou todo o período de campo, para além do período das entrevistas. Em diferentes situações em Moçambique há uma grande dificuldade de encontrar informações de caráter público, informações que pela legislação deveriam estar de alguma forma disponíveis e acessíveis para os cidadãos moçambicanos, mas não estão. Ir até instituições públicas em busca de informações pode tornar-se uma tarefa impossível. Tem que se preencher diversos formulários, falar

[2] O nome do diretor e da organização foram suprimidos por motivos de segurança.

com um responsável que nunca está presente, ligar para um telefone que não atende, poucas informações estão disponíveis na internet. As complicações para o acesso à informação são inúmeras e um período considerável do campo teve de ser empenhado para conseguir desobstruir essas barreiras e conseguir ter acesso a informações.

Nas entrevistas com as organizações, o acesso à informação esteve pautada principalmente em dois pontos: I) O problema do acesso à informação em Moçambique e II) As estratégias das organizações para o aumento do acesso à informação.

Ao abordar as consultas públicas, mencionei a dificuldade de acesso à Avaliação de Impacto Ambiental (AIA) e demais documentos e informações que devem ser disponibilizados no processo de consulta. Um caso que foi comentado em diversas entrevistas e ilustra bem a dificuldade de acesso à informação é o ProSavana. Resumidamente, o ProSavana é um conjunto de programas desenvolvidos através da cooperação triangular entre Moçambique, Japão e Brasil que visa desenvolver uma cadeia agrícola no Corredor de Nacala. O projeto já passou por uma série de modificações e hoje encontra-se praticamente parado devido a uma grande resistência da sociedade civil moçambicana que encabeçou a campanha "Não ao ProSavana".

Um dos aspectos interessantes da campanha "Não ao ProSavana" e das demais movimentações de resistência ao programa em Moçambique é que grande parte das informações que foram adquiridas sobre o ProSavana vieram do Brasil e do Japão. Em diversas situações, informações que o Estado moçambicano recusava fornecer ou afirmava não ter conhecimento foram acessadas a partir dos Estados brasileiro e japonês ou através das OSCs desses países.

As organizações afirmaram, de uma forma geral, que a dificuldade de acesso a informações é um grande obstáculo para as suas atuações, e muitas vezes esse obstáculo é considerado tão grande que disponibilizar informações passa a fazer parte das próprias estratégias de atuação das organizações. O CTV, por exemplo, tem como uma de suas frentes de atuação o Proinfo, um programa que atua exclusivamente com o compartilhamento de informações para a sociedade civil; o Iese disponibiliza todas as suas publicações de forma digitalizada e sem custos em seu site e tem uma categoria de publicações que chamam de IDeIAS (Informação sobre

Desenvolvimento, Instituições e Análise Social), que visa à difusão de conhecimento e informação de forma rápida e em uma linguagem acessível; a Oram e a Livaningo em suas atuações de capacitação de comunidades têm como uma das suas perspectivas o compartilhamento de informações adquiridas pelas organizações como forma de ampliação do acesso à informação; a OMR tem uma biblioteca online e gratuita com parte de suas publicações e pesquisas e a JA e a Joint atuam com a publicação de boletins informativos.

Considerações finais

A partir do presente relato de experiência, procurei abordar algumas características principais das organizações da sociedade civil moçambicanas ligadas à questão socioambiental — mas não só, buscando a partir dos discursos das organizações traçar questões centrais que atravessam as organizações da sociedade civil moçambicanas como um todo. A partir das reflexões iniciadas no presente relato, aponta-se que a compreensão das dinâmicas das organizações da sociedade civil moçambicanas apresenta-se como fundamental para examinar as relações entre sociedade civil, agentes da cooperação internacional e Estado moçambicano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIUBA, R.; NOVA, Y. Indicadores de Moçambique da África subsaariana e do mundo. *Observador Rural. Documento de trabalho*. n. 69, 2018.

FRANSISCO, Antonio. Sociedade civil em Moçambique expectativas e desafios in: BRITO, L; CASTEL-BRANCO, C; CHICHAVA, S; FRANSISCO, A. (Org.). *Desafios para Moçambique 2010*. Maputo: Iese, 2009, p. 51-105.

IPAM. *Uma Análise Independente da Apropriação e Prestação de Contas no Sistema de Ajuda ao Desenvolvimento*. Maputo, 2008.

HOFMANN, K.; MARTINS, A. de Souza. *Descoberta de Recursos Naturais em Moçambique. Riqueza para poucos ou um meio de sair da pobreza?* Berlim: Fundação Friedrich-Ebert-Stiftung, 2012.

MOÇAMBIQUE. Instituto Nacional de Estatística — INE. *As instituições sem fins lucrativos em Moçambique. Resultados do segundo censo nacional (2014-2015)*. Maputo, 2017.

NIPASSA, O. Ajuda Externa e Desenvolvimento em Moçambique: Uma perspectiva Crítica. In: CONFERÊNCIA REALIZADA NA II CONFERÊNCIA DO IESE. Maputo/Moçambique. 22.05.2009 e 23.05.2009.

ROSSI, A. *Moçambique, o Brasil é aqui: Uma investigação sobre os negócios brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.

ZOOMERS, A. Lidar com a corrida global à terra: uma análise crítica das políticas rurais sobre a terra, desde os anos 50. In: SERRA, C. M.; CARRILHO, J. *Dinâmicas da Ocupação e do Uso da Terra em Moçambique*. Maputo: Escola Editora, 2013, p. 13-50.

Um texto acadêmico para uma ação política: a Unilab e os episódios de violência em Redenção e Acarape[1]

CARLA SUSANA ALEM ABRANTES

Introdução

Este relatório apresenta informações que resultaram das atividades desenvolvidas por estudantes inscritos na disciplina "Política, Poder, Estados Nacionais e Transnacionais", do Bacharelado em Antropologia, durante o período letivo de 2017. A disciplina contou com a participação de catorze (14) estudantes de diferentes cursos de graduação (Administração Pública, Antropologia, Humanidades e Sociologia) e pós-graduação (mestrado em Antropologia) da Unilab com interesses em conhecimento sobre o modo de abordar a política e o poder a partir da antropologia. Assim, os encontros em sala de aula foram marcados por uma turma heterogênea, não apenas no que se refere aos diferentes cursos, mas também a nacionalidades, gêneros e tempos de entrada na universidade.

Já quase no final da disciplina, quando nos preparávamos para a leitura das etnografias (Vianna, 2017; Elias, 2000), uma série de incidentes fizeram com que o plano de aula sofresse uma modificação. As noites em sala de aula já não eram mais as mesmas, após uma tentativa de feminicídio ocorrida na sexta-feira, 20 de outubro, no mesmo campus dos Palmares em que

[1] Este texto foi escrito em dezembro de 2017 e é dedicado às jovens estudantes da Unilab, Thaislane e Diana. Os resultados aqui divulgados foram fruto da composição das aulas, dos debates, dos eixos temáticos construídos ao longo de novembro e dezembro de 2017 pela autora docente. Participaram da elaboração deste relatório, com levantamento de dados e produção de relatos, os estudantes Dingana Paulo Faia Amona, Natividade Maria Beia, André António Francisco, Cristiane Freire Gomes, Peti Mama Gomes, Kaio Lemos, Anne Caroline Santos Silva, Antonio Gislailson Delfino da Silva, Mona Lisa da Silva, Domingas da Silva, Antonio Abipinté Té, Didier Té, Antonio Carlos Vieira de Freitas Ucho, Suraya Crato Uma e Gerson dos Santos Alves.

a aula de Política e Poder ocorria (Té, 2017a). O caso envolveu dois estudantes da Unilab, da mesma turma, onde o rapaz atirou com uma arma de fogo em sua ex-namorada durante a aula de uma professora do curso de pedagogia. Os tiros e o desespero dos estudantes mobilizaram todo o campus, já que episódios de assaltos anteriores criavam um ambiente de insegurança (do qual falaremos adiante).

Assim, a partir do impacto que este episódio teve para os discentes e docentes que vivenciaram mais de perto o ocorrido, organizou-se internamente na disciplina um modo de procurar construir (em conjunto) um corpo de conhecimento que permitisse refletir sobre dados empíricos levantados sobre a violência a partir dos referenciais teóricos estudados durante a disciplina e ainda experimentar algumas técnicas de campo e da escrita etnográfica. Fixou-se como objetivo "perceber até que ponto podemos refletir sobre o nosso posicionamento dentro da universidade a partir dos acontecimentos de violência que vêm acontecendo dentro do recinto acadêmico envolvendo assaltos, violências contra a mulher, e outros incidentes" (Amona, 2017).

Um modo de fazer essa reflexão seria pensar sobre como se constitui a comunidade acadêmica e quem participa ou está envolvida na formação de uma comunidade política que se coloca em posições de representar e/ou tomar decisões para toda a comunidade. Com base nas duas monografias estudadas (Vianna, 2012; Elias, 2004), a proposta era procurar identificar os modos de perceber "comunidade acadêmica" e "comunidade política" da Unilab a partir dos diversos pontos de vista encontrados. A partir daí, se alcançaria uma visão mais próxima do "nosso espaço de convivência através das relações de poder e subalternização das decisões que são tomadas [em nome da comunidade], como também compreender o universo da política que não está atrelada aos aspectos partidários" (Amona, 2017) como usualmente é concebido. A política pode ser então percebida, em uma conceituação provisória, como "aquilo que envolve toda uma gama de relações que são mantidas (...) e sustentadas por alianças, em busca de interesses partilhados" (Amona, 2017).

Cada um dos estudantes ficou responsável por uma atividade de pesquisa em que escolheria a metodologia para alcançar a resposta construída coletivamente (percepções sobre a "comunidade acadêmica" e "comunidade política", no quadro das violências ocorridas envolvendo a Unilab).

Durante três semanas (nov. e dez. 2017), os participantes desenvolveram o trabalho e entregaram relatos provisórios e um relatório final sobre o que encontraram e como articularam universo empírico e teoria. Esses resultados parciais foram discutidos nas aulas e estabeleceu-se uma apresentação final a ter lugar no dia 19 de dezembro. As informações que seriam aqui reunidas em um documento único que denominamos por relatório foram organizadas e inseridas textualmente na semana final de aulas pela professora, com a colaboração de dois alunos que cumpriram a função de relatores (Peti Gomes e Dingana Amona). Dois outros estudantes se ocuparam de uma revisão final do texto (Mona Lisa Silva e Gerson Alves). Um ponto importante e que deve ser considerado refere-se ao fato de que era necessário trazer de forma textual a experiência de comunicar informações a partir de uma escolha narrativa que se aproximasse de um trabalho etnográfico. Nem todas estas experiências narrativas puderam ser trazidas para este texto final, muito embora tenha sido esse um dos aspectos da reflexão sobre "política" e "poder" da disciplina.

A "comunidade acadêmica"

A compreensão do que é uma comunidade acadêmica varia de acordo com as interpretações de cada membro e suas afinidades de grupo. Neste trabalho, foram utilizadas três perspectivas possíveis para a sua compreensão: 1) um olhar para o vínculo formal; 2) um olhar para o vínculo informal; 3) uma percepção do espaço e território como palco de diferentes ações e relações. A apresentação destes três olhares é importante para entendermos de modo mais complexo a situação que hoje está colocada para toda a comunidade sobre a violência.

Se considerarmos as definições a partir de documentos legais como o Estatuto ou Regimento da Unilab, ou mesmo documentos anteriores, como as leis federais do Brasil, teremos um referencial jurídico que apresenta uma interpretação formal sobre a comunidade acadêmica. Segundo o texto da Lei 9.192 de 1995, uma universidade é composta por "colegiados constituídos por representantes dos diversos segmentos da comunidade universitária e da sociedade" (Lei 9.192 apud Francisco, 2017). Assim, "podemos cá dizer que não se faz uma universidade sem a participação ativa da sociedade" (Francisco, 2017).

No contexto da Unilab, qual seria essa sociedade (idem)? Uma vez que essa lei faz alusão à participação da sociedade, pode-se pensar na seguinte questão: quem de fato se apropria ou tem a possibilidade de se apropriar ativamente desse espaço coletivo? Seriam setores privilegiados da sociedade, que ocupam espaços públicos, como prefeitos e vereadores locais? Ou mesmo empresários (cf. Francisco, 2017)? Para quem são pensadas as propostas de ensino, pesquisa e extensão? Para setores de elite ou para as muitas comunidades, famílias e indivíduos que vivem na região do Maciço de Baturité? Se a Unilab foi criada como um projeto do Governo Federal de interiorização que pressupõe o desenvolvimento local e do interior do estado do Ceará, para quem se destina?

E, se pensarmos em uma caracterização mais ampla de sociedade, que envolva as comunidades internacionais, no que também é um projeto da Unilab de uma universidade federal com proposta de internacionalização. Os vínculos formais com os países da África Lusófona e o Timor-Leste fazem dessa instituição uma referência de intercâmbio de culturas no ensino superior, como veremos mais adiante. Esta ideia corrobora com o que encontramos na seguinte citação:

> Segundo Kogan (2000:207), comunidade acadêmica é uma das palavras chaves em sociologia que possui significados difusos porque relacionados com um conjunto de valores centrais na sociedade, os quais, se escrutinados, perderiam muito sua precisão. Segundo o autor, existem três modos de relações na "comunidade acadêmica": 1) entre as diferentes comunidades de "acadêmicos", 2) a gestão institucional e 3) com o mundo, mais vasto, social e econômico. (Silva, 2017b)

Até agora, mencionamos as possibilidades de refletir sobre a comunidade acadêmica a partir de uma perspectiva formal. Mas, se alterarmos o nosso olhar para a dimensão do que é observado, encontramos indivíduos que não estão descritos nos documentos formais, como crianças que acompanham seus pais e mães, quando as famílias não têm outra opção com quem deixar e jovens que são amigos de alunos e alunas, talvez por ser o ambiente confortável para encontros (cf. Té, 2017b). Além disso, são também observados os funcionários que possuem contratos de trabalho chamado "terceirizados", ou seja, temporários, e não costumam ser

considerados como parte do que se entende como "comunidade acadêmica" (cf. Té, 2017b). Assim, observa-se que a universidade atrai, por diferentes motivos, pessoas para além das que são esperadas.

Existe ainda a possibilidade de uma reflexão não só "[sobre] o espaço físico ou geográfico, mas que comporta um palco de interações e relações sociais, que o perpassam e constroem" (Lemos, 2017).

> O território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência. (Santos, 2002 apud Lemos, 2017).

A Unilab espelha um território que recebe sentidos e significados em um processo constante de construção não apenas por membros formais e designados para espaços de autoridade e poder, mas também de relações cotidianas tecidas pelos indivíduos e atores sociais ali presentes (cf. Lemos, 2017).

Surge, assim, um conceito de "comunidade acadêmica" que está vinculado ao mundo mais vasto, social e econômico. A comunidade acadêmica pode ser feita por pessoas que não possuem um vínculo institucional com a universidade. Não são discentes, docentes, reitoria, servidores e terceirizados, são as pessoas da comunidade externa. A universidade é um universo e não podemos delimitar esse universo apenas aos agentes que nela estão institucionalmente inseridos. A comunidade externa faz parte da universidade, pois, segundo Rodrigues (2003, p. 60 apud Silva, 2017b), o espaço universitário é reflexo do espaço social externo a ela. Ou seja, a realidade que a comunidade acadêmica enfrenta hoje é consequência do que se passa ao seu redor.

Durkheim (1965 apud Silva, 2017b) também nos lembra que a educação não deve ser pensada levando em conta apenas os agentes que fazem parte de um ambiente escolar. Devemos analisar o nosso redor e perceber que podemos, sim, aprender e ensinar com aqueles/as que estão em nossa volta. Diante disso, surgem os projetos de extensão que visam aproximar a universidade da comunidade por meio de atividades que vislumbrem um olhar transformador do contexto em que estamos inseridos hoje. Sem sombra de dúvida, fazem parte da dita "comunidade acadêmica" aqueles que não são considerados acadêmicos.

Além disso, vale notar que "essas relações são tecidas através de conflitos, convergências e divergências e que se constroem nos diferentes espaços da universidade, desde os micros, como as salas de aula, refeitórios, entre outros, até uma perspectiva mais macro, como as relações com os gestores que representam o Estado" (Lemos, 2017). Assim, vemos que a comunidade acadêmica pode ser pensada de modo bastante diversificado desde que a ela seja dada voz para expressão de como se percebe a si mesma e ao mesmo tempo de como percebe as políticas e as direções que são tomadas por indivíduos que a representam nos espaços de direção e decisão (como veremos adiante).

Os episódios de violência pela voz da comunidade acadêmica

Esta parte do relatório apresenta os últimos acontecimentos que a comunidade acadêmica vivencia como "casos de violência". Esses episódios mobilizaram preocupações e sentimentos nas últimas quatro semanas do semestre letivo e se tornaram um assunto de prioridade entre todos os que cotidianamente circulam pelo espaço da Unilab.

As informações aqui transmitidas foram coletadas por diferentes técnicas de pesquisa, tais como entrevistas, experiências pessoais — já que muitos dos autores deste relatório vivenciaram algumas das ocorrências —, discursos encontrados em e-mails (dos docentes) e em grupos de WhatsApp (dos discentes) e as redes sociais de um modo geral. Isso mostra, consequentemente, que os atos que aqui estamos denominando por "violentos" fazem parte do cotidiano dos estudantes, docentes e moradores das duas cidades. Entretanto, os dados empíricos trazidos para este relatório em diálogo com a literatura da disciplina sugerem que o termo "violência" pode designar fenômenos sociais bem mais amplos do que os que aqui serão reportados, tais como ações que possuam efeitos psicológicos e morais. No trecho de uma entrevista a um docente, vemos como a questão pode ser percebida:

> Falar de violência dentro e fora de uma instituição de ensino é complicado. Percebo os entraves para pautar devidamente estas temáticas que ultimamente temos passado dentro da instituição

> Unilab-CE. Quando me refiro à violência, estou me referindo tanto à violência física como à psicológica e moral. Percebo a violência que vem ocorrendo nas redondezas do Maciço de Baturité, os assaltos aos ônibus escolares que fazem rotas cotidianamente, e como com esta situação os alunos estão sendo desmotivados a frequentarem a universidade por motivos de estarem abalados psicologicamente e financeiramente. Nestes assaltos, eles perdem seus celulares e *notebooks*, que são fonte de todas as suas atividades acadêmicas. Recentemente uma professora perdeu seu carro neste percurso para casa. Ela estava com mais alguns alunos quando foi abordada por assaltantes que a expulsaram de seu veiculo, e também levaram um *notebook* de uma estudante (Entrevista a docente da Unilab em dez 2017 apud Silva, 2017a)

Como vemos na entrevista acima, os acontecimentos contribuem para uma sensação generalizada de insegurança que perpassa a maioria dos membros da comunidade da Unilab no Ceará.

Procuramos reconstituir cronologicamente alguns dos episódios que eram mais presentes nas narrativas do público entrevistado e que afetaram estudantes e docentes, muito embora não represente a totalidade das ocorrências (Ver anexo I). Encontramos experiências diversas, como assaltos a residências de estudantes e professores, assaltos aos transportes públicos (prefeituras, intercampi da Unilab) e privados (carros de docentes), assaltos nas ruas das cidades, agressões físicas a estudantes estrangeiros e finalmente tentativa de homicídio (no caso, feminicídio, pela vítima ser mulher) de uma aluna[2]. Outros episódios de violência que foram cometidos a moradores das duas cidades (e que também contribuíram para este clima de insegurança) não foram aqui considerados, já que o nosso recorte de pesquisa está circunscrito aos membros da "comunidade acadêmica". No entanto, destaca-se a morte de um jovem de Redenção atingido por tiros de policiais ocorrida nesse mesmo mês de dezembro.

Entretanto, a narrativa descrita acima pode ser entendida dentro de um contexto em que as cidades têm uma dinâmica específica devido à chegada de uma universidade federal de caráter internacional. Redenção e Acarape são duas pequenas cidades vizinhas. Segundo estimativas do

[2] Para uma cronologia dos episódios de violência ocorridos nos últimos meses, ver Anexo I.

IBGE para o ano de 2017, a população é de 27.441 habitantes para Redenção e 16.543 habitantes para Acarape[3]. Em 2012, estas cidades passaram a receber um contingente de estudantes e servidores públicos (docentes e técnicos) que em nada se assemelhavam ao que essas aglomerações urbanas (ou até mesmo rurais) viviam.

A chegada de pessoas oriundas de diversos lugares do Brasil e dos países parceiros localizados no continente africano e até asiático criou um conjunto de situações, de relações e de visões novas que estão para além do que este relatório poderá descrever. Interessa-nos localizar essas ações de "violência" da forma como são percebidas pelos membros da "comunidade acadêmica" e dos representantes institucionais que estão diretamente ligados a políticas ou decisões relacionadas a proteger os seus membros. Assim, a menção à região onde a Unilab se localiza será aqui mencionada brevemente e expressa a partir da seguinte entrevista:

> (...) acredito que seja compreensível que essa violência seja genérica da região e inerente a todas as pressões e tensões que temos vivido no nosso país. A mudança de mentalidade de uma cidade pequena que sofreu com uma explosão de pessoas oriundas de vários lugares e culturas nos últimos anos, tem sido um processo lento e por vezes complicado, pela dificuldade de entendimento entre as pessoas. Ora, isso provoca reações e uma delas é a retaliação em forma de violência pessoal. A existência da Universidade tem proporcionado o embate de "classes sociais" e estereótipos. É perceptível, no meio acadêmico, as diferentes opiniões e discussões (...). O mesmo não se aplica à comunidade onde a instituição se encontra. A criminalidade existe em todos os lugares, obviamente e infelizmente. A ideia de "desenvolvimento" a que a cidade está submetida, desperta a atenção de quem prefere adquirir retirando da posse de outro e isso ocasiona agressões de vários graus, seja roubo de bens, seja agressão física por divergência de pensamentos e opções, seja pelo simples pensamento de soberania a quem "não pertence a este lugar". Assim sendo, penso que se possa justificar, de forma geral, a diferença de "mentalidade" entre o meio acadêmico e a comunidade, visto que não há uma maior interação e preocupação em ambientar-se e

[3] Redenção: https://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=231160&search=ceara|redencao; Acarape: https://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=230015&search=||infogr%E1ficos:-informa%E7%F5es-completas.

> conectar-se às pessoas de forma a permitir uma abertura de pensamento que traga uma evolução conjunta de benefícios (Entrevista a docente da Unilab em dez 2017 apud Silva, 2017a).

"Como demonstrado com as entrevistas acima, percebemos que os docentes dessa instituição, bem como os outros componentes da 'comunidade acadêmica' entendem a gravidade da situação que se encontra em nossa universidade" (Silva, 2017a). No entanto, buscamos não apenas confirmar o momento crítico em que estamos, mas também submetê-lo a uma reflexão que nos permita encontrar caminhos de ação, de saídas para esta "crise".

Norbert Elias (2000), no livro Os estabelecidos e os Outsiders, analisa as relações de poder que se instauram numa pequena comunidade nos subúrbios de Londres, Inglaterra. A análise dos autores, a partir de uma pesquisa de campo profunda e detalhada, mostra a divisão e hierarquização social que mantém desigualdades e uma série de outras mazelas sociais que atingem membros da comunidade que sofrem violências diversas (Cf. Silva, 2017a). Pensemos na comunidade de Redenção e Acarape a partir da análise de Elias. A chegada da Unilab na região impactou significativamente as duas pequenas cidades do interior do Ceará (também toda a região na qual estão inseridas, conhecida como Maciço de Baturité), e esse impacto pode ser sentido em uma pluralidade de aspectos. A Unilab e seus estudantes, docentes e demais servidores mudaram a configuração social local. Com as ferramentas de Elias (2000), podemos perceber os "de fora" (estudantes internacionais e brasileiros de outras cidades/regiões do Brasil) como os "*outsiders*", que — assim como na pequena comunidade londrina — estão mais suscetíveis à violência (Cf. Silva, 2017a).

Essa ideia de serem "estrangeiros" à comunidade local não explica automaticamente a vulnerabilidade face aos acontecimentos de violência vivenciados. As relações entre os "de dentro" e os "de fora" passam por uma complexidade de elementos que uma pesquisa mais profunda permitiria conhecer — o que não é o caso desta pesquisa, que pretende ser introdutória e mais genérica, embora com potencial de suscitar questões e futuros objetos de investigação. Mas podemos afirmar como uma hipótese a ser colocada que a percepção ou forma de classificação de quem é "local" e de quem é "estrangeiro" varia de acordo com a forma como os indivíduos percebem a si mesmos e à comunidade da qual são membros.

Na Unilab, o termo "estrangeiro" adquiriu nos últimos anos um destaque/atributo negativo, justamente pelo termo estar localizado nessa balança entre os que chegaram primeiro e os que vieram depois, como sugere Elias (2000). Uma divisão territorial começa a se fixar, "como se fossem dois mundos" (Silva, 2017b), produzindo percepções de diferença localmente atribuídas. Há os que vivem em "residências de estudantes" e os que vivem em "residências familiares". Estes seriam dois territórios considerados "menos seguros" e "mais seguros", respectivamente. Às vezes, o território percebido como seguro é habitado pelos próprios assaltantes. Para complexificar a questão, as "residências de estudantes", que são consideradas localizadas em uma região de "mais perigo", são as que têm os valores de aluguel mais altos[4]. E, ainda assim, os proprietários dos imóveis não se preocupam em criar condições mínimas de segurança (como grades e cadeados, como é usual na região)[5]. Estas classificações produzem efeitos mais amplos sobre todos os envolvidos, ampliando ainda mais a ideia de que os estudantes e professores da Unilab podem ter mais condições econômicas do que os antigos moradores. Por outro lado, há que se considerar também questões de xenofobia (discriminação contra o estrangeiro) e racismo (discriminação racial) como eixos de análise fundamentais para uma compreensão das percepções que marcam essa divisão. Assim, é notório e urgente que se aprofunde um estudo dessas relações e das classificações sociais que delas emergem. A compreensão dos atos de violência pode estar inscrito nesses vieses sociais que permeiam as relações Unilab e comunidades do entorno.

Agora, a quem compete enfrentar estas questões e situações? (Silva, 2017c). Que segurança existe para os membros da "comunidade acadêmica" (Unilab)? (Silva, 2017b) Como se estabelece o diálogo da "comunidade acadêmica" com a sociedade do seu entorno para negociações que podem ser desde as mais simples, como a segurança da moradia dos estudantes,

[4] Aqui nos referimos à alta de preços de moradia nos últimos dois anos, com a chegada crescente de estudantes de fora. O mercado imobiliário está aquecido e a busca por apartamentos para residência dos estudantes é muito concorrida. Soma-se a isso o fato de as residências universitárias (um edifício ao lado do campus das Auroras) planejadas e construídas pela Unilab ainda não estarem em condições de habitação.

[5] O Complexo Abolição em Redenção possui muitos apartamentos pequenos, de dois quartos, onde mora a maioria dos estudantes. Foi nesse local que o assalto do dia 16 de dezembro aconteceu.

até as mais complexas, como a responsabilidade pela proteção dos estudantes nas cidades onde a universidade se localiza e as consequências da insegurança pública que leva a acidentes e necessidades médicas?[6] (cf. relatores Amona e Gomes, 2017)

Passaremos agora à parte que tratará da comunidade política cujas ações refletem (ou deveriam refletir) os interesses do coletivo. Quem representa e decide pela comunidade e a partir de que relações de poder (Silva, 2017b)[7]? Quem são os principais atores políticos desse cenário em que estes episódios de violência têm lugar?[8]

Atores locais e processos de decisão e poder

Ao trazermos as falas de estudantes e docentes, percebemos que ainda há um desafio de localizar a quem se deve procurar para informar ou solicitar apoio em situações que saem do esperado em uma universidade federal pública. Os estudantes têm como principal vínculo seus orientadores, coordenações de curso, institutos, diferentes associações de estudantes e a Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Estudantis (Propae) da Unilab.

---

[6] Como vimos no caso gravíssimo de uma estudante de São Tomé e Príncipe que teve fraturas dos ossos após queda da varanda, com a invasão de seu apartamento por homens armados em uma noite de sábado.

[7] "Existe atualmente um grande desconhecido: quem exerce o poder? Onde o exerce? Atualmente se sabe, mais ou menos, quem explora, para onde vai o lucro, por que mãos ele passa e onde ele se reinveste, mas o poder... Sabe-se muito bem que não são os governantes que o detêm. Mas a noção de 'classe dirigente' nem é muito clara nem muito elaborada. 'Dominar', 'dirigir', 'governar', 'grupo no poder', 'aparelho de Estado', etc... é todo um conjunto de noções que exige análise. Além disso, seria necessário saber até onde se exerce o poder, através de que revezamentos e até que instâncias, frequentemente ínfimas, de controle, de vigilância, de proibições, de coerções. Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabem quem não o possui". (Foucault, 2004, p. 75)

[8] "Compreendemos por comunidade política aquela em que a ação social se propõe a manter reservados, para a dominação ordenada pelos seus participantes, um 'território' (não necessariamente um território constante e fixamente delimitado, mas pelo menos de alguma forma delimitável em cada caso) e a ação das pessoas que, de modo permanente ou temporário, nele se encontram, mediante a disposição do emprego da força física, normalmente armada (...)" (Weber, 1991, p. 155).

Os docentes contam com seus colegiados de curso para discutir as questões, embora reconheçam que um assunto como o das violências não compete ao colegiado do curso, tampouco à coordenação (Silva, 2017c). "É algo que precisa ser visto por uma instância maior" (Silva, 2017c).

> Institucionalmente, a quem compete essas iniciativas e ações na Unilab? (...) O que queremos, de modo claro e direto, é o enfrentamento institucional qualificado, política e tecnicamente, desta situação. É urgente garantir segurança pública à comunidade acadêmica (E-mail de docente 22/11/2017 apud Silva, 2017c).

"Assim, o que se percebe é que embora os docentes concordem que é impossível se omitir em relação a esses casos de violências que estão acontecendo cada vez com mais frequência, para eles, a responsabilidade maior compete às instâncias da comunidade acadêmica que detêm mais poder" (Silva, 2017c). Percebem-se ainda inúmeros questionamentos sobre o que vem sendo feito efetivamente pela reitoria a fim de garantir políticas públicas de segurança para a universidade, em especial para o turno noturno, posto que é o horário em que acontece a maioria dos incidentes. Ainda é possível ver que os docentes procuram caminhos de solução, mesmo reconhecendo que a instituição precisa se posicionar sobre o assunto.

> Embora não seja competência da coordenação de curso e dos colegiados de curso o enfrentamento dessas questões, não podemos assistir passivamente à situação. Por isto, indicamos aqui propostas concretas, respeitosamente, sugerimos e indagamos. (E-mail de docente 27/11/2017 apud Silva, 2017c)

Muitas vezes, os e-mails são veículos de comunicação onde vemos reações individuais ao que vem ocorrendo, como se percebe na citação abaixo:

> Depois de ouvir vários colegas resolvi socializar o ocorrido por dois motivos: para mantê-los/as informados/as, considerando que a publicidade da violência nos ajuda a ir mapeando esta realidade e criar estratégias de defesa. (E-mail de docente 27/11/2017 apud Silva, 2017c)

Como foi discutido em sala de aula, "percebe-se que em ambos os e-mails, os discursos dos docentes buscam por maneiras de resolver essas questões ligadas à problemática da violência onde toda a comunidade acadêmica está sendo afetada" (Silva, 2017c). Mas se sentem incapazes quando não conseguem se unir e discutir a universidade, verificando que muitas vezes a violência começa a ser naturalizada.

> Para quando uma assembleia nossa? Assusta-me o nosso silêncio diante de fatos tão estarrecedores. Com o mesmo assombro, sigo me interrogando sobre a nossa incapacidade (no plano concreto) de uma mínima organização coletiva. (E-mail de docente 28/11/2017 apud Silva, 2017c)

Uma aproximação dos estudantes da disciplina aos órgãos de gestão da Unilab foi feita no dia 08 de dezembro de 2017, tendo sido escolhidos a Proinst (Pró-Reitoria de Relações Institucionais) e a Coordenação de Serviços Operacionais (CSO/Unilab) para entrevistas. Questões sobre as medidas que estão sendo tomadas com relação aos episódios de violência e à segurança da "comunidade acadêmica", em especial, dentro da universidade, foram feitas aos responsáveis por esses órgãos. Do setor de segurança, ligado ao CSO, obtivemos a informação de que este setor trata da "segurança patrimonial", ou seja, é responsável por assegurar a proteção ao patrimônio (cf. Gomes, 2017). Afirmou-se que os vigilantes são treinados para fazer abordagens a "suspeitos" dentro do espaço universitário, e não na parte externa. A legislação, segundo os entrevistados, proíbe o porte de armas de fogo fora dos limites da instituição (Unilab). Com a tentativa de feminicídio, esse setor diz ter recebido muita cobrança por parte das outras instâncias da universidade. A Unilab é considerada um órgão público com grande circulação de pessoas (em torno de 5.000 discentes) e que é quase impossível, afirma o setor, "garantir segurança para todos"[9]. "Pensar numa estratégia para garantir a segurança de todos não é tarefa fácil para os responsáveis por zelar pela segurança da comunidade acadêmica"

[9] Afirmou-se ter havido pressão para que fosse colocado um detector de metal, mas o argumento contrário seria de que, com o aumento de discentes nos próximos anos, o controle de entrada resultaria em grandes filas de espera para entrar nos campi.

(Gomes, 2017). A CSO responsabiliza a segurança pública (municipal e estadual) pelos casos de violência que acontecem atingindo a "comunidade acadêmica", mesmo dentro de suas dependências[10]. A percepção desse órgão da universidade é a de que há um pedido antigo para que haja uma presença da guarda municipal, que apenas foi atendido depois da tentativa de feminicídio.

Os estudantes e a professora aproveitaram a presença dos policiais na porta do Campus dos Palmares em uma terça-feira de novembro à noite, quando ocorria uma das aulas da disciplina, para colocar questões sobre a responsabilidade da Guarda Municipal pela segurança pública dos campi da Unilab. Embora sem armas de fogo (como veremos adiante), a presença de um carro de polícia aumenta a sensação de segurança no campus, representando uma presença do "Estado", do poder e função do "Estado" de proteger seus cidadãos[11]. Esses agentes policiais passaram a fazer essa patrulha desde a tentativa de feminicídio. Entrevistas foram feitas ao delegado de polícia de ambas as cidades, o que permitiu "compreender em linhas gerais as dificuldades do trabalho policial nessas regiões" (Una; Alves, 2017). Uma das queixas correntes do delegado é a falta de efetivo policial para suprir todas as demandas existentes. Segundo ele, os "controles informais" não estão funcionando e isso faz com que as pessoas procurem a delegacia para solucionar casos corriqueiros, aumentando o volume de demandas que extrapola a capacidade do efetivo policial da região[12].

A justificativa da ausência de "controles informais" também foi utilizada pela delegacia para explicar a tentativa de feminicídio, além do fato de o agressor já estar sob a esfera de uma "medida protetiva" que o impedia de se aproximar da vítima. Assim, esse entrevistado considerou como sendo um "fato isolado", cujo desfecho está próximo já que a prisão foi decretada faltando apenas localizar o rapaz. A fala do delegado evidencia alguns pontos importantes, embora não possamos chamar de "caso isolado" uma

---

[10] Discutiu-se em sala de aula que existe um dispositivo legal que somente a Polícia Federal pode intervir em situações em que há necessidade de força de segurança em unidades do governo federal, como é o caso da Unilab.

[11] Neste trecho, a categoria Estado está sendo utilizada conforme as falas dos entrevistados. Entretanto, tomamos de Norbert Elias (2006) a ideia de que o Estado não é uma instituição fixa, mas um fenômeno social que resulta de longo processo de relações construídas tanto localmente de processos mais amplos, conhecidos como Estados nacionais.

[12] Por "controles informais" considera-se as igrejas, a família e outras instituições da sociedade.

tentativa de feminicídio em um país onde ocorrem, em média, 8 feminicídios por dia (Una; Alves, 2017). Segundo o Dossiê Violências contra as mulheres, há uma taxa de 4,8 assassinatos em 100 mil mulheres. O Brasil está entre os países com maior índice de homicídios femininos: ocupa a quinta posição em um ranking de 83 nações, segundo dados do Mapa da Violência 2015 (Cebela/Flacso) (Violência contra as mulheres, 2017 apud Una; Alves, 2017).

A polícia local (municipal e militar) ainda sugere que a Constituição Federal define que a responsabilidade da Unilab é do Governo Federal, portanto, o patrulhamento e investigações devem ser conduzidas pela Polícia Federal. O argumento se coloca a partir da presença de várias nacionalidades em que uma ocorrência policial precisa também ser conhecida pelos órgãos federais que fazem o diálogo nacional com outros países.

Sobre os roubos que foram registrados em frente ao Campus dos Palmares em Acarape, a delegacia informou que há muita demanda destinada à delegacia e que não há pessoal para registrar a queixa. "Nossos problemas estão em indícios" e o "trabalho é de enxugar gelo", já que de quase nada adianta prender se o culpado é solto em seguida. Para os casos de incidentes fora da Unilab, na entrada do portão, a responsabilidade da polícia local é limitada pelo "baixo efetivo policial".

A questão do patrulhamento é algo exterior ao campus, até por conta da legislação, segundo o entrevistado, no entanto, as recorrências de roubo têm sido registradas em frente ao campus, mais comumente na parada de ônibus, um espaço que já lhe compete atuar junto com sua equipe, mas esbarram na questão do baixo efetivo policial. Outra questão que depreendemos dessa fala do delegado é que a situação da segurança pública da região é caótica, há uma queixa também em relação à legislação brasileira no que toca ao julgamento e punição dos indivíduos aprendidos. Nesse sentido, nos diz Beccaria (2001) que:

> Enquanto o texto das leis não for um livro familiar, como um catecismo, enquanto elas forem redigidas em língua morta e não conhecida do povo, e enquanto forem, de maneira solene, mantidas como oráculos misteriosos, o cidadão que não puder aquilatar por si próprio as consequências que devem ter os atos que pratica sobre sua liberdade e sobre seus bens estará dependendo de um pequeno número de homens que são depositários e interpretes das leis (Beccaria, 2011, p. 24 apud Una; Alves, 2017).

Um dos mecanismos que ajuda a minimizar o problema é o auxílio da Guarda Municipal de Acarape que, segundo a chefe de gabinete da Prefeitura Municipal de Acarape, atua nesses casos, apesar de suas limitações. A segurança dos municípios brasileiros, segundo as informações obtidas nas entrevistas, é feita pela Guarda Municipal e pela Polícia Militar, embora as duas estejam vinculadas a órgãos diferentes (Município e Estado) e tenham funções diferentes (ausência de armas e porte de armas, por exemplo). Os dados foram obtidos através de entrevistas realizadas também junto ao Prefeito e Secretário de Segurança, ambos do município de Acarape (cf. Una; Alves, 2017).

Outras entrevistas a representantes da comunidade externa (moradores) evidenciaram também uma preocupação semelhante quanto à violência, sugerindo investimentos públicos na área da educação, principalmente nas zonas que consideram periféricas, como vemos abaixo:

> Para o índice da criminalidade baixar ou para que não chegue até esse ponto de violências extremas, acho que o nosso Estado brasileiro tinha ou tem que investir tanto nas políticas públicas viradas à educação. Na verdade, o Estado investe na educação só que a educação aqui no nosso Brasil não atinge as periferias — **porque se fomos parar pra ver onde a criminalidade é mais vista, é nas zonas de periferias**. (Entrevistado 1, entrevista realizada em dez 2017 por Suraya Una. Grifo Una; Alves, 2017)

Destacamos um trecho na frase acima que é comumente aceito sem uma adequada problematização e repetido constantemente nos programas policiais. Complementar a essa ideia, o entrevistado mostrou uma preocupação com as políticas públicas educacionais que não chegam às regiões periféricas (cf. Una; Alves, 2017).

O nosso segundo entrevistado também trouxe em suas palavras propostas para sanar o problema.

> **A questão de roubos na Unilab e os demais locais onde se encontram os estudantes... eles normalmente são assaltados ou roubados pelo pessoal das favelas, que não são favelas enormes: São Benedito, São Francisco e as demais**. A pobreza aqui é muito alta; se formos para as favelas, veremos um índice de pessoas com poucas condições de vida muito elevado. A iniciativa de ajudar na diminuição desses índices

> não deve ser só da população, mas do Estado, [recebendo] apoio da universidade já que ela se instala aqui, [também] do policiamento, dos colégios para que apostem nas políticas públicas, para que esses jovens sejam inseridos nas sociedades. O prefeito tem que investir muito no empreendedorismo para mandar as crianças para o colégio e também criar cursos técnicos para os que não querem frequentar a universidade. [É preciso] uma sensibilidade [sic] para a cidade toda, principalmente onde tem mais carências da educação, para mostrar qual é a importância de uma formação (Entrevistado 2, entrevista realizada em dez 2017 por Suraya Una. Grifo Una; Alves, 2017).

No entanto, discordamos da localização do problema ou da fonte do problema tal qual é colocada pelo entrevistado. O local denominado "favela" nessa fala passa a ser estigmatizado em função de uma suposta relação do crime com a pobreza. E esse não é um discurso isolado, reverberado por mídias sensacionalistas. O entrevistado 3 também manifesta um discurso de localização dos infratores.

> Eu digo que é a falta de políticas públicas porque o crime está aumentando nas cidades. **Muitos de nós acreditam que a chegada da Unilab fez com que o índice de criminalidade aumentasse, porque antes eles ficavam nas zonas de favelas. Se matavam entre si por causa das drogas e hoje em dia roubam e matam por causa de celulares e computadores... agora as coisas são outras**. Se formos ver, eles perceberam a oportunidade de assaltarem os estudantes da Unilab. Esses jovens [os assaltantes] não são impotentes não, são jovens capazes, porque perceberam essa oportunidade com a chegada da Unilab e a oportunidade de assaltarem as pessoas... perceberam que ao roubarem conseguirão mais recursos. Então, por que o governo municipal não vai investir nesses jovens? Os jovens captam as oportunidades... O prefeito junto com o governo do estado podem aceitar investir na políticas públicas viradas à educação. (Entrevistado 3, entrevista realizada por Suraya Una em dez 2017. Grifo Una; Alves, 2017).

Essa entrevista relata uma mudança no campo de atuação dos indivíduos infratores. Para o entrevistado, a chegada da Unilab agrava um problema social já existente, mas que parecia não o incomodar. A maioria dos entrevistados afirma que a educação é o caminho para a transformação da sociedade. No entanto, há uma contradição nessas falas que não é percebida pelos entrevistados: a chegada de uma universidade, que atua na área de educação, ocasiona uma expansão da criminalidade.

Assim, a pesquisa foi procurando decompor as muitas camadas ao entrevistar também atores localizados em posições de autoridade conferida pela instituição, como o principal representante da Proinst (Pró-Reitor de Relações Institucionais) da Unilab. O entendimento de que a Unilab é considerada uma "espécie de oásis no meio de um bolsão de desigualdades" (Gomes, 2017) é também partilhado institucionalmente, fazendo com que se faça uma comparação desses episódios considerados semelhantes a assaltos em outras regiões do Brasil (Rio de Janeiro, por exemplo). A forte presença de facções criminosas atuando dentro e fora dos presídios, como o PCC, CV e FDN, passou a ser comum em todo o interior do Brasil, sendo que a Polícia Federal (segundo a Proinst) aponta o Ceará como terceiro estado com a maior organização criminal[13]. Assim, a partir desse relato, essa onda de assaltos faria parte de um problema muito maior. Ao circular pela cidade de Redenção e Acarape, as siglas de tais grupos já estão marcadas nos muros das áreas periféricas sinalizando a presença de tais organizações.

Para a Proinst, o caso mais preocupante de todos os episódios foi a tentativa de feminicídio. Sendo esse o órgão responsável pela comunicação institucional tanto interna como externa, o primeiro passo após uma ocorrência de violência foi procurar os envolvidos ou seus familiares e, em seguida, traçar uma linha de compreensão de tal situação[14]. Entende-se que muitas vezes, as situações são levadas a julgamentos por parte da comunidade acadêmica sem que se investigue a fundo até se esgotar um entendimento. "A Universidade não tem poder de justiça", relata o entrevistado (Gomes, 2017). Com a entrevista, ficou conhecido que uma comissão composta de docentes e discentes foi criada para avaliar casos de violência envolvendo estudantes violentos (como o caso já relatado do feminicídio) e decidir por uma medida punitiva.

Decidiu-se, no último dia de aulas, convidar para esta discussão uma

[13] Sobre as siglas, encontramos: "Primeiro Comando da Capital", "Comando Vermelho" e "Família do Norte". Também o GDE, "Guardiões do Estado", facção originada em Fortaleza e considerada a terceira maior facção do estado. Esses ataques aumentaram a sensação de insegurança no Estado, inclusive houve paralização das aulas no período noturno na Unilab nessa ocasião, conforme decisão de cada professor.

[14] A Proinst tem dentre suas funções a de manter um estreito vínculo com a sociedade externa (seja ela local, nacional ou internacional). Parte da agenda deste órgão estão reuniões com lideranças de Redenção e Acarape, como Prefeitos, pastores, padres, Major da Polícia Militar, dentre outros (Gomes, 2017).

aluna do curso de antropologia que realizou pesquisa sobre a Cooperação Internacional no Ensino Superior[15]. O papel e as limitações de uma instituição de ensino superior como a Unilab, com seu caráter de internacionalização e de interiorização, podem ser considerados a partir das especificidades que a proposta de criação da instituição definiu.

A Unilab nasceu em paralelo ao Programa de Estudantes Convênio de Graduação (PEC-G), um programa do governo brasileiro que atua desde 1965 na recepção de alunos de diversos países em uma proposta de Cooperação Internacional no Ensino Superior e de parceria com "países em desenvolvimento". Desde 2013, "o Programa passou a ser regido pelo Decreto Presidencial nº 7.948, que conferiu maior força jurídica ao regulamento do PEC-G. Atualmente, são 59 os países participantes do PEC-G, sendo 25 do continente africano, 25 do continente americano e 9 do asiático (Silva, 2017d)[16]. Com a criação da Unilab, o quantitativo de estudantes guineenses, por exemplo, que migraram para o Brasil pelo programa PEC-G diminuiu ao mesmo tempo em que a Unilab passou a ser o principal destino para essa formação graduada, nas mais diferentes áreas do conhecimento (Silva, 2017d). Pouco se aborda no cotidiano da instituição esta ligação, muito embora as bases e os pilares da criação da Unilab — em sua vertente de internacionalização — tenham vindo desta experiência de cooperação pregressa e muito antiga. Uma experiência de solidariedade internacional e de interesses da política externa brasileira que está presente na maior parte das universidades federais do país.

Uma universidade com esse caráter particular, de recepção de estudantes residentes em outras cidades e países — como é o caso do Maciço de Baturité e dos países africanos lusófonos e Timor-Leste —, possui uma gestão excepcional e orientada para questões que muitas vezes não são relevantes em outras instituições de ensino. Assim, casos de violência, nas suas mais variadas manifestações, são elementos que compõem um conjunto bem mais amplo de questões para essa universidade. Perguntamo-nos, assim, qual a importância da cooperação internacional para a comunidade do Maciço de Baturité? E, ao mesmo tempo, pensamos na responsabilidade de proteção dos estudantes internacionais. Como se constroem estas

[15] Silva, Domingas da. "Cooperação Internacional para a Educação Superior: trajetórias acadêmicas e inserção profissional de jovens da Guiné-Bissau no Brasil" Voluntária BICT/Funcap (2016/2017).

[16] Decreto nº 55.613 de 1965, modificado pelo Decreto nº 7.948 de 2013.

obrigações para os beneficiados pela cooperação entre países, a exemplo do que ocorre no Programa nacional, PEC-G?

Os variados atores desta pesquisa, seus modos de classificar o fenômeno e as contradições que transparecem nos seus discursos que aqui apresentamos nos remetem a um trecho do livro, já referido, de Norbert Elias sobre os desafios de estudar uma comunidade:

> Ao estudar uma comunidade, vemo-nos diante de uma grande variedade de problemas. A questão é saber se todos são igualmente centrais para compreendermos o que confere a um grupo de pessoas um caráter específico: o caráter de uma comunidade. É perfeitamente possível decompor os problemas de uma comunidade em várias categorias e examiná-los um a um. Podemos distinguir os aspectos econômicos, históricos, políticos, religiosos, administrativos e outros de uma comunidade, estudar cada um deles separadamente e, na conclusão, indicar da melhor maneira possível como eles se interligam. (Elias, 2000, p. 165 apud Una; Alves, 2017)

Mais complexa ainda fica a questão quando nos perguntamos sobre o grupo de "agentes especiais", como nos sugeriu Weber (1991) e complementou Foucault (2004), que, por terem o controle do território e de sua população, são responsáveis por impor regras, definir objetivos/prioridades e construir imaginários sobre os caminhos a serem trilhados pela coletividade.

Mas aprendemos nesta disciplina que o poder não está apenas em posições de autoridade cuja legitimidade foi construída por regulamentos jurídicos ou institucionais, mas pode figurar a partir de uma articulação que envolve a construção da memória e da diferença (étnica, racial, cultural) por minoritários que reivindicam a criação de uma nova política. Com Vianna (2012) encontramos, a partir do seu texto etnograficamente construído, a história de indivíduos (camponeses) que, ao se associarem a outras organizações e especialistas, conquistaram o direito à terra e a expulsão de uma empresa hidrelétrica que se instalava com seus recursos de poder baseados na lei, na política e no capital (Vianna, 2012 apud Beia, 2017).

Ilustra-se o mencionado episódio como o que aconteceu no ano de 2015, no qual houve uma tentativa do Governo Federal (Ministério da Educação — MEC) e da reitoria de suspender as bolsas de assistência estudantil.

> O corpo de estudantes se mobilizou contra esta ação, organizando lutas e ocupando a Reitoria da universidade. Em razão da mobilização dos estudantes, a Reitoria voltou atrás na decisão e optou pela permanência das bolsas. Para aqueles estudantes, a universidade foi um palco social de luta contra um projeto de sociedade que opta pelo corte de gastos públicos. Para os/as estudantes, esta luta não foi apenas contra o corte das bolsas, mas contra os símbolos, valores e ideologia que esta ação representava". (Lemos, 2017)

Assim, é possível também vislumbrarmos o "poder" "a partir de 'brechas' que se abrem para lutarmos. De uma forma mais clara, onde há poder, há resistências" (Silva, 2017b). É notório que as relações de poder podem ser reconfiguradas, por meio de lutas, de reivindicação de pautas mais próximas dos membros de uma comunidade.

À guisa de conclusão

A compreensão das múltiplas relações, significados dados a ações e fenômenos partilhados pelos que constituem uma "comunidade acadêmica" é tarefa bastante complexa, que se pudesse ser desenhada em uma folha de papel, requereria um conjunto de linhas, traços, circunferências e expressões diferentes para cada um dos que a propusesse a desenhar. No entanto, tomando como mote central a violência, foi-nos possível delinear algum contorno para essa comunidade e para os responsáveis por representá-la e gerir seus interesses.

A Unilab é um processo em construção que se organiza não apenas a partir de uma organização formal, mas também pelas relações que se constroem cotidianamente, por meio de variados contatos e situações, como analisamos na primeira parte deste texto. Sem analisar o problema a fundo, estas breves linhas de conclusão recuperam partes do que foi escrito ao longo do relatório: 1) apresentação dos indícios ligados à segurança pública nas cidades de Redenção e Acarape que envolveram a Unilab; 2) questões ligadas à especificidade de uma universidade de interiorização e internacionalização; 3) sugestão de diálogos possíveis e ausentes entre esferas da universidade e da sociedade que têm alguma possibilidade de exercer poder; 4) as condições para tensões, resistências e políticas orientadas a partir de demandas de grupos cujos interesses não foram atendidos.

Assim, não podemos ficar "perdidos no tiroteio", como sugeriu uma das entrevistadas (Silva, 2017a), mas ter às mãos algumas informações reunidas por discentes e docentes durante quatro semanas de aulas, para assim fazer surgir pontos de partida para uma reflexão sobre a violência e a função da nossa universidade (Unilab), na região, no país, no mundo.

Tomamos emprestada uma das falas coletadas na pesquisa, para apontar um possível resultado e desejo para o futuro:

> (...) que a comunidade sinta essa conexão e se liberte à existência de uma cumplicidade para com os membros do meio académico, ao invés de (como se vê atualmente) uma ameaça originária de estereótipos e diferenças sociais, onde o *status quo* determina os preconceitos. (Entrevista a docente realizada em dez 2017 por Silva, 2017a)

Chegamos aqui ao final. Este relatório procurou seguir um caminho na direção da citação acima, ou seja, o de uma aproximação, de uma conexão, de uma proposta de "cumplicidade" entre todos os envolvidos com a existência da Universidade em Redenção/Acarape, Ceará e Brasil. Entender o problema da violência (ou das violências) sem olhar para as várias camadas de uma realidade a ser conhecida e construída é patinar em um terreno fraco sem possibilidades de avanços e diálogo (Gomes, 2017). Com o que aqui vai narrado — de encontros de pesquisa, de partilhas em sala de aula, de angústias individuais e coletivas sentidas face às situações de vulnerabilidade — gostaríamos de ver avançarem encaminhamentos e articulações necessários para um bem viver acadêmico. Logo, esta escrita é também uma ação política.

Encaminhamentos

Este texto será entregue aos principais representantes formais da Unilab, bem como aos órgãos públicos das cidades de Redenção e Acarape. A todos os que colaboraram com esta pesquisa, os nossos agradecimentos sinceros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMONA, D. *Relato descritivo da aula 28/11/2017*, 2017.

BEIA, N. M. *Debate em torno do livro de Aurélio Vianna (2012)*, 2017.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ELIAS, N. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: *Escritos & ensaios; 1: Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006 [1972], p. 153-165.

FRANCISCO, A. A. *Comunidade e política formal*, 2017.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2004.

GOMES, C. F. *Pesquisa exploratória da gestão da Unilab*, 2017.

LEMOS, K. *Território e Poder*, 2017.

SILVA, A. C. S. *Violência nos Campi da Unilab — Redenção/Acarape*, 2017.

SILVA, A. G. D. da. *Um olhar sociológico sobre o conceito de comunidade acadêmica*, 2017.

SILVA, M. L. da. *Relatório sobre e-mails de docentes do IHL sobre episódios de violência*, 2017.

SILVA, D. da. *Breve histórico da Cooperação entre Brasil e os países africanos lusófonos na área do Ensino Superior*, 2017.

TÉ, A. A. *Eventos de violência em Redenção e Acarape*, 2017.

TÉ, D. *Vínculos formais e informais da Unilab*, 2017.

UCHOA, A. C. V. de F. *Relatório Final — Assalto ao ônibus de Baturité*, 2017.

UNA, S. C. & ALVES, G. dos S. *Entrevista com o delegado da polícia, com a prefeitura e com pessoas de Acarape*, 2017.

JORNAL DO POVO, https://www.opovo.com.br/noticias/ceara/redencao/2017/05/assaltos-e-audios-atribuidos-a-faccoes-criminosas-assustam-moradores-d.html, acessado em 19/12/2017.

SITE DA UNILAB, http://www.unilab.edu.br/noticias/2017/12/18/divulgada--nota-sobre-caso-de-estudante-que-sofreu-acidente-ao-fugir-de-assalto/ acessado em 22/12/2017

VIANNA, A. *Prisão em Lajeado Pepino: uma ação social contra a barragem de Machadinho*. Rio de Janeiro: Casa 8, 2012.

WEBER, M. Comunidades Políticas. *Economia e Sociedade*. Brasília, Ed. UnB. 1991, p. 155-186.

ANEXO 1 | CRONOLOGIA DOS CASOS DE VIOLÊNCIA

DATA	ACONTECIMENTOS
ABRIL E MAIO 2017	Rumores em Redenção — CE sobre possíveis ameaças que as facções de crimes organizados dirigiram à Unilab (utilização do transporte intercampi para práticas de violência, como assaltos aos estudantes nos ônibus e nos campi).
22/05/2017	Assalto aos Correios de Acarape — CE.
10/07/2017	Assalto ao Banco do Brasil que culminou com uma explosão na agência, atingindo a edificação da Prefeitura ao lado. Essa agência do banco foi fechada desde então, e os estudantes passaram a utilizar as agências do BB em Barreiras, Aracoiaba e Guaiúba para transações financeiras. O assalto ao banco ocorreu um dia após a saída dos Auxílios Estudantis do Paes (Programa de Assistência Estudantil da Unilab). Os serviços da Prefeitura que estavam localizados naquele local vizinho ao banco foram transferidos para outro local. O deslocamento dos estudantes para outras cidades para retirar dinheiro do banco aumentou a exposição a assaltos.
21/10/2017	Tentativa de feminicídio dentro da Unilab, Campus dos Palmares. Durante as aulas noturnas, no período do intervalo, um aluno brasileiro matriculado no curso de Letras entrou na sala de aula e atirou em uma aluna brasileira também do curso de Letras, sua ex-namorada. O episódio considerado genericamente "crime passional" foi logo tratado como uma tentativa de feminicídio, considerando-se uma ação de violência contra a mulher ligada ao modo como as relações de gênero se constroem em nossa sociedade (local e nacional).
12/11/2017	Agressão física de aluno da Sociologia em uma parada de ônibus em Redenção. Depois de encontros pós-aulas noturnas em Abolição (centro residencial e comercial de Redenção), um estudante guineense ao voltar a pé para casa foi atingido por um foguete lançado por um moto-taxista. Ele ficou gravemente ferido nos pés, levado para o hospital pelos amigos e rapidamente encaminhado para o Instituto José Frota (IJF) em Fortaleza já que não havia médicos no hospital de Redenção e o estudante perdia muito sangue. O atendimento no IJF foi rápido, de primeiros socorros, e o paciente foi devolvido para Redenção. Até o momento, não voltou a frequentar as aulas por estar sem condições de locomoção.

DATA	ACONTECIMENTOS
21/11/2017	• Assalto ao ônibus de Baturité (da Prefeitura) que faz o transporte de estudantes daquela cidade para as aulas noturnas na Unilab. O assalto ocorreu quando o ônibus estacionou na frente do Campus dos Palmares, quando os passageiros passaram por um momento de terror frente às armas de fogo utilizadas pelos assaltantes. O episódio foi chamado de "arrastão" pelo motorista. • Explosão de bomba em um dos banheiros do Campus dos Palmares. Uma bomba foi lançada causando muito barulho e pânico entre os alunos, havendo interrupção das aulas. • Assalto à casa de um estudante guineense em Acarape. O assalto aconteceu em uma porta da casa, e o estudante percebeu que a arma utilizada era falsa e a tomou do assaltante e o recriminou. O assaltante desesperado fugiu mas ameaçou que voltaria para matá-lo. O estudante assaltado fez a denúncia no grupo de estudantes guineenses do WhatsApp, pedindo ajuda aos colegas. A polícia foi chamada em seguida e esteve no local.
23/11/2017	Violação e vandalismo do carro da professora Caroline Leal durante o I Jornada Interdisciplinar dos Povos Indígenas ocorrida no Campus da Liberdade. O carro estacionado na frente da portaria lateral do campus teve o limpador de vidro traseiro quebrado, a placa dianteira amassada e grandes riscos nas duas laterais.
30/11/2017	Assalto aos Correios de Acarape testemunhado por estudantes da Unilab. Assalto a carro de docente da Unilab em Baturité, após as aulas noturnas. O carro foi abordado por assaltantes enquanto passava por um quebra-mola; a professora e 3 estudantes que a acompanhavam tiveram seus pertences levados.
DEZEMBRO 2017	Assalto a apartamentos de docentes no edifício localizado em frente à agência do Banco do Brasil em Redenção.
14/12/2017	Agressão a estudante no Complexo de Abolição após desentendimento relativo à prestação de serviço em restaurante.
16/12/2017	Assalto aos apartamentos de estudantes no Complexo Abolição, em Redenção, às 21h. O assalto resultou em um grave acidente a uma estudante são-tomense que, ao fugir de homens armados que invadiram o seu apartamento, pulou do segundo andar (cuja altura equivale a 3 andares) e teve fraturas em ambos os calcanhares e na coluna. Os responsáveis pela emergência médica falharam ao levar a estudante para o hospital de Aracoiaba que pouco pôde fazer na gravidade da situação. A estudante passou mais de 10 horas em viatura do Samu (Serviço de Atendimento Móvel de Urgência) até ser levada para o hospital especializado em traumatologia, Instituto José Frota, em Fortaleza.

"Guinendade": nação e identidade na Guiné-Bissau[1]

DINGANA PAULO FAIA AMONA

Introdução

Este trabalho tem por intuito apresentar uma proposta de investigação sobre como são criados os imaginários em torno de uma identidade única guineense, a chamada "guinendade", em diferentes contextos de sua expressão. Assim, aproveitamos para destacar que a presente pesquisa possui dois aspectos importantes. Primeiro pretendemos trabalhar com a categoria "guinendade" na forma como ela é construída dentro do campo intelectual e na segunda vertente entender de que maneira as pessoas se conectam aos valores nacionais a partir da música produzida por grupos artísticos. Tendo por base a pesquisa bibliográfica e etnográfica, esta proposta visa trabalhar os conceitos teóricos, métodos práticos de interação entre pesquisador e seus interlocutores e os dados empíricos, com intuito de identificar diferentes percepções sobre a categoria identitária de um Estado nacional contemporâneo.

Entretanto, convenhamos fazer uma breve contextualização histórica e geográfica do território ao qual esta proposta de pesquisa se refere. A Guiné-Bissau é um pequeno país com 36.125 km², situado na costa ocidental do continente africano, entre o território do Senegal (que lhe serve de fronteira ao norte), a República da Guiné-Conacri (delimitando leste e sul) e o Oceano Atlântico (a oeste). A sua independência é bastante recente devido a séculos da ocupação portuguesa. Segundo Djaló (2009,

[1] Esta proposta de pesquisa foi aprovada para a seleção de Mestrado no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (PPGA UFC/Unilab) e será utilizada como diretriz para a manufatura de uma dissertação de mestrado a ser defendida em 2020. O texto está sendo apresentado de forma integral para efeito de publicação nesta coletânea.

p. 11), o país ainda sofre as consequências de uma dominação colonial prolongada por cinco séculos. Tornou-se independente de Portugal, antiga potência colonizadora, em 24 de setembro de 1974, depois de onze anos de uma luta armada dura pela sua libertação, que terminaria com o reconhecimento da sua soberania pela antiga metrópole portuguesa em um contexto de descolonização. Não obstante, Jaló (2014, p. 87) considera que a exiguidade territorial da Guiné-Bissau é diminuta em termos populacionais, ao fato deste território possuir uma notável diversidade cultural e étnica, com cerca de trinta etnias, cada um com a sua língua e matrizes culturais próprias, distribuídos em oito regiões do país. Considerando isso, Djaló (2009, p. 52) ressalta que a população da Guiné-Bissau está hoje estimada em pouco mais de 1,6 milhões de habitantes. Trata-se, então, de um Estado nacional formado por uma variedade de etnias, percebido por intelectuais e pela população como a sua característica mais marcante.

Em suma, diríamos que a Guiné-Bissau é uma nação composta tanto por guineenses pertencentes às diferentes etnias como por crioulos de descendência cabo-verdiana e por filhos de imigrantes de outras nacionalidades que nasceram na Guiné-Bissau. Portanto, essa mistura resultou em muita diversidade dentro do país, que o Estado-Nação, construído depois da independência, não conseguiu equacionar, conforme se percebe pelas discussões recorrentes em debates na mídia e nos espaços intelectuais e políticos.

Entende-se que a independência da Guiné-Bissau veio a contribuir para a criação de uma identidade única entre os grupos, em um processo lento e secular de aglutinação (Mendes, 2014, p. 44). Observa-se hoje, sobretudo entre as camadas mais jovens, que a formação de uma identidade nacional guineense "tende a sobrepor-se à da própria etnia e isso seria a partir da categoria 'guinendade' que é tida como marca da identidade única entre os guineenses", conforme sugeriu Teixeira (2013, p. 2).

A partir das considerações acima, a presente proposta de pesquisa pretende buscar a compreensão para esse tema polêmico, ou seja, o da identidade nacional comumente chamada de "guinendade". A ideia de "guinendade" pode ser vaga e extensa, filosófica e politizada, e ainda "com extrema exiguidade de fontes escritas sistematizadas" (Vera Cruz, 2017 p. 2). Por outro lado, o termo pode estar ligado à formação de uma ideologia nacional guineense, conformando valores e crenças que unificam um povo

(Teixeira, 2013, p. 3). Assim, percebe-se que existem tanto no campo social como no político e intelectual uma ambiguidade e polissemia em torno dessa categoria. Em vista disso, esta proposta de pesquisa procurará localizar esses muitos significados em torno dessa identidade nacional, construindo, em especial, um diálogo teórico-metodológico com intelectuais guineenses e a antropologia brasileira, como veremos a seguir.

Objetivos

OBJETIVO GERAL

O presente estudo procura compreender o sentido da "guinendade" em diferentes contextos de sua expressão (intelectuais e artísticos). Por tratar-se de uma categoria amplamente utilizada na Guiné-Bissau, procurar-se-á localizar seus significados e contextos de significação.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Localizar, a partir da reflexão antropológica sobre discursos e práticas, o que seria a "guinendade" e as suas contribuições para o imaginário de uma identidade nacional.
- Compreender as contradições e limitações que essa categoria carrega consigo na determinação de uma identidade única para a Guiné-Bissau.
- Analisar a configuração social/cultural da Guiné-Bissau a partir da categoria "guinendade".

Justificativa

A escolha desse tema para realização de uma pesquisa mais aprofundada sobre a identidade nacional guineense, a chamada "guinendade", parte, por um lado, do vazio do debate a nível nacional sobre como esta categoria está sendo apresentada, como surgiu e como é tomada como algo "dado". Não existem trabalhos que discutam profundamente este

termo, e, por essa razão, a ênfase colocada aqui no "vazio" de debate. Por outro lado, a pesquisa deve-se, fundamentalmente, à existência de uma heterogeneidade guineense que passa a ser enquadrada em uma categoria única supostamente integradora de todas as diferenças culturais, sociais e religiosas que constituem o povo da Guiné-Bissau. Provisoriamente, entendemos ser esse um país africano, lusófono e que, desde que se tornou independente, vive momentos difíceis na sua transição política. Por vezes, as diferenças culturais do seu povo são tidas como fatores primordiais de desintegração e de conflito político e militar que ainda assombra esse país da África Ocidental. Assim, surge em mim a curiosidade e a necessidade de entender em que moldes a categoria "guinendade" se constitui. Pergunta-se: trata-se de uma categoria fundamental ou é apenas uma fabricação ilusória e supérflua para o imaginário social guineense? Espera-se que os resultados desta pesquisa possam interessar a opinião pública que se ocupa desse assunto bem como qualificar as instituições de pesquisa nacional e o quadro de profissionais que trabalham com a temática.

Problemática

Tomando como pergunta central o que seria a "guinendade", procuro localizar algumas discussões que apresentem interpretações iniciais sobre a identidade nacional na Guiné-Bissau. Vale ressaltar que essa proposta de pesquisa se concentra em duas vertentes importantes a se considerar: 1) amarrar as compreensões sobre a categoria "guinendade" em torno do campo intelectual e 2) procurar o entendimento das formas com que as pessoas se conectam aos valores nacionais.

De modo geral, a "guinendade" é tida como "o 'conjunto de valores guineenses' enquanto suporte do 'Sujeito Coletivo', cujas identidades coletivas existentes são oriundas das populações constituintes guineenses" (Vera Cruz, 2017, p. 3), o que reforça a ideia do sentimento nacional. Esse "se sentir guineense" é algo inimaginável, que ninguém sabe explicar detalhadamente e em que os significados atribuídos pelas pessoas remetem aos sentimentos e paixões imortais. De acordo com Teixeira (2013, p. 1), a Guiné não pode existir sem os guineenses e nem os guineenses sem a Guiné. Mas a sua "justeza" só se consubstancia na visão inconteste de

que, como só há uma Guiné, também só pode haver um único "povo da Guiné", independentemente das suas tribos, raças ou misturas étnicas.

Além disso, temos a percepção de Jalo (2014) de que a unificação da identidade guineense foi construída ao longo do século XX, em especial pela luta de independência e do patriotismo criado nesse contexto. Assim, a luta de libertação trouxe a possibilidade de se criar uma identidade nacional na Guiné-Bissau para este autor.

Sendo um dos ícones da luta pela independência, voltamos no tempo para localizar como Amílcar Cabral, em 1969, pensava a questão da unificação de um povo. Segundo este autor, as diferenças que ele nomeava como "tribalismos" foram destruídas pelo colonialismo, o que levou a uma dificuldade de se construir laços que unificassem as pessoas em prol de um objetivo comum, quais sejam, os de expulsar o colonizador (Cabral, 1974, p. 70). Para ele, também foram os anos de luta que forjaram essa nação africana, fazendo "nascer um homem novo e uma mulher nova, seres humanos conscientes dos seus direitos e dos seus deveres no solo da nossa pátria africana" (Cabral, 1974, p. 150-151). Em busca e em luta por uma consciência nova que ultrapassasse o colonialismo, Amílcar Cabral foi um dos principais intelectuais a traduzir esse caráter nacional que mais tarde encontramos em outros autores. Aqui, refiro-me ao "caráter nacional" a partir de Renan (1997, p. 46), que afirma ser esse um elemento fundamental, algo primordial, que marca as diferenças entre as nações e as define.

A proposta do caráter nacional e o senso de pertencer ao território hoje conhecido como Guiné-Bissau, defendida por Cabral ainda no período da luta pela independência, levou à definição no período pós-independência de uma identidade nacional na Guiné-Bissau que abarca todas as outras identidades singulares. Não se sabe com precisão a data e o responsável pelo uso da "guinendade" pela primeira vez, mas o que é certo é que isso foi o produto do pós-independência.

Segundo Cruz, a "guinendade" está ligada ao conceito de "identidade nacional e à vivência sociocultural do 'Homem' guineense ou à língua crioula, que Cónego Marcelino Marques de Barros chamava, ainda no século XIX, de 'o guineense'" (Vera Cruz, 2017, p. 1). Monteiro (2013, p. 66) aponta que a "guinendade" possui uma função unificadora e o seu significado nutre o simbolismo de pertença coletiva reforçada através

de laços harmônicos, o que torna quase inexistentes os conflitos étnicos.

Percebe-se que as definições acima sobre a categoria "guinendade" estão intrinsecamente ligadas à forma e ao jeito de se pertencer à Guiné-Bissau, enraizadas a partir dos ensinamentos das práticas sociais de diferentes grupos sociais guineenses. Isso também e de certa maneira liga-se a elementos históricos baseados nas práticas tradicionais e na língua.

Revisão da Literatura

Como vimos em Anderson (1989, p. 11), os cientistas sociais trataram de definir a nação cada um à sua maneira. Essa diversidade de reflexões, provavelmente, tem a ver não só com diferentes contextos históricos e culturais dos quais esses autores são oriundos, como também de distintas linhas teóricas às quais estão afiliados. Importa salientar que a maioria dos autores que se debruçaram sobre o conceito de nação é unânime em afirmar que a ideia de nação foi criação da modernidade e nasceu no Ocidente.

Sendo assim, apresentamos as formulações de alguns autores que podem ajudar na análise da realidade nacional da Guiné-Bissau, nos termos que se pretende nesta pesquisa.

Max Weber, um dos pensadores clássicos da Sociologia, formulou que a nação é "um sentimento específico de solidariedade que certos grupos de homens têm frente a outros" (Weber, 1963, p. 202). Ernest Renan (1997), que ainda no século XIX definiu a nação como um importante legado de lembranças, afirmava que três coisas constituem o princípio espiritual da unidade de uma nação: "[...] a posse em comum de um rico legado de memórias, o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar, de uma forma indivisível, a herança do que se recebeu" (Renan, 1997, p. 19). Além disso, o autor mostra que a condição essencial para se pertencer a uma nação é o culto aos ancestrais, heróis, grandes homens e a vontade comum de fazer grandes coisas (Renan, 1997, p. 39). Para Renan, território e língua eram elementos fundantes de uma nação. Inspiramo-nos também em Otto Bauer (2000) para acrescentar que a nação pode ser uma comunhão de destino, que implicaria em uma experiência comum projetada para o futuro e uma interação mútua entre os membros. Para o autor, a questão principal que caracteriza a nação como comunidade de destino

é a herança natural, ou seja, a descendência e a transmissão dos valores culturais através da língua vista como um instrumento da comunidade humana. Para este autor, independentemente de a nação não ser produto da mera semelhança de destino, pode ser definida como uma comunhão de caráter que brota uma comunhão de destino (Bauer, 2000, p. 57-58).

Por outro lado, Ernest Gellner, discordando da ideia de que o território e a língua são fatores determinantes à constituição da nação, deu importância fundamental ao sentimento que membros de uma dada região, falantes da mesma língua, têm de partilhar uma mesma cultura, reconhecendo mutuamente seus direitos e deveres perante o poder central.

Também baseado no sentimento que é criado em torno de uma nação, Anderson mostra que — mesmo não sendo estruturantes — o território soberano, as fronteiras geográficas e simbólicas, a língua, a religião, a identidade cultural, entre outras designações possíveis, são constituintes de identidades da nação. Assim, para ele, a nação não é algo concreto, mas uma "comunidade politicamente imaginada" (Anderson, 1989, p. 14). Para o autor, a nação é imaginada porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria dos seus compatriotas, nem os encontrarão, ou sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão.

No caso concreto da Guiné-Bissau é bem patente que a nação ganha outros significados como a luta pela libertação e a cultura — independentemente dos elementos como a língua, território, relações entre grupos existentes, sentimentos de pertença, a ligação com os ancestrais, legado de lembranças e o espírito da solidariedade, como as definições acima nos demonstram.

Vemos alguns aspectos do que seria essa identidade nacional, para o caso da Guiné-Bissau, aparecendo no discurso de Amílcar Cabral (citado por Monteiro), onde essa unidade foi resultado da reação de um grupo de homens e mulheres que, face às imposições coloniais, decidiram enfrentá-las com intuito de se livrar de todas as formas de dominação e conquistar a independência e soberania nacional (Cabral apud Monteiro, 2013, p. 33).

Outrossim, a concepção de nação em Cabral citada por Monteiro está associada à questão da libertação, do nascimento do "homem novo", de uma nova cultura nacional, uma consciência de pertencer a uma comunidade ligada a um território para a sua afirmação na luta de libertação.

Percebe-se que, para Cabral, é através da luta que a nação é forjada, e esta, segundo o autor, se baseia na autodeterminação dos povos que cada vez mais precisam ganhar consciência de si mesmos.

Seguindo a mesma abordagem teórica da nação como estratégia do enfrentamento, destacamos o nacionalista martiniquense Frantz Fanon, para quem a nação nasce da ação organizada do povo, que encarna as aspirações reais do povo, e essa nação influi fundamentalmente na cultura. Ainda para Frantz Fanon (2005, p. 279), "a cultura é a primeira expressão de uma nação, de suas preferências, de seus interditos, de seus modelos". Fanon adverte que a nação não é apenas condição da cultura, da sua efervescência e da sua renovação contínua, ela é também uma exigência e o primeiro combate pela existência nacional, que desbloqueia a cultura de sua subordinação colonial e abre-lhe as portas da criação (Fanon, 2005, p. 280).

A centralização da concepção da nação por Cabral e Fanon através da via da cultura deve-se ao fato da administração colonial moldada na política de assimilação cultural europeia ter tentado eliminar todas as possibilidades de existência autônoma de um povo, dadas pela língua, posse do território, identidade única e uma ligação com o seu passado. Assim, a alienação colonial propunha a recusa das tradições culturais e das subjetividades identitárias.

Não é inútil observar que, pelo que se tem percebido, quase todas as definições sobre a nação e a sua formação lidam com a ideia do senso de pertencimento. No caso específico das duas últimas definições de Fanon e Cabral, a característica étnica ganha relevo, já que se trata da especificidade da organização social dos territórios que foram colonizados. Assim, esse fato nos condiciona a levar a nossa reflexão a uma outra percepção, que é o sentido do étnico nesse cenário da formação do Estado e da construção das identidades nacionais.

Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 11) afirmam que, numa perspectiva estática, a etnicidade é definida como um conjunto imutável de traços culturais, tais como crenças, símbolos, ritos ou língua, transmitidos de geração em geração no grupo.

Por outro lado, Fredrik Barth considera que "os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais" (Barth, 2005, p. 16). Também este autor define os grupos étnicos "como aqueles

que compartilham valores culturais fundamentais, formados por membros que se identificam e são identificados por outros como tal" (Barth, 2005, p. 16). O autor reforça a ideia de que o que define um grupo é a fronteira étnica e não a matéria ou conteúdo cultural que possamos encontrar.

As afirmações acima, sobre as fronteiras que definem um grupo, também estão presentes no contexto guineense, não só pelo fato de existirem diferentes grupos nesse país, mas também por ser nesse espaço territorial que as identidades são demarcadas de diversas maneiras em função da estrutura social, que não só compreende o guineense pertencente a diferentes grupos sociais mas também os filhos de imigrantes de outras nacionalidades (Mone, 2014, p. 88).

A partir dessas considerações, é possível sugerir provisoriamente que a nação é um projeto da modernidade e a identidade que ela constrói é assegurada pelo Estado, que ajuda a pensar o problema da unidade e o da construção de uma identidade nacional, submetendo os grupos étnicos ao seu poder. Como afirma Cuche (2002, p. 188), o Estado torna-se o gerente da identidade para a qual ele instaura regulamentos e controles. Assim, a definição das identidades nacionais nos Estados modernos pode ser percebida como uma forma de exclusão nos termos de que "a ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais" (Cuche, 2002, p. 188). A lógica radical dessa ideologia é a da "purificação étnica". Isso também está presente na Guiné-Bissau e algumas escritas ajudam a pensar desse modo na medida em que tomam a "guinendade" como a identidade nacional que representa todas as outras identidades plurais existentes nesse país.

Em decorrência disso, neste projeto buscamos uma compreensão que ultrapasse a definição da identidade nacional única pelos Estados Modernos, ao incorporar na análise os modos de produção de símbolos e meios jurídicos que identificam a nação. Como ressalta Eric Wolf, "as formas simbólicas da formação da nação foram bem semelhantes: bandeiras, emblemas, feriados, monumentos, canções, teatro; a construção de uma estética nacional; a exaltação de uma língua padrão" (Wolf, 2004, p. 145). A conexão com todos esses signos cria uma identidade e o recurso a essa identidade teve, no passado, como tem ainda hoje, o poder de mobilizar as pessoas. Podemos entender, de partida, que é assim que nasce o nacionalismo, que segundo Roesler (2008, p. 25) "é um fenômeno político da era moderna".

Assim, abrem-se outras possibilidades teóricas de investigação da "guinendade" a partir dos símbolos e do modo como narrativas, símbolos e gestos podem ser utilizados nessa construção de unidade, em confronto com outras propostas — sejam elas étnicas ou de identificação de coletivos de outra natureza. Podemos voltar a Anderson (2008, p. 98) e lembrar que este autor entende o nacionalismo "relacionado ao declínio dos sistemas tradicionais de governabilidade, monarquia ou administração colonial na África, Ásia e América e à construção de uma nacionalidade baseada na identificação da pertença étnica, racial ou cultural". Também Gellner ressalta que "o nacionalismo é uma teoria da legitimidade política que exige que as fronteiras não atravessem as fronteiras políticas e, especialmente, que as fronteiras étnicas dentro de um mesmo Estado não separem os detentores de poder do resto da população" (Gellner, 1993, p. 17).

Considerando isso, estes autores acima apresentados nos permitem localizar o nosso objeto de estudo, a "guinendade", não como algo dado, mas perceptível em contextos diferenciados e a partir de modos de narrar e simbolizar a Guiné-Bissau.

Metodologia

Entendemos que qualquer investigação científica exige um levantamento de dados minimamente consistentes. Sendo um trabalho antropológico, faremos uma distinção metodológica baseada em pesquisa etnográfica e bibliográfica como modo de responder as questões levantadas anteriormente. A escolha de etnografia se baseia no fato de que esta nos remete ao entendimento da vida social por meio de uma observação participante, de modo a compreender o mundo a partir do ponto de vista daqueles que planejamos estudar (Malinowski, 1976). Assim, destaca-se que um dos procedimentos metodológicos a se utilizar será a pesquisa do campo.

Em um primeiro momento, buscaremos uma compreensão da categoria "guinendade" no campo intelectual, com um levantamento de dados e materiais produzidos em diferentes níveis e domínios acadêmicos que servirão de base para a nossa análise. A partir desses textos, teremos como intuito chegar a uma compreensão de como a categoria "guinendade" é narrada e imaginada por esse grupo específico. Assim, o nosso campo

de análise e de levantamento de dados acontecerá em alguns centros de pesquisa e estudos na cidade de Bissau e outras localidades do interior da Guiné-Bissau. Procuraremos também realizar entrevistas com intelectuais que trabalham com a análise social e identitária da Guiné-Bissau.

Já no segundo momento, a pesquisa do campo se realizará no diálogo e interação com algumas bandas musicais mais antigas (Super Momo Djombo e Kobiana Djaz) que, ao longo dos anos de 1980 e 1990, procuravam fazer músicas tratando da unidade nacional e do "espírito de valentia" de ex-combatentes da luta de libertação nacional. Assim, com essa aproximação, teremos como intuito entender a maneira pela qual grupos e pessoas se conectam aos valores nacionais.

Também será realizada pesquisa bibliográfica de autores da antropologia social que permitam compreender as categorias identidade, nação, nacionalidade e nacionalismo. Utilizar-se-ão também documentos arquivados pelo Estado que abordam o tema desta pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

_____. *Nação e consciência nacional.* São Paulo: Átila, 1989.

BAUER, O. A Nação. In: BALAKRISHNAN, G. (org.). *Um mapa da questão nacional.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 45-84.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (org). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-227.

_____. *O guru iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

CABRAL, A. *Guiné-Bissau: Nação africana forjada na luta.* Lisboa: Nova Aurora, 1974.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.

VERA CRUZ, A. *Guinendade*. Disponível em: http://conosaba.blogspot.com.br/2017/01/opiniao-guinendade-vera-cruz.html. Acesso em: 13/8/2017.

DJALÓ, M. *A interferência do Banco Mundial na Guiné-Bissau: A dimensão da educação básica — 1980-2005.* Dissertação (Mestrado) — PPGSP, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

FANON, F. *Os condenados da terra.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GELLNER, E. *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gravida, 1993.

GUIBERNAU, M. *Nacionalismo: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de janeiro: Zahar, 1997.

JALÓ, M. *Relações sul-sul: a cooperação Brasil — Guiné-Bissau na educação superior no período de 1990 — 2011.* Tese (Doutorado) — PPGSP, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental.* São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978 [1922].

MENDES, P. *Entre os "saberes locais" e o "saber universal": a modernização das comunidades manjaco e a mandjização do estado na Guiné-Bissau.* Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Pós-Colonialismos e Cidadania Global, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.

MONTEIRO, A. O. C. *Guiné-Bissau: Da luta armada à construção do Estado-Nacional e diversidade Étnica (1959-1994)*. Tese (Doutorado) — PPGCS, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

NAMONE, D. *A Luta pela Independência na Guiné-Bissau e os Caminhos do Projeto Educativo do PAIGC: etnicidades como problema na construção de uma identidade nacional.* Dissertação (Mestrado) — PPGCS, Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara, 2014.

POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RENAN, E. O que é a Nação In: ROUANET, Maria Helena (org.). *Cadernos da Pós/ Letras — Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro-Uerj, 1997. p. 12-43.

ROESLER, C. E. N. *Nacionalismo, Tradição e Modernidade*. 2008. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo.

TEIXEIRA, F. J. P. *Guinendade como ideologia Nacional.* http://www.gbissau.com/tag/opiniao-a-guinendade-como-ideologia-nacional/, 2013.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia.* Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

WOLF, E. *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília/Campinas/ São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, Editora Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

O Brasil como estratégia ascensional: convênios, interesses e trajetórias de estudantes cabo-verdianos e angolanos na universidade brasileira

ANDRESSA MARIA GOMES DE OLIVEIRA DUARTE
MÁXIMO AUGUSTO CAMPOS MASSON

Introdução

Elevou-se desde a década passada a presença de estudantes africanos em instituições universitárias brasileiras, em especial, lusófonos. Essa maior presença indica a ocorrência de situação distinta daquela dos anos subsequentes à independência das antigas "províncias ultramarinas" portuguesas. Então, os principais destinos de jovens lusófonos africanos eram países europeus e a antiga URSS.

Embora a vinda de estudantes africanos ao Brasil não ocorra só nos últimos quinze anos, a presença destes nunca foi tão ampla e contínua. Ao contrário, anteriormente se caracterizava por intermitência expressiva. Essa inversão nos levou a procurar compreender os motivos pela escolha do Brasil como local de formação, ao invés de Europa Ocidental ou América do Norte. Por consequência, nos interessamos em analisar suas trajetórias no Brasil, particularmente no Rio de Janeiro[1], e suas perspectivas de futuro.

Considerando que esses estudantes nasceram em países onde o português é idioma oficial, atentamos para as possibilidades da língua comum ser motivo importante para a escolha do Brasil. Queríamos verificar se

[1] Afora a histórica presença de uma população descendente de escravos negros africanos, no final do século XX o número de negros cresceu no Rio de Janeiro também por um aumento da quantidade de migrantes africanos, especialmente angolanos, na cidade.

o domínio de uma "língua comum" eliminaria problemas de adaptação decorrentes da "barreira da língua" e favoreceria a aproximação com os "nativos", especificamente, com estudantes, professores e funcionários no ambiente universitário.

Nessa perspectiva, procuramos observar experiências de "integração" desses estudantes à sociedade brasileira, possíveis efeitos dessas experiências em seus desempenhos acadêmicos e as percepções que passaram a ter sobre si mesmos e sobre o Brasil a partir da particular condição de "imigrantes"[2] africanos lusófonos.

Assim sendo, e inspirados em trabalhos anteriores sobre trajetórias e expectativas de estudantes universitários[3], empreendemos pesquisa sobre estudantes cabo-verdianos e angolanos matriculados em cursos de graduação de instituições públicas[4] do Rio de Janeiro[5], por meio do Programa de Estudantes Convênio de Graduação (PEC-G).

A decisão de concentrar nosso estudo em graduandos desses dois países se deveu ao fato deles constituírem a maioria dos estudantes lusófonos no Brasil durante a realização da pesquisa (2015 e 2016).

Ao mesmo tempo que desejávamos apreender as visões dos estudantes sobre a experiência de "estudar no Brasil", também procuramos verificar como eram percebidos por aqueles que os recebiam nas instituições universitárias brasileiras: coordenadores de curso, professores e, em especial, funcionários de setores responsáveis por convênios internacionais e acolhimento de estrangeiros.

Embora nosso objeto se circunscrevesse a estudantes recentemente ingressos, consideramos ser importante verificar como foram instituídos programas de intercâmbio educacional (e cultural) entre Brasil e países

---

[2] Embora não sejam oficialmente imigrantes e sim residentes temporários no Brasil, para boa parte da população local eles não se enquadram nos estereótipos do "estudante estrangeiro".

[3] Veja-se: Duarte, Tavares, Miranda, Sá e Reis (2013) e Masson, Duarte, Tavares e Saraiva (2016).

[4] Não encontramos registros específicos de estudantes lusófonos matriculados em instituições privadas, inclusive confessionais, embora o programa ofereça desde os anos 1970 vagas nessas instituições de acordo com o site do Ministério das Relações Exteriores sobre o PEC-G, em informações sobre "O Programa Ano a Ano" (Brasil, S/D). Disponível em: http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/historico/cronologia.php.

[5] Eleva-se o número de estudos sobre estudantes africanos lusófonos no Brasil. Nesse sentido, veja-se: Amaral (2013), Costa (2009), Desidério (2006), Duque (2012), Fonseca (2009), Hirsch (2009), Leal (2018), Nunes, (2013), Nosolini (2004), Subuhana (2005), Tcham (2013).

africanos, visto que a presença de estudantes africanos no país quase sempre resultou de ações intergovernamentais.

Nessa perspectiva, analisamos, mesmo que de forma sumária, iniciativas de intercâmbio do Brasil com estados africanos desde o chamado "período de descolonização" (décadas de cinquenta e sessenta do século XX) até meados da atual década, considerando-as resultados diretos de ações diplomáticas brasileiras no contexto africano. Em particular, enfocamos o PEC-G dada sua longevidade e sucesso na promoção da vinda de estudantes estrangeiros ao Brasil. Analisamos aspectos de seu funcionamento atual[6] — o programa foi reformulado nos governos Lula e, em especial, no de Dilma Rousseff — como critérios de participação e projetos de apoio aos estudantes conveniados.

A política externa brasileira e os países africanos

É importante salientar que as relações com estados africanos seguem as características da política externa brasileira para os países que ocupam posições periféricas no sistema internacional como, principalmente, ausência de regularidade e intensidade no âmbito das relações diplomáticas.

Conforme peculiaridades conjunturais dos governos, alguns países africanos foram objeto de maior atenção e outros colocados em segundo plano, expressando o ziguezaguear da política externa brasileira. As relações com os lusófonos não constituíram exceção.

No "período de descolonização", os governos de Quadros e Goulart empreenderam a denominada "política externa independente" (PEI)[7].

Embora não rompendo com aspectos das relações tradicionalmente estabelecidas com os Estados Unidos e demais países desenvolvidos ocidentais (Bandeira, 2010), se buscou maior aproximação com países latino-americanos, asiáticos e africanos — estes últimos, em sua quase totalidade, recém-independentes — além de serem estabelecidas relações comerciais

[6] Início da segunda metade da década de 2010.

[7] A Política Externa Independente consistiu em aproximação com "países em desenvolvimento", inclusive socialistas, propiciando maior autonomia diplomática e distanciamento da hegemonia norte-americana.

e diplomáticas com países socialistas[8]. Dessa forma, abandonaram-se as posições ambíguas do governo Kubitschek, que condenava formalmente o colonialismo, mas adotava postura contrária a resoluções da ONU críticas da política portuguesa em África[9].

Nesse contexto, marcado por tímidos vislumbres de investimentos econômicos em África e justificando-se no apelo a um "passado histórico em comum" e ao mito da "democracia racial brasileira", então difundido internacionalmente[10], o governo Quadros criou o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (Ibeaa).

Eram objetivos do Instituto: desenvolver e difundir estudos culturais, sociais, políticos e econômicos relativos ao "mundo afro-asiático"; promover o intercâmbio de professores; e conceder bolsas de estudos para estudantes africanos e asiáticos[11]. Esta foi a primeira, embora breve, ação governamental de intercâmbio com países africanos. A vinda de estudantes se concretizou mediante convênio cultural internacional vinculado ao Instituto: o Programa de Estudos sobre Ásia e África (Peaa)[12]. Posteriormente, Goulart criou o Centro de Estudos da Cultura Africana, mas que não teve a relevância do Ibeaa.

Com o golpe de 1964, as relações com países africanos foram fragilizadas. Por vários anos, a "política africana" ocupou posição secundária no Ministério das Relações Exteriores. Iniciativas anteriores de intercâmbio foram praticamente paralisadas, porém não houve extinção de todos os projetos destinados aos países "em desenvolvimento".

---

[8] O Brasil, em 1961, reestabelecia relações diplomáticas com a URSS, rompidas em 1947, e, no mesmo ano, Goulart, como Vice-Presidente da República, viajaria à China, ocasião em que Quadros renunciaria.

[9] Apenas em 1963 o Brasil apoiou um projeto do Conselho de Segurança das Nações Unidas, no qual Portugal era convocado a reconhecer o direito à independência de suas colônias.

[10] Nos anos 1950, a Unesco patrocinou famoso projeto de pesquisa sobre as relações étnicas no Brasil, coordenado por Roger Bastide e Florestan Fernandes, cuja justificativa seria investigar a especificidade das relações entre negros e brancos na sociedade brasileira, que não apresentariam características de violência e intolerância, visão que os trabalhos resultantes do projeto desmentiram.

[11] Conforme o decreto nº 50.465/61. O Ibeaa assumia posicionamento favorável à descolonização e ao "não alinhamento" e por isto foi alvo de intensas críticas de setores políticos conservadores, inclusive daqueles que apoiaram a candidatura de Jânio Quadros.

[12] Em 1961, em função do Peaa, um grupo de quinze estudantes africanos chegava ao Brasil para participar de cursos no Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao), da Universidade Federal da Bahia. Entre eles, Fidélis Cabral D'Almada, futuro ministro de educação e de justiça da Guiné-Bissau (Pereira, 2008).

Segundo Tcham (2013), em 1964, o governo Castelo Branco, pelo Ministério das Relações Exteriores, instituía convênio cultural direcionado a estudantes latino-americanos: o Programa Estudante Convênio de Graduação (PEC-G). A presença de estudantes estrangeiros foi normatizada pelo Decreto 55613/65.

A vinda de estudantes dos "países em desenvolvimento" através de programas de intercâmbio não sofreu grandes alterações até meados dos anos 1970[13], quando, por força da "crise do petróleo", África, Ásia e a própria América Latina se tornam áreas de interesse especial para a diplomacia brasileira, inclusive as antigas colônias portuguesas.

O governo Geisel foi pioneiro no reconhecimento da independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde e estabeleceu relações diplomáticas com Angola e Moçambique, governados por partidos de esquerda. Passou também a condenar o regime segregacionista de Pretória. As mudanças nas diretrizes da diplomacia brasileira[14] tiveram como efeito no PEC-G a formulação do Segundo Protocolo do Programa[15]. Com este, se estabeleceram convênios com estados africanos e asiáticos, eliminando-se a antiga exclusividade dos latino-americanos. Aumentaram as vagas oferecidas em instituições brasileiras (de 700, em 1973, para 1600, em 1974). A partir de 1977, estudantes das recém-independentes ex-colônias portuguesas começaram a ser matriculados na condição de conveniados do programa[16].

---

[13] Nos três primeiros governos da ditadura militar (Castelo Branco, Costa e Silva e Médici), a política externa brasileira se caracterizou pelo alinhamento com os EUA e, no âmbito de África, pelo apoio a ações imperialistas e ao regime segregacionista da África do Sul.

[14] Geisel denominaria a política externa empreendida por seu chanceler, Azevedo da Silveira, de Pragmatismo Ecumênico Responsável, procurando exercer, em algum grau, autonomia no cenário internacional marcado, à época, pelos conflitos inerentes à bipolaridade.

[15] Segundo Leal e Moraes (2018), o Primeiro Protocolo, entre o Ministério da Educação e Cultura e o Ministério das Relações Exteriores, de 1967, tinha características de política de controle, objetivando identificar estudantes estrangeiros no país, em conformidade com a ideologia da "segurança nacional" oficializada pela ditadura militar e presente no Decreto 55613/65.

[16] Iniciou-se em 1977 a participação de estudantes de Guiné-Bissau e Cabo Verde no programa, conforme Brasil (S/D) e Tcham (2014). Todavia, na década de 1980 diminuíram as vagas oferecidas, reduzidas a mil em 1985.

Seguindo as novas diretrizes do PEC-G foi instituído, em 1981, no governo Figueiredo, o PEC-PG (Programa Estudante Convênio Pós-Graduação). Posteriormente, em 2006, o PEC-PG foi atualizado e ampliado pelo governo Lula[17].

O fim da ditadura militar não produziu imediatamente alterações significativas nas relações entre Brasil e países africanos. José Sarney manteve os elementos fundamentais da política para África estabelecida durante a gestão de Saraiva Guerreiro no Ministério das Relações Exteriores.

No tocante ao PEC-G, ocorreu a assinatura do Terceiro Protocolo, em 1986. Com este, o programa passava à supervisão do Ministério da Educação, deixando de ser coordenado pelo Ministério das Relações Exteriores. Em 1987, sob a responsabilidade direta da Secretaria do Ensino Superior, o programa ganhou maior atratividade, com oferta de serviços de assistência social aos estudantes conveniados.

Nos governos de Fernando Collor, Itamar Franco e Fernando Henrique, o PEC-G não teve maiores mudanças. A política externa brasileira priorizou as relações com os países capitalistas desenvolvidos, ficando África e América Latina, locais de origem da quase totalidade dos conveniados, em segundo plano. Inclusive, durante o governo de Fernando Henrique, foram fechadas embaixadas em países africanos. Apenas e de modo discreto se procurou estabelecer, no governo Itamar Franco, parcerias comerciais com países africanos, sobretudo os lusófonos.

Em contrapartida, nos governos de Lula e Dilma Rousseff, países africanos ganharam importância na política externa brasileira, intensificando-se as relações bilaterais. Promoveu-se a instalação de empresas brasileiras (ou a criação de *joint ventures*) no continente e a exportação de produtos industriais nacionais[18].

As ações diplomáticas com os países africanos durante o governo de Lula não se fundamentariam sobre o mito da democracia racial ou o "culturalismo", antes dominantes, nem estritamente sobre interesses

[17] A maioria dos estudantes do PEC-PG, entre 2000 e 2013, era de latino-americanos. De África predominavam os de Moçambique, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

[18] O fator que tornou os governos de Lula mais propícios para a intensa presença diplomática brasileira na África foi a estabilidade política que passou a ser maior em diversos Estados, entre eles Moçambique e Angola, conforme Ribeiro (2009).

econômicos, mas na perspectiva do estabelecimento de alternativas de cooperação internacional fora dos limites da uno ou bipolaridade que marcaram durante décadas o cenário internacional[19].

Quanto à cooperação educacional e cultural, foram fortalecidos projetos já existentes e criados novos. Em relação aos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa — Palop, foram ampliados ou criados "Centros de Educação Profissional", com apoio do Senai e do Senac, em Guiné-Bissau, Cabo Verde, Angola, Moçambique e instituída a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab), em 2008[20]. Em 2013, foi instituído o "Programa Educação como Ponte Estratégica Brasil-África" com o objetivo de congregar projetos de cooperação técnica e mobilidade docente e discente[21].

Em relação ao PEC-G, observa-se aumento de africanos a partir de 2002. À exceção de 2013, os conveniados são mais de trezentos em todos os anos subsequentes, chegando a quase oitocentos em 2008[22]. Intensificou-se a divulgação do programa através de anúncios do governo brasileiro em canais africanos de televisão, em especial nos Palop. Em 2013, o programa foi reconfigurado, revogando-se o Convênio de 1965.

A configuração recente do PEC-G

Como efeito das diretrizes diplomáticas dos governos Lula e Dilma Rousseff alterou-se a origem dos participantes do PEC-G. Se até o final do século XX predominavam latino-americanos, embora os africanos já fossem mais numerosos em 2000 (187 para 135), no início do segundo governo Dilma os africanos eram o dobro dos latino-americanos (357 para 162). No total, entre 2000 e 2015, os africanos (6.761 estudantes) eram mais

[19] Conforme Leite (2011).

[20] Com projeto elaborado pelo Ministério da Educação na gestão de Fernando Haddad, em 2008, e aprovado pelo Congresso brasileiro, em 2009, a Unilab, iniciou suas atividades em 2010 na Bahia e no Ceará.

[21] Ações e projetos similares foram também empreendidos no Timor Leste, conforme descrito em http://portal.mec.gov.br/assessoria-internacional/programas-e-acoes?id=20718.

[22] Em anos anteriores a 2002, o número de conveniados era próximo a duzentos, conforme Brasil/MRE (www.dce.mre/PEC/PECPG).

do que o triplo dos latino-americanos (1.939 estudantes). Em sua maioria vindos de Cabo Verde (2.933), Guiné-Bissau (1336) e Angola (721)[23].

O decreto 7.948/13 estabeleceu nova regulamentação do Programa, definindo normas para concessão de vagas e bolsas. As vagas passaram a ser oferecidas exclusivamente em cursos integrais ou diurnos, prioritariamente para candidatos de 18 a 23 anos e interessados naqueles não existentes em seus países. As vagas são majoritariamente em instituições públicas, mas há também em instituições privadas, com bolsa integral[24].

São critérios para a obtenção de vaga: inexistência de vínculo empregatício do candidato no Brasil; compromisso oficial de familiar ou do governo do candidato quanto à responsabilidade da estadia do estudante no Brasil; e fluência comprovada em língua portuguesa, exceto para candidatos dos Palop.

Embora o estudante do PEC-G não possa ter vínculo empregatício no Brasil, ele pode receber bolsa de monitoria, iniciação científica ou extensão, afora aquelas oferecidas pelo Ministério das Relações Exteriores brasileiro[25].

São duas as modalidades de bolsa do MRE: regular e emergencial. As regulares são: bolsa mérito, para estudantes com alto rendimento acadêmico e que tenham cursado dois períodos letivos; e bolsa Promisaes[26], para estudantes de instituições federais indicados por estas.

A bolsa emergencial é concedida quando o conveniado se encontra em situação inesperada de dificuldade financeira. Além das bolsas, o governo brasileiro concede passagem de retorno após a graduação.

As bolsas mérito e emergencial têm duração de 06 meses, podendo ser prorrogadas, caso, respectivamente, o alto desempenho seja mantido ou perdure a situação de dificuldade financeira[27].

---

[23] Entre os não lusófonos, destacava-se a República Democrática do Congo (415 estudantes), participante do programa desde 2007. Já o número de asiáticos no mesmo período era consideravelmente pequeno: somente 47 estudantes, quase todos de Timor Leste (38), conforme dados do Ministério das Relações Exteriores em http://www.dce.mre.gov.br/PEC/PECG.php.

[24] No momento de nossa pesquisa, no Rio de Janeiro, somente duas instituições privadas participavam do PEC-G.

[25] Independente da modalidade, as bolsas são no valor de 622 reais. Este valor se mantém desde 2013.

[26] Projeto Milton Santos de Acesso ao Ensino Superior. Esta bolsa é ofertada em maior quantidade, sendo a seleção feita pela instituição do estudante a partir dos critérios: IDH (índice de Desenvolvimento Humano) do país de origem, rendimento familiar do estudante e desempenho acadêmico obtido.

[27] Conforme a Portaria 200/12 do Ministério das Relações Exteriores.

Alguns países participantes do programa oferecem auxílio financeiro aos seus estudantes, mas isto não impede a obtenção de bolsa oferecida pelo governo brasileiro, pois nem sempre esses auxílios são suficientes para a manutenção do estudante no Brasil.

O número de bolsas tem se mostrado nos últimos anos aquém da demanda. Os estudantes as disputam avidamente, seja pelos efeitos prejudiciais da diferença cambial entre a moeda brasileira e a de seus países de origem, seja pela proibição de estabelecimento de vínculo empregatício no Brasil.

O estudante pode ser desligado do programa se seu desempenho acadêmico for considerado insuficiente (reprovação seguida em uma ou mais disciplinas[28]) e se sua frequência no curso for inferior à oficialmente exigida.

Ao chegar no Brasil o estudante recebe o Manual do Estudante Convênio[29]. Neste constam informações sobre: as regiões brasileiras (inclusive sobre custo de vida); a documentação para residir no país; a estrutura da educação superior brasileira; o programa (histórico institucional); a assistência de saúde prestada pelo governo brasileiro; o processo de recebimento de documentos em seu país (histórico escolar, diploma); e os deveres dos conveniados.

Estes deveres consistem, afora o não estabelecimento de vínculo empregatício no Brasil e responsabilizar-se por custear sua estadia durante a graduação, em: observar as normas do programa, da instituição de ensino superior e da legislação brasileira; manter o visto temporário; informar mudanças de endereço à instituição em que está matriculado e à Polícia Federal; manter-se informado sobre suas obrigações como estudante através dos sites dos Ministérios da Educação e das Relações Exteriores; não se envolver em assuntos políticos do país; e regressar imediatamente após sua formatura.

---

[28] Constatamos a presença de conveniados com número de reprovações superiores ao formalmente estabelecido.

[29] O Manual informa sobre legislação relativa ao programa como a Lei Federal 6.815/80 (direitos e deveres de estrangeiros no Brasil), o Decreto n° 794886.715/81 (sobre situação jurídica de estrangeiros) e o Decreto de reformulação do convênio de (7.948/13), conforme: http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/docs/Manual_do_Estudante-Convenio_PT.pdf

Os Estudantes do PEC-G e suas experiências no Brasil

Como informado, nossa pesquisa tinha por universo estudantes cabo-verdianos e angolanos matriculados em instituições públicas do Rio de Janeiro. Assim, trabalhamos com dados estatísticos e pessoais de 41 estudantes de duas instituições e entrevistamos estudantes seguindo as indicações de Bourdieu (2007) sobre processos de entrevista.

Nas entrevistas, foram abordados temas como a escolarização anterior à chegada ao Brasil, suas famílias, a vida em seus países de origem, escolha do curso universitário, motivos da escolha do Brasil como local de realização da graduação, suas experiências no país e na universidade bem como as expectativas de futuro.

As entrevistas com estudantes de diferentes instituições permitiram estabelecer comparações entre suas trajetórias discentes e verificar possíveis consequências decorrentes de especificidades institucionais, embora estas não tenham se mostrado significativas na definição dos percursos estudantis. Dados sobre desempenho acadêmico e origem social dos estudantes foram fornecidos pelas instituições. Dados complementares foram obtidos durante as entrevistas.

Nossa análise se desenvolveu a partir dos conceitos de Bourdieu referentes à classe, *habitus* de classe, campo social, trajetória e estratégias dos agentes sociais, ainda que incorporando trabalhos de outros autores sobre as inserções de jovens em instituições de ensino superior, como Coulon (2008).

Embora, em termos metodológicos, sejam significativas as diferenças entre Coulon, marcadamente situado na tradição etnometodológica, e Bourdieu, entendemos ser possível incorporar, sem maiores inconsequências analíticas, as considerações do primeiro sobre experiências iniciais de jovens universitários, em especial, dos sem antecedentes familiares na educação superior. Mesmo não sendo idênticas às situações vivenciadas por jovens franceses das classes populares ao ingressarem em espaço que não lhes seria naturalmente destinado (o da universidade), consideramos que dada a condição de "estrangeiros", os conveniados do PEC-G vivenciam experiências similares em ineditismo às dos estudantes analisados por Coulon (op. cit.), sobretudo quanto à apropriação do *modus vivendi* dos espaços que passaram a frequentar no Brasil.

DADOS GERAIS DOS ESTUDANTES

Com base em fichas de matrículas disponibilizadas por setor responsável pelos conveniados, construímos um perfil inicial de cabo-verdianos (vinte e seis estudantes, sendo vinte mulheres e seis homens) e angolanos (quinze estudantes, sendo dez mulheres e cinco homens). Os cabo-verdianos tinham entre 18 e 29 anos. Os angolanos eram, em geral, mais velhos, alguns tinham mais de 30 anos[30].

Tivemos bastante dificuldade no início do levantamento de dados, pois as fichas de matrículas nem sempre apresentavam informações completas ou atualizadas como: idade, renda familiar, desempenho acadêmico e endereço no Brasil. Somente quando acessamos os formulários de solicitação de bolsa Promisaes foi possível ter uma visão melhor das características gerais dos estudantes.

Nesses formulários constavam obrigatoriamente — pois sem eles era impossível a candidatura à bolsa — dados sobre: profissão dos pais ou responsáveis, renda familiar anual, histórico escolar, quantidade de familiares que residiam com o estudante em seu país de origem, valor do auxílio financeiro familiar ao estudante no Brasil e os responsáveis pelo mesmo.

Pela análise desses formulários e fichas mais completas verificamos pertencerem os conveniados preponderantemente à classe média, residindo nas principais cidades de Cabo Verde e Angola. Seus pais exercem funções de nível superior (muitos eram funcionários públicos), mesmo que em alguns casos não tenham formalmente a qualificação requerida. Entretanto, ao observarmos — em especial no caso de Cabo Verde — a conversão da renda familiar anual em moeda brasileira, percebemos os efeitos da diferença de valor entre as moedas.

Dada a assimetria entre escudo cabo-verdiano e real, a renda familiar desses estudantes vem a ser no contexto brasileiro extremamente baixa, não raro incapaz de acompanhar o custo de vida da cidade do Rio de Janeiro[31]. Isto termina sendo prejudicial ao desempenho acadêmico dos conveniados, conforme o relato das entrevistadas.

---

[30] Não foi possível saber porque os angolanos eram em geral mais velhos.

[31] Atualmente, um real brasileiro é superior a 2.000 escudos cabo-verdianos e equivale a 83 kwanzas angolanos.

Apesar das diferenças de renda, o desempenho acadêmico dos cabo-verdianos, cuja moeda tem câmbio mais desfavorável no Brasil, tende a ser superior ao dos angolanos. Não nos foi possível detectar o porquê dessa tendência. Os cabo-verdianos eram mais presentes em atividades de monitoria (um bolsista do curso de engenharia elétrica e uma monitora voluntária do curso de medicina), iniciação científica (um bolsista do curso de medicina e uma participante não bolsista do curso de enfermagem) e extensão (uma bolsista do curso de farmácia). Não havia informação sobre participação de angolanos em monitoria ou iniciação científica.

Apesar desses sinais de boa inserção na vida acadêmica, ao menos em alguns casos, os formulários indicavam um quadro distinto.

O coeficiente de rendimento (CR) dos estudantes, que é um dos critérios para avaliação da solicitação da bolsa, era em geral baixo. Em escala de zero a dez, a média era inferior a sete, índice necessário para a concessão, pela instituição, de bolsa de iniciação científica ou monitoria. Os cabo-verdianos apresentavam melhor rendimento, conforme se verifica na tabela 1.

TABELA 1 | MÉDIA DE COEFICIENTE DE RENDIMENTO POR PAÍS

PAÍS	MÉDIA DE CR
Cabo Verde	6,79
Angola	5,74

FONTE: Setor de acompanhamento dos estudantes do PEC-G da instituição (elaboração própria)

O desempenho acadêmico abaixo do esperado se expressa no número de reprovações em disciplinas. Embora nem todos tenham reprovações, estas são frequentes (alguns alunos tinham mais de dez reprovações), conforme a tabela 2[32].

[32] A tabela somente informa dados dos solicitantes. Possivelmente o desempenho dos não solicitantes era inferior, visto que apresentar desempenho em conformidade às expectativas do curso era condição da concessão.

TABELA 2 | QUANTITATIVO DE REPROVAÇÃO

PAÍS	TOTAL DE REPROVAÇÕES	ALUNOS REPROVADOS	ALUNOS SEM REPROVAÇÕES	NÃO INFORMADOS	TOTAL DE ALUNOS
Cabo Verde	88	8	7	11	26
Angola	77	6	2	7	15

FONTE: Setor de acompanhamento dos estudantes do PEC-G da instituição (elaboração própria)
OBS: O campo "não informados" refere-se a não solicitantes da bolsa Promisaes.

Desempenho acadêmico abaixo das expectativas pode ter sido o fator para que não tivéssemos encontrado nenhuma indicação recente à bolsa mérito.

Apesar das duas formas de auxílio que os estudantes em sua maioria recebiam de seus países[33], os formulários indicavam haver dificuldades financeiras significativas para se manterem no Brasil. Essas dificuldades geravam situações de instabilidade emocional e contradiziam, na prática, o compromisso junto ao governo brasileiro de assegurar o sustento do estudante no país.

Nas fichas de matrícula e nos formulários de solicitação da bolsa Promisaes devem constar informações sobre o valor e o responsável pelo auxílio ao estudante. Quando ocorrer mudança do responsável pelo apoio financeiro familiar (e do valor do mesmo) ou perda deste apoio, isto também deve ser informado.

Não foi raro encontrarmos, nas justificativas para solicitação da bolsa, informações sobre desemprego dos pais ou de outros familiares, dificultando o envio de auxílios financeiros[34].

A instabilidade financeira é apontada nas entrevistas como responsável pelas constantes mudanças de endereço. Quando chegam ao Rio de Janeiro, é comum que procurem locação nos bairros da zona sul da cidade. Porém, a falta de recursos faz com que muitos se transfiram para bairros da zona norte e subúrbios ou municípios vizinhos, onde os aluguéis são mais baratos. Também não é incomum que organizem "repúblicas

[33] Dos 41 estudantes pesquisados, 13 recebiam somente apoio familiar e três apenas governamental.

[34] Observemos que durante a pesquisa (2015-2016) o cenário de crise econômica não tinha sido superado nos países africanos e, inclusive, sendo agravado face à opção de muitos governos por políticas de caráter recessivo de extração neoliberal, gerando perdas salariais e desemprego.

informais", dividindo residências. A maioria dos cabo-verdianos morava na zona norte.

O custo de vida na cidade e a "violência no Rio", fortemente propagandeada pela imprensa, aparecem como motivos para a solicitação de transferência para instituições localizadas fora da cidade do Rio de Janeiro. A realidade carioca contrastaria com a imagem propagandeada nos meios de comunicação de seus países, onde persiste forte a mística da "cidade maravilhosa".

A Tabela 3 apresenta a distribuição dos estudantes por local de moradia segundo as zonas da cidade e regiões próximas.

TABELA 3 | DISPOSIÇÃO DOS ESTUDANTES POR LOCAL DE MORADIA

PAÍS	CENTRO	ZONA SUL	ZONA NORTE	ZONA OESTE	OUTROS MUNICÍPIOS	NÃO INFORMADO
Cabo Verde	0	2	22	0	2	0
Angola	1	2	7	1	3	1

FONTE: Setor de acompanhamento dos estudantes do PEC-G da instituição (elaboração própria)

Quanto ao conhecimento do PEC-G em seus países de origem, a maioria informa que tomaram conhecimento do programa na escola em que cursaram o ensino médio, por notícias e anúncios na televisão, pela internet e por campanhas da embaixada brasileira e amigos. Cerca de vinte estudantes afirmaram conhecer alguém que participou do programa.

Sobre a escolha do curso, reproduzindo observações presentes em estudos sobre expectativas profissionais relacionadas à educação superior, a maioria dos que responderam a esta pergunta (ela constava no formulário, e as entrevistas realizadas ratificaram essas respostas), disseram que decorria de "sonho"[35] e de retorno financeiro. Apenas um estudante afirmou ter sido por falta de opção[36].

[35] Como aponta Bourdieu (2011), a expectativa ou escolha profissional legitimada por meio do discurso da "realização de um sonho pessoal" é expressivamente comum entre agentes sociais pertencentes às classes médias, numa manifestação de desconhecimento da força de concretos determinantes sociais de tais escolhas.

[36] Ao se inscrever no programa, o candidato pode indicar duas opções de curso. Nem sempre a primeira é contemplada. Caso concorde, o candidato pode ser matriculado no curso da segunda opção.

"ESTUDAR E VIVER NO BRASIL" NOS DISCURSOS DOS CONVENIADOS

Após termos um quadro geral dos discentes, procuramos entrevistar estudantes selecionados em função do desempenho acadêmico[37]. Contudo, é importante ressaltar a dificuldade em obter as entrevistas, sobretudo em função do acesso aos estudantes. Os dados de endereço, e-mail e telefone disponíveis nos setores de acompanhamento dos conveniados quase sempre estavam desatualizados, tornando extremamente difícil encontrá-los, explicar os objetivos da pesquisa e obter concordância para entrevistá-los. Ainda quando se mostraram dispostos, as entrevistas nem sempre ocorreram. Desencontros de toda sorte terminaram por impedir a concretização de algumas delas. Mesmo assim, entrevistamos cinco estudantes cabo-verdianas de diferentes instituições da cidade. Algumas entrevistas foram individuais, porém várias foram em grupo, atendendo às possibilidades das estudantes e às relações de amizade que tinham entre si.

Todas as tentativas com estudantes angolanos terminaram frustradas devido à sequência de agendamentos de encontros seguidamente desmarcados pelos estudantes e quase sempre às vésperas das datas previstas.

As entrevistadas eram de cursos da área da saúde: duas de biomedicina, duas de enfermagem e uma de farmácia. Não fizemos uma opção por realizar as entrevistas exclusivamente com mulheres, no entanto, nos foi possível perceber uma determinada reação contrária dos estudantes. Estes se mostraram mais arredios aos nossos contatos, ao contrário das estudantes, que inclusive perguntaram se podiam convidar outras estudantes de Cabo Verde para participar.

Preservando o anonimato das entrevistadas, optamos por identificá-las como "estudante 1" até, sequencialmente, "estudante 5". Para efeito de exposição, os discursos das estudantes são analisados conforme os seguintes itens: características familiares; chegada no Brasil; experiências e trajetórias acadêmicas; relações com brasileiros e racismo; relações com outros estudantes africanos; a opção pelo Brasil e a imagem do país; e expectativas de futuro.

[37] Pretendíamos, o que não foi possível, selecionar para entrevistas estudantes tanto com desempenho "alto" como "baixo", mas as dificuldades que relatamos impediram seguir este procedimento.

As famílias das entrevistadas

A maioria das entrevistadas possuía família numerosa. Três tinham de 5 a 7 familiares residindo na mesma casa. Duas outras moravam somente com seus pais.

Quanto à escolaridade dos pais, ao menos o pai ou a mãe eram graduados. As que possuíam irmãos mais velhos, quase todos estavam cursando ou concluíram graduações. Todas conheciam pessoas que estudaram no exterior, principalmente no Brasil e em Portugal; em geral familiares como primos ou irmãos.

A herança do capital cultural transmitido pelos pais impulsiona e pressiona para o prolongamento da escolarização em nível superior e, consequentemente, realizar a reprodução de determinado padrão de vida e do pertencimento à classe social de origem, na continuidade das trajetórias familiares.

A vinda ao Brasil, algo não inédito nas suas histórias familiares, sinalizaria haver uma estratégia de reprodução da condição de classe, se constituindo em elemento viável de reprodução da sua condição social originária, situando-se no universo dos possíveis e propiciando as condições para empreender projetos futuros. Nesse sentido, graduar-se no Brasil se inseria, conforme assinalou Bourdieu, em um conjunto de:

> (....) práticas, do ponto de vista fenomenológico, bastante diferentes, pelas quais indivíduos ou as famílias tendem consciente ou inconsciente a conservar ou aumentar seu patrimônio e, correlativamente, a manter ou melhorar sua posição na estrutura das relações de classe... (Bourdieu, 2011, p. 113)

Seguindo essa estratégia, as entrevistadas pretendem concluir a graduação e "fazer residência e pós-graduação", pois segundo uma delas: "a graduação somente não garante nada". Evitar a desvalorização do capital cultural institucional obtido era um objetivo porque este:

> [....] segundo se presume, é garantido pelo diploma, depende da profissão ocupada que pode pressupor a manutenção ou o crescimento do capital adquirido na família e/ou na escola (pela e para promoção profissional), ou, ao contrário, o definhamento desse capital (em decorrência da desqualificação. (Bourdieu, 2011, p. 99)

Chegada ao Brasil e primeiras dificuldades: burocracia e moradia

A primeira dificuldade relatada foi a recepção na chegada ao Brasil, mais precisamente, a ausência de pessoas para orientá-las. Ninguém para explicar procedimentos "corriqueiros". Realizar matrícula, inscrever-se no Cadastro de Pessoas Físicas (CPF) e abrir uma conta em banco para receber a bolsa do governo cabo-verdiano passavam a ser dificuldades inimagináveis, conforme relatou a "estudante 2", aluna de farmácia no 3º período, 21 anos.

Porém, o grande problema inicial no relato de todas é a moradia, onde ficar depois que chegam ao Brasil. Problema geralmente só solucionado quando conseguem entrar em contato com compatriotas residentes na cidade. Como disse a "estudante 3", no 6º período de biomedicina: "A gente que tem que procurar africanos que tão aqui pra procurar um lugar pra ficar... Nesse requisito é muito péssimo, péssimo, péssimo e não melhorou. Uma coisa que já foi reclamada, mas não teve melhoria".

Ainda sobre os problemas em relação à moradia, a mesma estudante e a "4", no segundo período de enfermagem, reclamaram sobre não poderem utilizar, pelo menos nos primeiros dias no Brasil, o alojamento universitário: "Deveriam arrumar um lugar pra gente no início, pra gente ir procurando casa... Porque alugar casa pra gente é difícil, porque a gente é estrangeiro... Tem que fazer muita coisa, muita burocracia aqui no Brasil".

Comentaram casos de conveniados que, embora cumprindo as exigências dos locatários, como caução e fiador, não conseguiram alugar o imóvel desejado. Em um desses casos, o proprietário disse que entraria em contato com um advogado e retornaria com a resposta ao pedido de aluguel, mas nunca mais o estudante foi procurado. Em outro caso, um colega cabo-verdiano não conseguiu residência quando chegou ao Brasil e terminou ficando provisoriamente em uma favela, onde eram menores os problemas para obter uma moradia. Para a estudante "5", estes casos e outros semelhantes são demonstrações não verbalizadas de racismo.

Outro problema relacionado à moradia é o valor dos aluguéis. Como são estrangeiras e o Rio é considerado uma cidade violenta, lhes sugerem alugar apartamentos em bairros "bons", na zona sul da cidade. Porém, os aluguéis altos fazem com que rapidamente busquem alternativas mais viáveis, deslocando-se para bairros menos valorizados, como os da zona norte.

Sobre a escolha por cursos na área da saúde, afirmaram que tinha sido pelo fato de a área estar valorizada em Cabo Verde. Quatro estariam satisfeitas com as opções feitas e uma desejava se transferir de biomedicina para medicina (sua primeira opção).

A "estudante 2" tinha iniciado um curso de fisioterapia em Cabo Verde e, comparando as duas experiências, afirmou que o ensino no Brasil seria mais "rigoroso". Esse "rigor" foi também mencionado pelas estudantes "1" e "3". Só uma entrevistada afirmou veementemente não ter tido dificuldades em seu curso, apesar de que: "Quando a gente chega aqui o impacto é grande, muitos pensam em desistir do curso, em trancar a faculdade".

Quanto a "impactos" nos momentos iniciais da experiência universitária, Coulon (op. cit.) ressalta conflitos vivenciados devido à entrada na universidade e à ruptura com a escola, sublinhando não ser linear e harmoniosa a transição entre as duas instituições, transição sobredeterminada no caso das cabo-verdianas pela condição de estrangeiras.

> O primeiro deles é o confronto entre universidade e o colégio que é brutal e expõe diferentes fraturas importantes na experiência dos estudantes, que não modifica o status de "aprendiz' do indivíduo(...) É preciso aprender a organizar seu próprio programa, a escolha do curso é pessoal, desfruta-se de certa liberdade, pois diferente do colégio, nada é imposto... Tem-se, sobretudo, muito tempo livre, é necessário aprender a utilizá-lo, trabalhar em casa, aprender sozinho. Não existe uma "hierarquia visível", não se sabe a quem dirigir quando se está insatisfeito. No conjunto desta subpopulação, temos pela frente uma descontinuidade pedagógica na continuidade da escolha pessoal: prosseguir seus estudos... (Coulon, 2008, p. 145).

Conflitos de não fácil resolução como sinalizam aspectos do desempenho acadêmico dos conveniados acima descritos.

Sobre estágios, monitorias e iniciação científica, duas estagiavam e deveriam receber uma bolsa da universidade. Duas pretendiam ser monitoras no próximo período e a estudante de farmácia somente fez estágios obrigatórios. Concluía seu curso no momento das entrevistas.

Para elas, o rendimento escolar pode ser afetado pela falta dos familiares e por dificuldades financeiras. Sobre estas últimas, a entrevistada "1",

que tinha o maior número de reprovações e a única que revelou ter passado por problemas financeiros graves devido ao desemprego de seu pai, afirmou que ocorreram, inclusive, manifestações de colegas, exigindo sua saída do curso, porque seu rendimento seria insuficiente e ela estaria ocupando vaga de um "estudante brasileiro".

Em relação aos professores, afirmam que estabelecem uma relação por elas definidas como "distante". Alguns professores nem saberiam que elas são estrangeiras e participantes de programa de intercâmbio. Mas, contraditoriamente, a "estudante 2" declarou que os professores: "Dão uma atenção a mais, ajudam sempre". Porém, a "5", corroborando o sentimento da maioria, assegurou "ter medo de perguntar" em função do aparente distanciamento na relação com os professores, acentuando: "Eu sou de Cabo Verde, Ilhas de Cabo Verde que fica na Costa da África. Não interessa. Não precisam saber se África é um continente com 54 países, não precisam saber disso. Falam você é africana e relaciona logo à miséria, todos falam isso automaticamente. E mesmo a aula que envolve a África, o professor simplesmente não identifica o país".

A crítica aos professores decorre da ratificação da visão de África como sinônimo de miséria, fome e doenças. Como são de cursos da área da saúde, as estudantes mencionaram inúmeros momentos em que os professores atrelam doenças a África ou tratam casos específicos de modo generalizado, como no relato da "estudante 5": "O professor tava falando que na África existe criança de 8 anos, que se casam com homens de 40, sim existe na África, mas não é tudo igual".

A imagem dos colegas brasileiros manifesta ambiguidades semelhantes. Se os classificam, em geral, como hospitaleiros e comentam o quanto foram bem recebidas, em contrapartida, os caracterizam como "cínicos" e "inconvenientes", sobretudo frente a determinados assuntos e situações.

Para a "estudante 3": "Em relação aos colegas de faculdade me surpreendi, porque eles me trataram e me tratam muito bem". Observação ratificada pela "estudante 2": "Alunos brasileiros são curiosos. Isso faz com que se aproximem da gente perguntando, querendo aparecer, isso é bom. Em relação aos alunos não tenho do que reclamar, a maioria".

Todavia, essa "imagem cordial" desaparece e o brasileiro se transforma em "inconveniente" quando surgem perguntas sobre Cabo Verde. Segundo a "estudante 1", os colegas brasileiros "acreditam que a África seria um

único país com uma única cultura, não um continente com diversas etnias e culturas". Nesse sentido, a "estudante 3" pondera: "Cada um tem sua opinião, mas nunca ouvi ninguém falar mal. Às vezes incomoda, porque não sei se são todos os brasileiros, mas a maioria com que convivi acha que África é um país, mas África é um continente." A estudante "5" exclamou: "Para eles África é um pais e não continente, e a capital é Angola." A estudante 4" afirmou indignada: "Quando eu cheguei aqui ficaram perguntando coisas desnecessárias, sei lá, tem televisão, onde fica Cabo Verde e se tem leão."

Segundo Alain:

> Os chamados estudantes africanos que vieram para o Brasil deixaram suas respectivas famílias, os seus bairros e cidades, como Mancagne, Peul, Serere, Diola, Ibo, Banto, Soninké, Bambara, Dioula, Ewe, Touare, Dinka, pegaram o avião como senegaleses, guineenses, camaronenses, gaboneses, marfinenses, argelinos, egípcios, cabo-verdianos, angolanos, moçambicanos, são-tomeenses, e aqui chegaram como «africanos». No país que os acolheu, as diversidades culturais, linguísticas e étnicas são eliminadas e eles se veem reduzidos à categoria de monogrupo. Enquanto os estrangeiros europeus, asiáticos e norte-americanos são tratados a partir de suas nacionalidades próprias, os da África, não. Somos « africanos », com tudo o que isso carrega de negativo. (Alain, 2001, p. 113)

Brasileiros, racismo e preconceitos

A "estudante 1" não tinha nenhum sinal de sotaque mais diferenciado. Segundo ela, as pessoas achavam que era brasileira. As demais também falavam o português com sotaque pouco distinto do brasileiro, ao menos do carioca. A perda de sotaque próprio terminava por ser refúgio diante de discriminação já sofrida ou em vias de sofrer: "A pessoa nem sabe que eu sou. Às vezes eu assumo [ser cabo-verdiana] e as pessoas mudam totalmente a ideia sobre mim".

Para Coulon (2008): "Sentir-se estrangeiro significa não apreender os etnométodos locais da nova instituição onde estão vivendo há muito tempo, não saber identifica-los e utilizá-los com base para a construção da nova identidade que deve promover em integração ao grupo" (p. 169).

A perda do sotaque é, assim, meio de evitar comentários desairosos sobre sua origem e facilitar a convivência. Segundo a "estudante 1": "Isso incomoda, incomoda muito, às vezes a gente fica com vergonha de assumir nossa nacionalidade, entre aspas, nossa etnia no caso, porque tem pessoas convivendo com você que, a partir do momento que sabe às vezes que você é de lá, mudam o jeito de conviver".

Por outro lado, há momentos em que afirmaram desejar expor sua origem africana, seja usando roupas típicas, cabelos com penteados. Momentos em que se definem também como negras, mesmo com a interferência da mestiçagem. Segundo elas, o único momento em que os brasileiros as reconheceriam como africanas é quando estão com roupas típicas, mas isto somente ocorre em festas.

Quanto à imagem de Cabo Verde, seus discursos evidenciavam valorização da terra natal. Sublinharam a importância da confraternização com outros africanos em festas e datas comemorativas, como o "Dia da África", 25 de maio. Outro momento que denotou orgulho nacional foi, após as entrevistas, mencionarem ser um prazer saber que alguém estaria estudando o país delas, praticamente desconhecido pelos brasileiros.

Quando questionadas sobre racismo, quase todas afirmaram não saber se, pessoalmente, teriam sofrido. Mesmo assim definiram o Brasil como um país racista e comentaram além de casos de racismo vivenciados por colegas, também os divulgados na mídia: "Racismo aqui no Brasil é muito debaixo do tapete, às vezes você está sofrendo e não sabe. Então não tenho muito que falar sobre isso, nem mesmo se passei por racismo, não sei". Outra estudante questionou a ocorrência de racismo implícito na universidade: "Na minha sala sou eu estrangeira e tem mais uma de Benin, e ela está sempre sozinha. Eu falo com ela e algumas meninas, ela fica sempre por último. Ninguém quer escolher ela para o grupo. Eu não sei se é racismo ou porque não se expõe muito. Mas eu sei que no Brasil tem racismo sim".

Embora comentem que o Brasil é um país racista, não estavam convictas de que o teriam sofrido e muito menos se a distância que alguns colegas impõem seria motivada pelo racismo. Nesse sentido, a "estudante 4" relatou que quando uma colega também cabo-verdiana questiona algo no grupo virtual da turma, ninguém responde. Porém, quando um brasileiro pergunta, vários respondem.

Evidenciou-se pelas entrevistas que elas acreditam não terem sofrido racismo declarado, inclusive por força de seus fenótipos (a pele relativamente mais clara). Mas, segundo comentaram, as estudantes africanas com a tonalidade de pele mais escura possuíam casos mais frequentes que consideravam ser atos de racismo. Conforme a "estudante 5": "Quanto mais negro, mais preconceito. Uma coisa que não gostam de falar não, mas existe sim".

Em seus discursos permaneciam dúvidas sobre possível ambiguidade de atitudes "silenciosas" de brasileiros que expressariam sentimentos racistas. Manifestações ambíguas e "silenciosas", como a de estudantes brasileiros que evitam sentar no restaurante universitário em mesa onde estão vários africanos ou a do proprietário que negou o aluguel ao colega de Cabo Verde.

Relações com outros estudantes africanos e dos demais países do PEC-G

Conforme Hall:

> É para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir nossa atenção criativa. Não é somente para apreciar as diferenças históricas e experienciais dentro de, e entre comunidades, regiões, campo e cidade, nas culturas nacionais e entre as diásporas, mas também reconhecer outros tipos de diferença que localizam, situam e posicionam o povo negro em diferentes lugares. (Hall, 2011, p. 327-328)

A ideia de homogeneidade possibilita a "generalização" de África e dos africanos por parte da população brasileira.

No que diz respeito às nacionalidades, são complexas as relações entre os africanos. Alguns grupos de estudantes africanos, pelo menos enquanto estão no Brasil, são mais próximos entre si, distanciando-se de outros. Os cabo-verdianos são consideravelmente próximos de congoleses e beninenses. Apesar das línguas que falam serem diferentes, possuem convívio constante. Situação distinta das relações entre cabo-verdianos e angolanos.

A "estudante 2" comentou: "Os angolanos não sei se eles não gostam de se misturar com os outros, não sei, mesmo nas festas eles ficam em grupinhos, tentando se limitar assim, mas não são todos". A "estudante 4",

por sua vez, afirmou: "As mulheres angolanas não gostam de mulheres cabo-verdianas, porque os rapazes angolanos preferem cabo-verdianas". E ainda observou: "Guineenses são fechados e se sentem inferiorizados em relação à situação econômica".

As tensões entre os estudantes desses países derivam em grande parte de suas condições econômicas, dado haver desigualdades de renda entre os conveniados. Os angolanos, de modo geral, desfrutam de padrão de vida mais elevado do que os demais estudantes africanos. O valor da bolsa oferecida pelo governo angolano é superior ao das concedidas pelos demais governos.

A diferença de renda propicia uma imagem estereotipada dos angolanos entre os demais estudantes africanos. Os angolanos têm "o nariz em pé", segundo os cabo-verdianos, que empregam comumente esta expressão para caracterizar os colegas angolanos. A "estudante 3" reafirma este sentimento: "Angolanos moram melhor que qualquer raça africana aqui".

Os angolanos exerceriam, conforme Bourdieu (2011), uma determinada "distinção" frente aos estudantes de outros Palop e, no caso de Cabo Verde, nem a língua portuguesa em comum é capaz de os aproximar. Em consequência, as cabo-verdianas mencionam colegas de Benin e Congo com mais frequência do que falam de colegas angolanos. A distinção, segundo as entrevistadas, realizada pelos angolanos, seria semelhante a que tendencialmente é feita pela maioria dos estudantes do PEC-G em seus países de origem com segmentos sociais subalternos, dado que, naqueles, integraram as "classes médias" locais. Entretanto, no Brasil perdem a anterior marca distintiva, visto não ocuparem a mesma posição de classe na sociedade brasileira, sendo reduzidos, de maneira geral, à classificação de negros provenientes de países pobres e, portanto, objeto de discriminações de teor racista variadas.

De acordo com Bourdieu: "Os estilos de vida são, assim, os produtos sistemáticos dos habitus, tornam-se sistemas de sinais socialmente qualificados — como 'distintos', vulgares, etc." (Bourdieu, 2011, p. 179). Essa distinção faz com que os angolanos, por serem possuidores dos elementos que lhes proporcionam estilos de distinção, tentem "conquistar" as moças de maior padrão de beleza e possíveis dentro desse contexto. Por isso, a ênfase, em tom crítico, dos comentários das cabo-verdianas acerca dos modos de aproximação dos angolanos: "Se a gente está numa festa, o cara chega pra você e diz, te dou tudo o que você quiser".

A busca por namoradas cabo-verdianas pode refletir por sua vez uma espécie de tentativa de "branqueamento", já que por serem mais claras, miscigenadas, estão inseridas dentro do padrão de beleza dominante. Nesse sentido, de acordo com Ianni: "Estamos, pois, diante de um produto peculiar da situação de contato investigada: os negros e mulatos avaliam negativamente a própria cor, no que correspondem às avaliações do branco. O preconceito 'estético' foi, portanto, incorporado por eles". (Ianni, 1972, p. 152).

O ideal de branqueamento é motivado pela "ideologia do branco"[38], pela qual os brancos se valorizam em detrimento do negro, percebido como inferior. Sem podermos transpor mecanicamente "o ideal do branqueamento" para o cenário das antigas colônias portuguesas, não podemos tampouco desconsiderar os possíveis efeitos ideológicos da colonização quanto à interiorização de visões racistas nas populações locais africanas. Logo, aproximar-se de alguém de tom de pele mais claro pode vir a possibilitar "efeitos de branqueamento" e, consequentemente, deter agressões racistas, sobretudo em sociedade distinta da sua.

Essa aproximação não seria vantajosa apenas para rapazes angolanos, pois como disse uma das entrevistadas: "As cabo-verdianas que namoram com angolanos gostam de dinheiro". Útil para ambos, a união seria a possibilidade de ascensão para as moças através de uma estratégia de reconversão, por via matrimonial, uma prática inconsciente para aumento do próprio patrimônio.

A despeito da relação complexa entre os dois principais grupos de estudantes do PEC-G dos Palop e das idiossincrasias inerentes à imagem preconceituosa sobre os angolanos, estes são os responsáveis por organizar festas de confraternização nos finais de período e nos dias comemorativos da independência de países africanos. Esses eventos simbolizam elos comuns e a identificação entre os estudantes africanos.

A opção pelo Brasil e a imagem do país

Vários foram os motivos apontados para estudarem no exterior e escolherem o Brasil. As estudantes "2" e "5" justificaram a opção pelo exterior

[38] Expressão presente no livro Raças e Classes Sociais no Brasil de Octavio Ianni.

por Cabo Verde ter sido "construído através da emigração" e, para os cabo-verdianos, a emigração seria natural: "A gente já nasce com a ideia de emigração, não é como vocês brasileiros, que fazem intercâmbio, mas que pra morar é difícil".

A "estudante 3" afirmou não existir "barreira da língua" para eles, visto que "nascidos de uma cultura de emigração", facilmente aprendem novas línguas e se adaptam a outras culturas. Todas ressaltaram que a experiência no exterior permitiu que adquirissem "independência pessoal".

A opção pelo Brasil decorreria: do conhecimento de pessoas que estudaram no país; de haver bons cursos na área de saúde; da facilidade de integração em virtude da língua comum; e da existência de proximidade cultural entre Brasil e Cabo Verde.

Afora estes aspectos de ordem mais geral, outro fator importante é a oferta de cursos universitários gratuitos. E, além da gratuidade do estudo, há possibilidade de bolsas brasileiras, sobretudo, para interessados em cursos não oferecidos pelas universidades dos Palop. E também a inexistência de custos relativos à documentação do curso realizado no Brasil.

A crença na proximidade com a cultura brasileira estava relacionada à imagem inicial que tinham do Brasil, construída principalmente a partir das produções televisivas brasileiras transmitidas em canais de TV de Cabo Verde. Todas viram telenovelas brasileiras durante a adolescência e por várias vezes afirmaram que tinham conhecimentos da "cultura brasileira" por terem visto essas telenovelas.

Entretanto, chegando ao Brasil ficaram surpreendidas tanto em relação a visões preconceituosas dos brasileiros sobre África quanto com a desigualdade social no Rio de Janeiro. Descobriram — e com certa rapidez — que a cidade era distinta da imagem propagandeada em Cabo Verde, centrada em bairros da Zona Sul e pontos turísticos, apesar de as notícias de violência que também sabiam existir.

Segundo a "estudante 3": "A gente tem forte ligação com o Brasil através das novelas, né? Aí passa aquela imagem, o Cristo Redentor, imagem bonita... criminalidade também passa, as pessoas têm um certo medo... mas passa mais a parte desenvolvida, bonita". A "estudante 4" confirmou a visão idealizada do Brasil e do Rio de Janeiro: "Era outra imagem do Brasil. Lá a gente só vê Copacabana. Chegando aqui é muito triste, coisas que lá [Cabo Verde] não tem. Muito mendigo, muita criança na rua, pedindo dinheiro na estrada enquanto deveriam estar na escola".

Comparando a pobreza nos dois países, disseram que nunca tinham visto tantas pessoas morando na rua como no Brasil. De modo quase sarcástico e se contrapondo aos comentários negativos sobre África ouvidos no Brasil, a "estudante 5" ironizou: "Do ponto de vista que eles têm da África, considero aqui um "Áfricão", porque tem muita desigualdade".

Na sequência dos discursos sobre desigualdade social, segue-se o da violência no Rio de Janeiro. Ainda que correlacionada à desigualdade (por este motivo a procura inicial pelos bairros "bons"), o medo da violência no Rio era comum a todas e já se manifestava na escolha das instituições brasileiras. Apenas uma estudante teve como primeira opção de graduação uma instituição carioca, todas as demais só vieram para a cidade porque não obtiveram vaga em instituições de outros estados. Embora reconhecessem a qualidade e importância dos cursos que faziam, a fala da "estudante 2" expressa o temor compartilhado quanto à violência da cidade: "Vou morrer por uma bala perdida ou alguma coisa assim".

Expectativas de futuro

Quanto às expectativas de futuro, todas desejavam voltar a Cabo Verde e "lá aplicar todo o conhecimento adquirido", permanecendo um tempo no país. Uma estudante deseja ir, posteriormente, para os Estados Unidos, e outra, para Angola, por considerarem locais com maiores oportunidades de trabalho. Com exceção da estudante de biomedicina que está "pensando em trocar de curso", as demais desejam "fazer residência" ou "cursar uma pós-graduação".

Os Alunos do PEC-G sob a perspectiva dos funcionários universitários

Objetivando investigar as relações entre universidade e estudantes, entrevistamos funcionários do setor de acompanhamento dos conveniados de duas instituições federais do Rio de Janeiro. Estas instituições recebiam quantitativos distintos de conveniados e possuíam dimensões diferentes, produzindo relações com os estudantes também diferenciadas.

As equipes dos setores responsáveis pelo PEC-G eram compostas principalmente por mulheres. Entrevistamos, em seus locais de trabalho,

responsáveis pelo acompanhamento dos conveniados. A "funcionária 1", da maior instituição, trabalha com o PEC-G há 5 anos. A "funcionária 2", da instituição de menor dimensão, trabalha com o programa há quase uma década.

Nesta segunda instituição houve, no final dos anos 1990, por iniciativa própria, projeto de intercâmbio que possibilitou a vinda de estudantes cabo-verdianos para períodos de estudo de seis meses a um ano em cursos de engenharia. Entretanto, não havia nenhum auxílio financeiro. Inexistiam bolsas como a bolsa Promisaes. Os estudantes cursavam graduação ou pós-graduação (cursos de especialização) em Cabo Verde. Segundo a "funcionária 2": "Vieram para ver como era, uns já eram formados outros estavam se especializando, vieram ver o que teria de novo nessa história toda".

Esses estudantes tiveram inúmeras dificuldades financeiras e não tinham nenhum apoio da instituição para se instalarem no Brasil. Isto gerou uma situação traumática[39] que terminou por interromper o intercâmbio, com os estudantes retornando a Cabo Verde. Essa experiência parece ter produzido consequências duradouras, inclusive em relação à vinda de estudantes por meio do PEC-G, pois o número de cabo-verdianos na instituição é desde então muito reduzido.

As diferenças de dimensão entre as duas instituições quanto aos números de estudantes e cursos de graduação e pós-graduação, afora o quantitativo de conveniados, produzem diferenças nas relações dos estudantes com as responsáveis pelo acompanhamento acadêmico.

Assim, a "funcionária 2" tinha relações mais estreitas com os estudantes. Conversa com os professores sobre a presença de estrangeiros na instituição. Conhece os nomes dos conveniados e troca mensagens de celular com eles. Disse ter levado ao hospital estudantes que estavam doentes. Mantinha relações com conveniados já graduados e que estavam fora do país.

Situação bem distinta da vivida pela "funcionária 1". Esta pouco parecia conhecer o cotidiano dos conveniados. Durante as entrevistas, respondia de acordo com planilhas e tabelas. Disse não estabelecer relações próximas com os conveniados.

[39] Alguns dos conveniados terminaram por "morar" na instituição, o que dado não haver alojamentos para estudantes provocou situações constrangedoras.

Apesar dos modos distintos de se relacionarem com os conveniados, ambas reconheciam dois problemas comuns aos estudantes: dificuldades financeiras e a falta de efetivo conhecimento dos procedimentos do programa. Desconhecimento que, em parte, é compartilhado pelos funcionários das instituições que os acolhem.

Este desconhecimento institucional se revelaria, por exemplo, quando a "funcionária 1" relatou o acontecido em evento promovido em Brasília pelo Ministério da Educação por ocasião dos cinquenta anos do programa, em 2014. Na ocasião, houve solicitação, pelo Ministério das Relações Exteriores, de material de divulgação das instituições de ensino superior específico para o programa. Afirmou que não se poderia responder positivamente à solicitação, pois nada é preparado neste sentido em sua instituição. Há poucas informações detalhadas sobre os convênios internacionais ou mesmo dos países que deles participam.

Sintomaticamente, os funcionários das instituições têm pouquíssimas informações mais concretas e atuais sobre a realidade dos países participantes do PEC-G, em especial os africanos. Isto se evidenciou em diversos momentos. Por inúmeras vezes, a "funcionária 1" caracterizou o PEC-G como "convênio cultural", ou seja, tal como estabelecido na ditadura militar, e não como elemento integrante de ações internacionais do governo brasileiro pelo desenvolvimento de estados próximos. Por sua vez, a "funcionária 2" se referia a estudantes haitianos como africanos ou considerava a República Democrática do Congo como país de língua portuguesa.

A "funcionária 1" disse que em diversas ocasiões perguntou a conveniados como ocorria a divulgação e a inscrição do programa em seus países. As respostas sinalizavam a falta de informações mais precisas: "Eles falaram uma vez que aparece comercial na televisão do governo, mas é assim: estude no Brasil. Uma coisa rápida, sabe? Aí aparece aquelas imagens que a gente já conhece. É uma coisa rápida, que eles só vão ter informação na embaixada ou no consulado".

A reprodução de uma imagem tão estereotipada — o país de belezas naturais e diversidade racial — produz, como pudemos verificar pelos discursos das estudantes cabo-verdianas, um sentimento de "proximidade cultural" com o Brasil, que, como também observamos, se desvanece posteriormente.

A "proximidade cultural" também seria reafirmada por funcionários dos países africanos, dificultando uma compreensão mais realista sobre o que seria uma experiência universitária no Brasil. Segundo a "funcionária 1", durante o encontro de 2014, uma representante de Cabo Verde justificaria a opção dos estudantes cabo-verdianos pelo Brasil em função de semelhanças culturais entre os dois países.

Sobre as dificuldades financeiras dos conveniados, as entrevistadas compartilham percepções comuns. Para elas, os estudantes sofrem com falta de recursos para se manterem no Brasil, embora isto seja parcialmente minimizado nos casos de angolanos e cabo-verdianos, em virtude de receberem bolsas de seus países.

As funcionárias indicam como solução ampliar o número de bolsas oferecidas pelo Brasil, que consideram ser em quantidade insuficiente. Como exemplo dessa insuficiência, a "funcionária 2" ressaltava que sua instituição tinha somente cinco bolsas Promisaes.

Diante da situação financeira dos conveniados, a "funcionária 2" adotava uma postura entre o "assistencialismo" e o preconceito. Por serem de países africanos, associados no senso comum a fome e miséria, naturalmente esses estudantes precisariam ser auxiliados, inclusive com doação de alimentos. Ao mesmo tempo que necessitados, esses estudantes seriam "ingênuos", pois "eles chegam *muito esperançosos*, mas ao mesmo tempo perdidos, não têm às vezes onde morar, como estão aqui vão se colocando momentaneamente para eles se alojarem... Muitas vezes eles não têm condição, passam necessidade mesmo, comem às vezes uma vez por dia. *A gente, como já sabe, deixa biscoito*" (grifos nossos).[40]

Para as funcionárias, essas dificuldades seriam agravadas pela ausência de maior assistência do governo brasileiro e das instituições que os acolhem. A princípio, tutores deveriam acompanhá-los, porém isto seria muito raro.

Nas duas instituições não existiam procedimentos rotineiros que, de modo contínuo e eficaz, verificassem o rendimento dos conveniados, nem há acompanhamento específico pelas coordenações de curso. Isto

[40] A visão dos subalternos ora como "desinformados", portanto "ingênuos", ora como "esforçados", é marca característica de segmentos de extração pequeno-burguesa envolvidos com atividades relacionadas ao ensino, conforme é salientado por Bourdieu em "As categorias do juízo professoral" (Bourdieu, 2010).

contribuiria para que os conveniados não concluíssem seus cursos nos prazos previstos e tivessem menor desempenho acadêmico como nos referimos antes[41]. Conforme a "funcionária 1": "A gente estaria acompanhando eles assim, através da emissão do boletim... Mas efetivamente não é todo curso que consegue ficar mais próximo deles. Infelizmente tem professores que nem conhecem os alunos desse programa".

Nos discursos das funcionárias, afora as financeiras, outros dois fatores contribuiriam para as dificuldades acadêmicas. O primeiro, o ingresso em curso que não seria a opção preferencial, provocando constantes solicitações de transferência, geralmente justificadas em virtude de "dificuldades com as matérias". O segundo seria o entendimento do português falado no Brasil. Conforme a "funcionária 1": "Eles vêm aqui na metade do primeiro período, a gente pede a eles que concluam. A gente pergunta se eles não estão tendo dificuldade com a língua, mesmo os de países de língua oficial portuguesa. Eles ainda têm dificuldades, principalmente em cursos com o linguajar mais técnico".

O problema do entendimento da língua, ainda segundo esta funcionária, foi tema do encontro de 2014, quando se discutiu a necessidade do curso de proficiência em português ser ministrado também a estudantes dos Palop. Isto deveria ocorrer, segundo ela, visto não ser exceção o que relatava: "Agora, tô me lembrando de umas meninas que chegaram de Cabo Verde, sabe quando você fala e sente que a pessoa não está entendendo?" A "funcionária 2" ressaltou que os lusófonos não falam português quando estão entre si: cabo-verdianos falam crioulo e angolanos, quimbundo.

Segundo Coulon (2008), há "afiliação intelectual" quando o estudante demonstra, rotineiramente, competência em tarefas ou atividades acadêmicas, afirmando assim seu *status* de estudante universitário. Uma situação diversa e contrária seria a de vivenciar constantes dificuldades intelectuais em relação à efetiva leitura ou produção de um texto acadêmico (científico, filosófico, etc.). No caso dos lusófonos, as dificuldades inerentes ao processo de afiliação intelectual decorreriam tanto da transição ao superior como pelas diferenças entre seus modos locais de "falar o português" e o vigente no Brasil.

[41] A demora em concluir o curso pode implicar em agravamento dos problemas dos estudantes, pois governos como o de Angola estabelecem prazo máximo de concessão da bolsa.

Essa contraditória situação quanto ao domínio da língua produz percepções díspares acerca dos estudantes dos Palop pelas funcionárias. A "funcionária 1" afirmava que o rendimento dos cabo-verdianos era satisfatório e que os estudantes dos Palop tinham melhorado, mas também os considerava "inconvenientes", "fingindo não entenderem o português falado no Brasil".

A "funcionária 2" assegurava que eram muito "esforçados", principalmente os angolanos, embora fossem "espertos". A "esperteza" dos africanos estaria relacionada a práticas em prol de seus interesses pessoais que feririam normas de convivência (pedir dinheiro emprestado e não pagar; ficar "pulando" de casa em casa de colegas por não ter recursos para pagar aluguel) ou os regulamentos do programa e das instituições em que estão matriculados. Como a questão da moradia é uma das mais importantes para os conveniados, várias "espertezas" seriam praticadas, principalmente, segundo a "funcionária 1", residir no alojamento universitário, algo não permitido pelo programa.

Apesar de proibido, estudantes com menos recursos acabam "dando um jeito" de morar no alojamento sem o conhecimento oficial da instituição. Em virtude de suas condições financeiras, burlam as normas do programa: "Eles não podem ficar no alojamento, na vila residencial seria um ambiente mais neutro, mas acho que eles ficam no alojamento. Por isso que o decreto não funciona muito no que ele estabelece, ele poderia ter um caráter um pouco mais assistencialista, oferecendo um recurso a mais".

Mesmo reconhecendo os efeitos das dificuldades dos conveniados, as funcionárias, em seus relatos, mesmo inconscientemente, sobrepõem a estas pressupostos identitários de origem racista e estigmatizante. Assim, os estudantes africanos seriam atavicamente "espertos" (ou "malandros", aproveitadores da boa vontade alheia), "inconvenientes" (por solicitarem bolsa e assistência com frequência) ou "esforçados" (nunca "inteligentes"). Esta última classificação, aparentemente positiva (nas palavras da "funcionária 2": "Eles são mais 'esforçados' que muitos estudantes brasileiros"), termina negativa, pois implicitamente a entrevistada se surpreende: "Para africanos, seriam até estudiosos".

As percepções contraditórias sobre os conveniados se reflete na visão negativa sobre o programa de boa parte do quadro administrativo. Segundo a "funcionária 1", o trabalho no setor era visto por seus colegas como um

"trabalho complexo" devido à má fama dos conveniados. "Na verdade, antes de a gente trabalhar com isso, ouvíamos falar muito mal desse programa, porque eles [os estudantes] vinham aqui sempre lamentando e reclamando [pelas bolsas]".

Ao analisarmos seus discursos deparamo-nos com vários estereótipos acerca dos conveniados. Ainda que se refiram a estudantes estrangeiros, os "atributos genéricos" dados aos dos Palop e demais países africanos pouco se diferenciam de imagens historicamente presentes na sociedade brasileira sobre a população negra. A definição do estudante africano como "esperto" ou "inconveniente" não se distancia daquela do "negro latino", expressão comum de nosso passado escravocrata e presente até as primeiras décadas do século XX. Na sociedade brasileira, como observava Ianni há quase cinquenta anos, "o negro sempre foi associado a imagens negativas, como de descendência de escravos, o modo exótico, senão preconceituoso de conceber as religiões [e a cultura em geral] de matrizes africanas" (Ianni, 1975, p. 202).

Reproduzindo, mesmo sem saber, a ideologia racista, uma das entrevistadas, ao comparar o desempenho acadêmico de diferentes estudantes estrangeiros, sublinhou que os jovens vindos dos países "mais desenvolvidos" tinham "sempre" melhor rendimento do que os africanos, ou seja, do que os estudantes negros[42]. Essa observação é significativa por sinalizar para o fato das percepções de um agente social sobre outros agentes, inclusive quando estes não são originários da sua sociedade, serem produzidas a partir das lentes provenientes de sua condição de classe e de suas experiências no espaço social.

Embora a quase totalidade dos estudantes do PEC-G, como os cabo-verdianos e os angolanos por nós analisados, integrem camadas das classes médias em seus países, portanto posições similares ou superiores no campo social à das funcionárias entrevistadas, elas os veem a partir dos estereótipos relativos à população negra brasileira. Reproduzem nas relações com esses estrangeiros os procedimentos de distinção de classe atinentes às relações no Brasil entre as "classes médias" e os trabalhadores

[42] Como a equívoca consideração sobre os estudantes haitianos acima mencionada indica, na percepção de nossas entrevistadas estudantes africanos seriam necessariamente negros e estudantes estrangeiros negros são necessariamente africanos.

proletarizados, em especial, negros. Essa incompreensão, efeito ilusório de classe, não impede que nossas entrevistadas lancem mão dos instrumentos discursivos que lhes são acessíveis para — salientemos que de forma inconsciente — reproduzir propriedades de distinção que reafirmem a sua condição própria de classe empregando "os sinais distintivos de classe que, efetivamente, estão disponíveis" (Bourdieu, 2011, p. 216).

Observações finais

Nosso objetivo foi analisar trajetórias de estudantes dos Palop participantes do PEC-G. Conforme exposto, este programa resulta de iniciativas que se remetem aos anos sessenta do século XX e que hoje envolvem mais de quarenta países, principalmente, de África, América Latina e Caribe.

Procuramos apreender características dos estudantes e de suas experiências no Brasil. Pelos motivos acima apontados, terminamos nos restringindo a dois grupos: cabo-verdianos e angolanos, matriculados em instituições públicas cariocas.

A análise de dados dos discentes, bem como as entrevistas com estudantes e funcionárias das instituições de ensino, revelaram certa distância quanto à efetivação dos mais recentes objetivos do programa. Este, oficialmente, se inseria nas diretrizes da política externa dos governos Lula e Dilma Rousseff de aproximação com os países latino-americanos e africanos visando à integração com os mesmos e à ruptura com o histórico de privilegiar as relações bilaterais com os EUA.

Por sua vez, os relatos das estudantes cabo-verdianas apontam que o sucesso do programa também depende de ações dos governos dos países participantes e não somente do brasileiro, seja quanto à manutenção dos estudantes no Brasil, seja quanto à divulgação das características concretas da sociedade brasileira e de suas instituições de educação superior, distanciando-se de visões irreais promovidas por uma imagem do país não somente fantasiosa como anacrônica (como a terra das belezas naturais e da democracia racial). Efeitos negativos da ausência dessas ações, acreditamos, foram expostas em seus aspectos principais, em particular, as formas veladas ou não tão veladas de preconceitos de origem racista que marcam as trajetórias de estudantes conveniados, ainda que o desejo de

retornar ao Brasil — ou mesmo aqui passar a residir — tenha sido relatado pelas estudantes, indicando a importância positiva da experiência acadêmica no Brasil.

Dessa forma, os discursos de estudantes e funcionárias vão ao encontro dos comentários de Hall: "... em cada sociedade, o racismo tem uma história específica que se apresenta de formas específicas, particulares e únicas, e essas especificidades influenciam sua dinâmica e têm efeitos reais, que diferem entre uma sociedade e outra" (Hall, 2005, p. 17).

Apesar de insuficiências e dificuldades expostas, o PEC-G, sobretudo no correr das últimas duas décadas, assumiu dimensão inédita, possibilitando o ingresso de aproximadamente dez mil estudantes estrangeiros nas universidades brasileiras entre 2000 e 2015. O Brasil se tornou alternativa de formação acadêmica possível e desejada, em especial para jovens dos Palop, apesar dos problemas existentes.

Todavia, o cenário brasileiro, alterado expressivamente a partir de 2016 e marcado por crescimento do conservadorismo político, estabelecimento de políticas econômicas recessivas, afirmação de políticas educacionais que pretendem atingir duramente as instituições públicas de educação superior e pelo retorno a diretrizes diplomáticas que secundarizam, para não dizer que excluem, as relações com países "em desenvolvimento", priorizando o atrelamento aos interesses internacionais norte-americanos, poderá ter sérias consequências negativas para o PEC-G, reduzindo sua dimensão e, *in extremis*, pondo fim à experiência pioneira na história brasileira das relações de intercâmbio educacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAIN, P. K. O ser preto africano no "paraíso terrestre" brasileiro. *Lusotopie*, n. 8, p. 105-121, 2001, www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2001_num_8_1_1431.

AMARAL, J. de B. *Atravessando o atlântico: o Programa Estudante Convênio de Graduação e a cooperação educacional brasileira.* 2013. Dissertação (Mestrado) — CEAM/PPGDSCI, Universidade de Brasília, Brasília.

BANDEIRA, M, *O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil, 1961-1964*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BOURDIEU, P. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

BOURDIEU, P. Escritos de Educação. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. (orgs.). *Pierre Bourdieu. Escritos em Educação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOURDIEU, P. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2011.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. *Manual do programa de estudantes-convênio de graduação*. Brasília, 2013, http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/CelpeBras/manualpec-g.pdf.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores, Gabinete do Ministro. *Portaria nº 200, de 20 de março de 2012*. Brasília, 2012, http://www.dce.mre.gov.br/pec/g/bolsas/portaria_200-2012-atual.pdf.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Decreto 55613, de 20 de janeiro de 1965. Torna obrigatório o registro de estudantes estrangeiros beneficiários de Convênios Culturais (estudantes-convênios)*. Brasília, 1965, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D55613.htm.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 7.948, de 12 de março de 2013. Dispõe sobre o Programa de Estudantes-Convênio de Graduação — PEC-G*. Brasília, 2013, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/decreto/d7948.htm.

COSTA, A. B. Emigração de quadros, formação superior e desenvolvimento: o caso de Moçambique. *Pro-Posições*, v. 20, n. 1 (58), p. 127-145, 2009.

COULON, A. *A Condição de estudante: a entrada na vida universitária*. Salvador: Edufba, 2008.

DESIDÉRIO, E. de J. *Migração internacional com fins de estudo: o caso dos africanos do Programa Estudante-Convênio de Graduação em três Universidades públicas no Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado) — Estudos Populacionais e Pesquisas Sociais, Escola Nacional de Ciências Estatísticas/IBGE, Rio de Janeiro, 2006.

DUARTE, A. M. G. de O., TAVARES, C. R., MIRANDA, M. dos R., SÁ, A. N. de, REIS, G. da C. A rejeição da identidade anunciada: licenciandos e o trabalho no magistério. In: RIBEIRO, S.P. et alii. (orgs.). *Cadernos do Colóquio Científico Internacional: paisagem, imaginário e narratividade: olhares transdisciplinares e novas interrogações da psicologia social.* São Paulo: USP/Instituto de Psicologia, 2014.

DUQUE, E. Representações e expetativas dos estudantes universitários dos Palop. In: *Actas do VII Congresso Português de Sociologia.* Lisboa: Associação Portuguesa de Sociologia, 2012.

FONSECA, D. J. A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil. *Pro-Posições*, v. 20, n. 1 (58), p. 23-44, 2009.

HALL, S. Que 'negro' é esse na cultura popular negra? *Revista Lugar Comum*, n. 13-14, p. 147-159, 2001.

HALL, S. Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais. *Revista Projeto História*, v.1, p. 15-24, 2005.

HIRSCH, O. N. "A gente parece um camaleão": (re)construções identitárias em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. *Pro-Posições*, v. 20, n. 1 (58), p. 65-81, 2009.

IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

LEAL, F. G.; MORAES, M. C. B. Política externa brasileira, cooperação sul-sul e educação superior: o caso do programa estudante-convênio de graduação. *Educação e Sociedade*, v. 39, n. 143, p.343-359, 2018.

LEITE, P. S. O *Brasil e a cooperação Sul-Sul em três momentos: os governos Jânio Quadros/João Goulart, Ernesto Geisel e Luiz Inácio Lula da Silva.* Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

NOSOLINI, E. E. *O Brasil e os países africanos de língua oficial portuguesa: aproximação, distanciamento e reaproximação (de 1975 aos dias atuais).* Dissertação (Mestrado). PPGRI, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

NUNES, M. M. *Ami único, suma bo*: as construções de identidades entre estudantes guineenses, cabo-verdianos e são tomenses do Programa Estudante de Convênio de Graduação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: Ed. UFMT, 2013

PEREIRA, D. A. *Das Relações históricas Cabo Verde — Brasil.* Brasília: Funag, 2011

RIBEIRO, C. O. A política africana do governo Lula (2003-2006). *Tempo Social*, v. 21, n. 2, p. 186, 2009.

RODRIGUES, C. T.; DUARTE, A. M. G. O.; SARAIVA, S. B. C., MASSON, M. A. C. O exercício do magistério como expectativa profissional de licenciandos de cursos de história. *Cadernos Anpae*, v. 37, p. 1166-1182, 2016.

SUBUHANA, C. Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado) — Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

TCHAM, I. *A África Fora de Casa: sociabilidade, trânsito e conexões entre estudantes africanos no Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2013.

PARTE III

GENEALOGIAS E PERSPECTIVAS DO DESENVOLVIMENTO:

VISÕES E DIVISÕES DO SOCIAL NA COOPERAÇÃO INTERNACIONAL PARA O DESENVOLVIMENTO A PARTIR DA ATUAÇÃO DOS ATORES RELIGIOSOS

Visões e divisões do social na cooperação internacional para o desenvolvimento: pensando a atuação dos atores religiosos

JOSÉ GABRIEL SILVEIRA CORREA
MARIA MACEDO BARROSO

As relações entre cooperação internacional, Estados nacionais e **grupos/instituições e redes religiosas** foram e são um desafio para a reflexão mais aprofundada dos analistas do que tem se denominado campo do desenvolvimento (Escobar, 1995). Dotadas de projetos, trajetórias e histórias que ao mesmo tempo sinalizam imbricamentos e combinações singulares em cenários repetidos, elas remetem rapidamente para conexões antigas, múltiplos sentidos e esforços analíticos e descritivos (Sachs, 1992).

Os artigos contidos nesta seção respondem e produzem nos leitores a abertura para perceber a complexidade das relações entre cooperação internacional e filiações religiosas (missões, instituições e denominações). Apresentando uma série de atores, cenários e redes que estão ao mesmo tempo envolvidos em relações de maior escala e refletindo combinações específicas, permite que gradativamente se conheçam situações de pesquisa, e um efeito pedagógico que se percebe no final é evitar a tentação de explicações e justificativas simples e a necessidade destas partirem de reais desdobramentos de pesquisas aprofundadas.

Trazendo as dimensões processuais, conflitivas e históricas presentes em cenários e trajetórias específicas, os textos ressaltam a importância destes atores religiosos para o campo da cooperação internacional, das ações para o desenvolvimento e para a construção de Estados nacionais e também remetem à constituição destes campos específicos de saber/poder (Foucault, 1979), ajudando a reforçar o próprio esforço de pesquisa por eles constituído e indicando as dificuldades e os limites de recortes e explicações anteriormente produzidos.

Ao se constituir como um novo modo de produzir e conduzir relações no cenário do pós-guerra, a cooperação para o desenvolvimento se construiu como narrativa e argumento de "superação" do colonialismo e tem se repetido como discurso que parece encerrar um **desígnio mágico** que pela repetição funda um novo universo social.

Esta **busca/efeito constitutivo** faz pensar não só sobre o desenvolvimento, mas nas razões pelas quais durante boa parte do período se ignorou ou se relegou a um papel secundário o caso das filiações religiosas para a construção do campo. Se podemos considerar que as primeiras abordagens sobre o desenvolvimento se enfeixavam e recortavam a partir das categorias e recortes produzidos pelos participantes deste universo (Sogge, 2002), em alguma medida reproduzindo as naturalizações do campo (Ferguson, 1994), os textos aqui apresentados também permitem recuperar separações e disputas que recortam as ações de desenvolvimento e suas transformações ao longo do tempo. O aporte pela pesquisa aqui defendido pelas autoras permite inclusive que se reflita de maneira mais cuidadosa sobre como o desenvolvimento, a cooperação, a ajuda, o Estado, as missões religiosas e mesmo saberes como a antropologia (Mills, 2008) construíram, compreenderam e ajudaram a formatar este **universo de relações sociais**.

Chama atenção que a reflexão antropológica acerca da cooperação internacional e processos de formação do Estado tem se expandido e complexificado, procurando responder a dilemas, à percepção de conflitos, tensões e ambiguidades, e também de imbricações, redes e léxicos comuns. Neste sentido, os textos desta seção permitem que possamos refletir e compreender uma dimensão anterior, concomitante e pelo visto **posterior ao processo** da cooperação internacional, a atuação religiosa em processos pensados como "de melhoria" social.

O desafio de pensar **filiações, formações e missões religiosas** nas suas múltiplas dimensões, pretensões e "missões" atravessa perspectivas, primeiramente da própria construção do conhecimento antropológico, desde seus primórdios com respeito tanto à construção de conhecimento em contraponto àqueles que escrevem sobre as populações nativas e também às próprias práticas e bases de atuação evangelizadora das missões religiosas, como também nas formas de perceber, organizar e ordenar perspectivas e propósitos de ações para melhoria — seja desenvolver

(desenvolvimento), conhecer (antropologia) e/ou ajudar (missões religiosas) — e melhor compreender como esses **espaços de atuação** se constituem, se modificam, se imbricam e se opõem.

Assim, nos diferentes cenários investigados pelas pesquisadoras, podemos perceber questões comuns que atravessam os diferentes textos: formas recorrentes de pensar e atuar para o desenvolvimento, pensando assegurar certos direitos e formas de garantir **qualidade de vida**, caso das situações envolvendo acesso à garantia de territórios e direitos junto ao Estado (que aparecem em mais de um dos textos); das formas recorrentes de abordagem e construção de léxicos, categorias e mesmo formas de abordar temas, tais como as referências bíblicas; a importância nestes cenários dos **cursos de formação** e a própria ideia de formação como central para narrativa e trajetória de pessoas, instituições e projetos; e a **produção de tradições e práticas de conhecimento** que refletem e espelham **práticas constitutivas de governamentalidade**.

Pensando especificamente as contribuições, o texto de Maria Barroso apresenta, através da recuperação da trajetória da presença missionária na província do Chaco argentino e o caso especifico da relação entre a Icco, organização inter-religiosa de cooperação para o desenvolvimento holandesa, e a Junta Unida de Misiones — JUM, para refletir o campo dos estudos sobre desenvolvimento que analisam a inserção dos atores religiosos neste universo a partir da II Guerra Mundial. O texto trabalha as tensões e ambiguidades, refletindo as continuidades entre as práticas coloniais e as práticas do desenvolvimento que o foco nos atores religiosos permite estabelecer, indicando, contudo, também as rupturas entre estes dois momentos, ao centrar sua análise na rede cristã ecumênica que se estabeleceu na província do Chaco argentino a partir da segunda metade do século 20, atuando com recursos da cooperação internacional veiculada por agências religiosas europeias e norte-americanas. Junto a isso, recupera a experiência do Projeto Kaiowá-Ñandeva (PKN), implementado no sul do Brasil, como o apoio da mesma rede cristã ecumênica, para ressaltar as mudanças nos tipos de projetos financiados por esta, notadamente a partir das críticas da Conferência de Barbados I à atuação missionária.

Examina ainda as relações da JUM com a Igreja Evangélica Unida — IEU, igreja indígena de corte pentecostal estabelecida no Chaco na década de 1950 com o apoio de missionários menonitas, destacando as condições de

possibilidade que permitiram a combinação das perspectivas políticas de atuação da JUM, afinadas com a tradição cristã ecumênica no universo da cooperação para o desenvolvimento, com as desta igreja indígena marcada pelo viés individualista das tradições pentecostais. Nesse sentido, aponta o campo religioso como um espaço de produção da fronteira étnica, ao mesmo tempo em que procura indicar os processos de conformação das diferentes identidades religiosas que o compõem. Registra ainda as transformações nos usos do conceito de cultura que viabilizaram a incorporação das religiosidades indígenas dentro do mundo cristão, examinando o conteúdo e a metodologia dos estudos bíblicos promovidos pelos missionários menonitas e da JUM junto aos indígenas pertencentes à Igreja Evangélica Unida — IEU. Propõe em seguida uma comparação entre os processos políticos desencadeados em nível local pela atuação missionária descrita no artigo, referidos sobretudo à definição de territórios e direitos indígenas a partir do recurso a uma gramática bíblica, com os processos estabelecidos em arenas globais, em que a formulação de conceitos voltados à definição dos direitos indígenas aparece de forma mais distanciada e autônoma em relação ao vocabulários religiosos, aproximando-se de uma terminologia oriunda do universo do desenvolvimento. A autora argumenta assim que assumir uma voz própria e conseguir pautar temas e problemas em arenas de disputa política, no caso indígena, não significa valer-se de conceitos "exclusivamente" ou "tipicamente" indígenas, seja no nível local ou global, indicando que, em muitos casos, a superação da tutela depende da apropriação e manejo da produção conceitual de origem não indígena, sem que isso implique em prejuízo da manutenção da fronteira étnica.

Já Natalia Castelnuovo, a partir do caso da implantação do Projeto Pilcomayo, na província de Salta, na Argentina, na década de 1980 — que combinou a atuação das organizações cristãs Fundapaz, católica, Asociana, anglicana, com recursos das agências religiosas de cooperação internacional alemãs Misereor e Pão para o Mundo, junto a grupos indígenas e camponeses, representados respectivamente pelas organizações Lhaka Honhat e Organização de Familias Criollas (OFC) —, acompanha o extenso processo de negociações entre os diversos atores implicados no projeto, envolvendo as disputas em torno da definição de direitos territoriais indígenas e camponeses, bem como as transformações das perspectivas de atuação da rede de agências religiosas locais ao tomarem contato com

o universo do desenvolvimento, o que, entre outras coisas, levou a um processo de "ONGização" tanto dos próprios atores religiosos quanto dos grupos indígenas e camponeses junto aos quais atuavam.

Analisadas sob o ângulo do "desejo de melhoria" (Li, 2017) aportado pelo aparato do desenvolvimento, a autora demonstra ainda como, junto às argumentações de caráter técnico utilizadas para justificar o Projeto Pilcomayo, são introduzidas perspectivas políticas quanto à definição de direitos territoriais para as populações indígenas pelos atores religiosos, acompanhando o próprio processo de reconhecimentos desses direitos pelo Estado argentino. Destacando as divergências iniciais entre as organizações Asociana e Fundapaz quanto à necessidade de reconhecer simultaneamente direitos para indígenas e camponeses, em disputa por territórios que se sobrepunham, Castelnuovo demonstra como as soluções encontradas, atendendo aos dois grupos, recorreram a processos de recenseamento, diagnóstico, mapeamento e produção de relatórios, que apontam para o papel das organizações religiosas na legitimação de léxicos e de marcos previstos pelo Estado argentino quanto ao enquadramento legal da questão da terra na Argentina — cuja evolução referente ao reconhecimento de direitos indígenas é detalhada no artigo. Nesse sentido, poder-se-ia chamar a atenção para o fato de que a atuação destas organizações, se por um lado contribui para a estruturação de movimentos sociais de indígenas e camponeses voltados à demanda de direitos territoriais, também *produz Estado*, na medida em que contribui para os processos de nomeação, classificação e espacialização (Trouillot, 2001) das populações junto às quais implementam seus projetos.

O artigo de Fernanda Cassador Costa trabalha sobre a atuação missionária cristã na Bolívia a partir da implantação de um projeto de microcrédito pela Missão Aliança da Noruega na Bolívia (MANB) e pela organização Diaconia IFD, com recursos da cooperação internacional para o desenvolvimento da Noruega. A autora destaca as trajetórias individuais e os processos de conversão ao cristianismo experimentado pelos atores indígenas e não indígenas vinculados aos trabalhos dessas organizações, combinando aspectos da esfera religiosa e secular. Analisa ainda as implicações da inserção das organizações na rede da cooperação norueguesa, mostrando como a construção de discursos e perfis profissionais devem afinar-se com perspectivas que possam circular em ambientes marcados

por diferentes lógicas: religiosas, econômicas e aquelas definidas pelo universo do desenvolvimento. Examina para isso os sentidos atribuídos ao termo *diaconia* e como ele orienta os debates em torno dos modelos político-administrativos formulados pelos atores noruegueses da Missão Aliança da Noruega (MAN) que, além de financiar, administram boa parte das atividades da MANB.

A análise realizada pela autora apoia-se na etnografia de um evento realizado em 2018 na Bolívia, o "Encuentro de Iglesias — La Iglesia, agente de transformación social en Bolívia" em que se discutiu a reestruturação do modelo de gestão até então utilizado pela MANB e buscou-se dar andamento à ideia de formação de uma plataforma de igrejas nacionais para atuação no país, questionando-se o protagonismo do formato "ONG", promovido até então para a realização das atividades financiadas pelos noruegueses, em favor de um protagonismo de igrejas bolivianas.
A autora demonstra como a presença de uma justificativa comum de "melhoria" (Li, 2017) se presta a conectar universos com interesses por vezes antagônicos e é utilizada pelos diferentes atores para "conduzir condutas" na posição de *trustees*, isto é, daqueles que supostamente sabem o que é melhor para os outros, o que pode incluir burocratas, missionários, políticos, técnicos de várias especialidades e diversos tipos de ONGs.

O caso da MANB e da crise gerada pela proposta de reestruturá-la presta-se a conferir uma face mais nítida aos diferentes atores envolvidos nas atividades da missão, propondo-se especificamente a perceber os agentes religiosos como parte de mecanismos de expansão do cristianismo mais amplos, situados para além dos níveis locais de sua atuação e que privilegiam a compreensão dos vínculos transnacionais que estabelecem. Nesse sentido, destaca-se a análise sobre a organização Diaconia IFD, instituição financeira de desenvolvimento com cerca de 60 agências no território boliviano, que apoia ações de microcrédito como as implementadas pela MANB. Ao estudar as aspirações da Diaconia IFD de obter o estatuto de banco, ampliando o leque dos serviços oferecidos aos seus clientes, a autora explora como se dá o contínuo processo de articulação entre o universo econômico (das finanças e mais especificamente do microcrédito) e o universo religioso das missões, e como são compatibilizadas as exigências e aspirações, não necessariamente compatíveis, entre ambos.

Costa recupera ainda a trajetória da Missão Aliança da Noruega — MAN, iniciada no começo do século 20, e como se deu sua inserção no aparato do desenvolvimento norueguês na segunda metade do século, através de sua inclusão em uma organização missionária guarda-chuva, a Dignis, encarregada de distribuir os recursos do desenvolvimento a suas filiadas. Comenta a perda crescente de liberdade e autonomia da MAN pelos constrangimentos impostos à atuação missionária pelo aparato da cooperação norueguesa, em grande medida responsável pela retirada do apoio financeiro às atividades realizadas na Bolívia. Analisa em seguida as repercussões da retirada desse apoio tanto para a Diaconia IFC quanto para a MANB, o que levará a uma reorientação das práticas missionárias na direção da busca de um engajamento de igrejas bolivianas de diferentes denominações nas ações realizadas, mantendo-se ao mesmo tempo a perspectiva diaconal que orienta a atuação dos noruegueses da MAN. A autora assim indica como, apesar da retirada do apoio, os noruegueses continuarão a influenciar as ações na Bolívia no sentido da valorização de práticas missionárias voltadas à transformação social, em detrimento de perspectivas que promovem apenas um trabalho de oferta de serviços espirituais aos grupos junto aos quais atuam.

Jhéssika Angell Alves e Silva examina a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), partindo da classificação sugerida por Fernandes (1980), que divide as missões protestantes entre uma tradição liberal, com viés ecumênico, cujas atividades não implicam necessariamente em fazer prosélitos — respondendo a um chamado de serviço que busca atender às necessidades humanas de forma ampla —, e uma tradição fundamentalista, centrada na literalidade das escrituras e com foco principal na prática evangelística voltada à conversão religiosa. Neste quadro, a MNTB, que atua há mais de 60 anos entre os povos indígenas no Brasil, é definida com uma missão de fé, de corte fundamentalista e com perfil interdenominacional, composta por agências autônomas de dependentes prioritariamente das ofertas dos membros de igrejas locais para exercer suas atividades de conversão e salvação, plantação de igrejas e tradução da Bíblia para as línguas nativas.

Silva localiza a linha teológica da MNTN dentro da tradição protestante arminiana que surgiu no século 16, na Holanda, opondo-se às teses calvinistas, e cuja visão sobre a escolha de Deus como uma ação voluntária

do indivíduo colocava a evangelização como o principal esforço de seus seguidores. Atuando junto a 44 etnias no Brasil por meio de atividades de cerca de quatrocentos missionários, a MNTB recebe o apoio da sede do grupo New Tribes Mission (atual Ethnos360) nos Estados Unidos, e possui centros de formação de missionários que incluem a possibilidade de especialização para o trabalho junto a povos indígenas. Nesta, destacam-se os cursos de antropologia, linguística e missiologia, voltados respectivamente ao aprendizado de métodos etnográficos de registro cultural, análise linguística para a tradução da Bíblia e métodos de evangelização transcultural visando ao plantio de igrejas nativas. Nesse contexto, a antropologia ensinada aos missionários é apresentada como uma antropologia aplicada, voltada aos conhecimentos dos povos indígenas para a proposição de ações de evangelização voltadas a eles. Embora se apoie na ideia de que esta formação antropológica seria a base de uma proposta dialógica e não impositiva do processo de conversão, a visão de mundo e de fé defendida pela MNTB supõe um conjunto de dogmas e a impossibilidade de relativização da mensagem divina apresentada.

A autora analisa em seguida a "conversão" como categoria nativa e analítica, concluindo que este fenômeno religioso apresenta um paradoxo entre mudança e continuidade, pois embora implique na aceitação dos novos valores aprendidos, também contém aspectos de rejeição aos mesmos com base nos contextos vivenciados pelos indivíduos e grupos em suas histórias particulares. A conversão assim seria um processo que envolve dominação e resistência, luta e inovação (Comaroff e Comaroff, 1991). Também considera em seguida que, embora sejam empreendimentos religiosos, as missões também promovem elementos políticos, sociais e culturais, atuando como redes que manejam transnacionalmente elementos que constroem uma comunidade imaginada. Estas redes promovem uma visão comum do empreendimento cristão, que, no caso da MNTB, é a conversão ao cristianismo.

Destaca ainda a necessidade de entender como as agências missionárias combinam seus ideais religiosos a ideais políticos e sociais. Nesse sentido, aponta novamente o papel da formação dos missionários da MNTB, dessa vez quanto ao fornecimento de instrumentos para o desenvolvimento de projetos sociais, como nas áreas de saúde e educação junto aos índios, que constituem a base de atuação da missão fora do âmbito estritamente

religioso, e que funcionam como porta de entrada dos missionários junto às autoridades responsáveis pelas políticas indigenistas do país, muitas vezes realizadas sob a forma de convênios com atores laicos e religiosos. Apesar da atuação em projetos sociais, os dados disponíveis indicam que as principais doações recebidas pela NTM, matriz da MNTB, destinam-se a projetos de conversão religiosa. Nesse terreno, a principal pauta de atuação da MNTB é a libertação espiritual e a salvação do inferno dos grupos junto aos quais atua.

Ao analisar o posicionamento da organização frente a questões políticas, considera que ela se coloca por oposição à atuação de outras organizações, laicas e religiosas, nesse campo. Estas últimas são acusadas de "prender os índios às suas agendas", recomendando-se que elas devem romper com as "ONGs" para construir a autonomia indígena. Nesse sentido, a autora destaca que a MNTB não se autoclassifica como "ONG", adotando uma posição de não atuar abertamente em questões sociais. Propondo uma classificação do campo missionário indigenista no Brasil, a autora sugere que o grande divisor é justamente o envolvimento com o campo do desenvolvimento social e comunitário, de um lado, ou com o campo da evangelização, de outro. A MNTB, que estaria na segunda posição, tem se notabilizado, assim, por agregar ao conteúdo religioso de suas atividades uma desmobilização específica dos grupos com que atua frente aos problemas sociais que eles vivenciam.

Helena Candido aborda em seu artigo os cursos de capacitação oferecidos aos missionários que trabalham com povos indígenas no Brasil, analisando-os sob a ótica da construção de comunidades imaginadas religiosas, que veiculam um conjunto de imagens sobre os índios e o Estado nacional que permitem aos missionários constituir-se como coletividades, orientadas por determinados valores, símbolos e práticas. Para isto, contrasta as perspectivas de correntes fundamentalistas e ecumênicas, com foco nos cursos oferecidos pelo Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), entidade ecumênica criada no final da década de 1970. Ao descrever a estrutura de funcionamento do grupo, apoiada em uma rede transnacional vinculada a igrejas europeias e norte-americanas, a autora aponta as principais orientações propostas para o trabalho missionário com os índios, voltadas ao reconhecimento da diversidade cultural das comunidades indígenas, do protagonismo de suas crenças e à promoção de sua

autodeterminação, abrindo mão assim de antigas posturas de conversão religiosa em favor de uma atitude de "convivência e solidariedade".

Baseado no levantamento da documentação disponível no arquivo digital do GTME sobre os cursos oferecidos entre 1990 e 2006, a autora descreve o público-alvo definido pela entidade, composto por missionários, leigos e indígenas; as estratégias pedagógicas definidas para cada um desses segmentos e as temáticas trabalhadas nos cursos, entre as quais, o diálogo inter-religioso; a história dos movimentos indígenas e das políticas indigenistas no Brasil; e os principais desafios enfrentados para a garantia dos direitos constitucionais atribuídos aos índios. Sempre contrastando essas temáticas com as dos cursos oferecidos aos grupos missionários de perfil fundamentalista, notadamente pelo Centro de Treinamento Missionário Shekinah (Silva, 2016), o artigo termina com uma análise do tratamento dado à disciplina antropológica pelos dois grupos, destacando o diálogo estabelecido com a produção científica contemporânea, que fez a crítica dos pressupostos da aculturação, no caso do GTME, e a perspectiva instrumental adotada na formação dos membros das missões de fé, bem mais próxima dos manuais do século 19 da disciplina e de seus estereótipos evolucionistas, destinada a viabilizar as maneiras mais eficientes de evangelizar os indígenas por meio da identificação das características linguísticas e organizacionais atribuídas às diferentes etnias.

O artigo de Uliana Esteves pretende analisar as relações entre religião, saúde pública e desenvolvimento na constituição de uma forma de governo da saúde, a partir da trajetória de Zilda Arns e da Pastoral da Criança. Para isso, identifica as tradições de conhecimento (Barth, 1989) envolvidas na formulação da metodologia de ação do organismo, as relações entre o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) e a Igreja Católica que viabilizaram sua criação e as negociações entre a Pastoral e o Estado brasileiro que resultaram em mecanismos de expansão nacional e internacional de suas atividades. Examina assim as tradições acadêmicas e político-administrativas sobre saúde, as tradições católicas de ação social voltadas às populações pobres e as tradições de cooperação internacional para a infância, todas implicadas na constituição dos procedimentos de governo da maternidade e da infância dos pobres. A análise se apoia na noção de governamentalidade (Foucault, 1991), buscando identificar os elos entre conhecimento e poder, saberes e controles, que passam pelo

Estado, mas que não se encerram nele. Utiliza ainda instrumentos fornecidos por Pierre Bourdieu, George Marcus e Norbert Elias para analisar biografias individuais a partir de universos sociais específicos (Bourdieu, 1986), das múltiplas escalas institucionais e pessoais que as determinam (Marcus, 1995) e das aspirações que movem os indivíduos em contextos históricos específicos (Elias, 1995). Descreve assim o contexto familiar de Zilda Arns, oriunda de um família de imigrantes alemães católicos instalada no sul do Brasil, com forte atuação em trabalhos sociais voltados ao atendimento de mulheres e crianças; a formação em medicina, com especializações em pediatria e saúde pública; a carreira no serviço público, que lhe possibilitou uma experiência de trabalho intersetorial, combinando saúde pública, igrejas, escolas e periferias, e que lhe serviu de base para a montagem da Pastoral da Criança, que assumiu no início da década de 1980. Dentro desta, a capacitação de voluntários assumiu um papel estratégico, definindo-se a categoria "mães e crianças pobres" como a população governável e os "bolsões de pobreza" como os territórios em que se localizavam. Descreve em seguida a gênese da Pastoral da Criança, surgida de uma parceria entre o Unicef e a Igreja Católica no Brasil, no contexto de mitigação da recessão econômica da década de 1980, estimulando o engajamento no trabalho voluntário e nas organizações não governamentais, uma das saídas propostas, antecipando uma das marcas da governança neoliberal que se consolidaria na década seguinte. O foco das ações da Pastoral da Criança, nesse contexto de crise e crescimento da pobreza, centrou-se no incentivo às práticas de aleitamento materno, vacinação e campanhas pelo uso do soro caseiro, apoiando-se em uma cooperação entre o setor governamental e o não governamental e uma forte mobilização comunitária, que incluía a colaboração entre domínios seculares e religiosos. Nesse sentido, a Pastoral firmou-se como um espaço de afirmação de uma vertente da ação social católica em que as práticas no campo da saúde pública também se constituíram em canal de evangelização e de experimentação do mandamento da caridade cristã.

Aprofundando a observação da influência do viés cristão na Pastoral, a autora alia as percepções de Zilda Arns sobre a natureza "milagrosa" do trabalho do organismo, em que o milagre descrito nos Evangelhos da multiplicação dos peixes e pães oferecidos por Jesus a uma multidão é identificado à multiplicação dos saberes e da generosidade entre as

comunidades pobres engajadas no trabalho da Pastoral, enquadrando-o ao mesmo tempo nas diretrizes que emergiram do Concílio Vaticano II na década de 1960 e que levaram à "opção preferencial pelos pobres" da Igreja católica. Descreve também as críticas de atores conservadores da Igreja enfrentadas por Zilda, que questionaram o envolvimento de paróquias com o atendimento à saúde das crianças, bem como as críticas de setores de esquerda, que consideravam as ações de saneamento básico a cargo do Estado mais eficazes que as iniciativas propostas pela Pastoral. Analisa em seguida a passagem da colaboração entre a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil — CNBB e a Unicef, que viabilizou a Pastoral para o período em que o Estado passou a apoiar financeiramente suas ações por meio do Ministério da Saúde. Destaca, a partir daí, a presença de processos que não se encerram nas fronteiras físicas e burocráticas do Estado no governo de populações e territórios, nesse caso, marcados pela presença de setores da Igreja no espaço público. Examina ainda o processo de internacionalização da Pastoral, descrevendo para isso os canais do governo ligados à cooperação técnica internacional para o desenvolvimento e a emergência dos princípios da cooperação sul-sul que orientaram sua implementação a partir da década de 2000, em países da América Latina e de África, valendo-se de experiências anteriores com diversas dioceses de países vizinhos do Brasil, no âmbito de um convênio entre o Conselho Episcopal Latino-americano (Celam), Unicef e a Caritas, seção América Latina. É a partir dos dados sobre o papel estratégico da Pastoral na cooperação brasileira — já que esta aparece como o segundo ator que mais executa projetos em parceria com a Agência Brasileira de Cooperação (ABC) — que a autora reforça a necessidade de ampliar as pesquisas sobre o papel das organizações e atores religiosos nesse campo, algo ainda pouco estudado pela bibliografia especializada.

Fechando a seção, temos o artigo de Joanna Muniz, que se situa no campo da ajuda humanitária dentro do universo da cooperação internacional, estudando as redes institucionais voltadas ao atendimento de pessoas em situação de refúgio, com o objetivo de mostrar como pautas definidas globalmente reverberam e são ressignificadas em contextos locais. A autora analisa as formas de governamentalidade (Foucault, 2008) presentes no campo da cooperação internacional; os processos de classificação de populações e territórios consagradas dentro dele — incluindo

a mobilização de valores morais; e as reorientações de diretrizes gerais estabelecidas por organizações transnacionais quando entram em contato com contextos locais em que a interação entre atores situados em diferentes escalas influi na definição de dinâmicas, formas culturais e agências (Tsing, 2005).

O texto se apoia em pesquisa de campo realizada junto à Caritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro (Caritas Rio), entidade atrelada à Caritas Internacional e à Caritas brasileira, além de estar associada também a uma série de agências internacionais, órgãos governamentais e à assim chamada "sociedade civil". A autora percorre alguns dos debates levantados por pesquisadores que trabalham com o tema da cooperação internacional, em que se destacam diversos processos de instituição de desigualdades (Lins Ribeiro, 1997; Li, 2007; Barroso Hoffmann, 2009; Vianna, 2014), retirando destes debates os conceitos utilizados para analisar discursos e práticas associadas à atuação da rede institucional da Caritas, notadamente dos processos de nomeação e classificação, inclusão e exclusão, que sua atuação permite instituir. Destaca ainda o trabalho de autores que se debruçam sobre o fenômeno das migrações (Almeida e Palmeira, 1997) e que permitiram questionar a análise desse fenômenos como "naturais", na ordem de calamidades, mudanças climáticas, catástrofes ou crises. Detém-se no sentindo das intervenções do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur), que junto com a rede da Caritas contribui para os processos de classificação, mensuração, análise e produção de dados e estatísticas que embasam as práticas voltadas ao atendimento de refugiados e os protocolos firmados pelos Estados-nação que permitem os deslocamento dessas populações.

Ao mesmo tempo, chama atenção para os limites destes processos de mensuração, em um campo que muitas vezes envolve deslocamentos forçados e realizados fora de registros legais, destacando o poder de produção de regimes de verdade (Foucault, 2014) detido pelas agências nacionais e transnacionais envolvidas na gestão das populações definidas como "refugiadas", em que certas questões são instituídas como "problemas sociais" e outras não. Analisa nesse quadro o papel da mobilização de sentimentos e argumentos morais no campo da ajuda humanitária, em que a dor, a compaixão e a piedade compõem o assim chamado "regime afetivo contemporâneo" e a "razão humanitária" (Fassin, 2002 e 2010),

em que a aparente abolição das distâncias entre os que ajudam e os que são ajudados não impede a criação de assimetrias e desigualdades.

Tomando por base o trabalho de campo realizado durante a implementação de cursos de português para estrangeiros oferecidos pela Caritas Rio em parceria com a Universidade Estadual do Rio de Janeiro — Uerj, a autora aponta o papel do debate sobre escalas quando se trata de analisar redes de atores que se estabelecem do nível global ao local. Demonstra assim porque orientações fixadas verticalmente, como aquelas estabelecidas entre a Caritas Internacional e o Acnur em relação à Caritas Rio, não se mantêm. Atribui ao fato de que as agências situadas localmente, como no caso desta última, são obrigadas a se relacionar horizontalmente com diversas outras instituições não previstas nos esquemas originalmente propostos, como no exemplo citado da parceria com a Uerj, o que as leva a ter que agir criativamente em relação às orientações recebidas, adaptando-as, rejeitando-as ou abrindo exceções que criam orientações completamente novas.

Finalmente, levanta uma importante questão relacionada ao descompasso entre as necessidades fixadas em nível global, definidas a partir de características humanas consideradas básicas e universais, e as necessidades específicas e concretas dos sujeitos que se encontram em situação de refúgio, mostrando como os efeitos de homogeneização produzidos pelas tecnologias de governo acionadas nestes casos levam a uma invisibilização dos sujeitos concretos que são atendidos, de suas histórias, individualidades e necessidades particulares (Bhaba, 1998). Encerra o texto recorrendo às análises de Bauman (1999) e Butler (2011) para examinar o papel da mídia na produção de mecanismos de homogeneização referidos especificamente às agências com poder de intervenção global. Conclui afirmando que a distância entre o planejado e a realidade, entre o imaginário administrativo e a prática, constitui-se em espaço de criação não só de possibilidades práticas, mas também discursivas e conceituais.

Assim, esta seção possibilita refletir, a partir das pesquisas, múltiplas situações e contextos envolvendo a cooperação internacional e **organizações religiosas**. Ficam evidentes conexões com instrumentos de pedagogia/modificação anteriores ao período do desenvolvimento, bem como um léxico que evoca não só o colonialismo (Gledhill, 1994), mas também a ajuda, mudança ou mesmo caridade (De Swaan, 1988), que remetem a formas e fórmulas do universo religioso.

Os trabalhos sinalizam e apontam para importantes desdobramentos de pesquisa, que demonstram para o leitor a importância e a evidência de um espaço de pesquisa central para o universo da cooperação, da construção de Estados nacionais e sobre os saberes, no caso aqui, antropológicos, sobre estes temas (Barroso, 2009, Valente, 2010). Permitem também que se pensem aspectos de subordinação e homogeneização de léxicos, bem como variantes, ambiguidades e múltiplos sentidos, e, a partir do desdobramento de agendas de pesquisa, que se complexifiquem olhares considerando analítica ou etnograficamente os contextos apontados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. W. B. de. A invenção da migração. In: PALMEIRA, M. G. S. *Projeto emprego e mudança socioeconômica no Nordeste*. v. 5. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Departamento de Antropologia. 1977.

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de estado e imaginação da nação*. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

BARTH, F. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, v. 54, 3-4, p. 120-142, 1989.

BAUMAN, Z. *Globalização: As Consequências Humanas*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar,1999.

BHABHA, H. K. O local da cultura. In: *Interrogando a identidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p. 70-104.

BOURDIEU, P. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*. v.62/63, p. 69-72, 1986.

BUTLER, J. Vida precária. *Revista de Sociologia da UFSCar*, n.1, p. 13-33, 2011.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. v. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

DE SWAAN, A. *In Care of the State: Health Care, Education and Welfare in Europe and USA in the modern era*. New York, Oxford University Press, 1982.

ELIAS, N. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1995.

ESCOBAR, A. *Encountering Development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

FASSIN, D. "La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compassion". *L´évolution psychiatrique*, 67(4): 676-689, 2002.

____. *La raison humanitaire: une historie morale du temps présent*. Paris: Seuil/Gallimard, 2010.

FERGUSON, J. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1994.

FERNANDES, R. C. Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos. *Religião e sociedade*, v. 6, p. 129-166, 1980.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 1979.

____. Governmentality. In: Burchell, G.; Gordon, C.; Miller, P. (Orgs.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead e Chicago: Harvester Wheatsheaf; University of Chicago Press, 1991. p. 87–104.

____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GLEDHILL, J. *Power and its disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. London: Pluto Press, 1994.

LI, T. *The Will to Improve. Governmentality, Development and the Practice of Politics*. London: Duke University Press, 2007.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MILLS, D. *Difficult Folk ? A political history of social anthropology*. New York, Berghahn Books, 2008.

SACHS, W. *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petróplis: Editora Vozes, 1992.

SOGGE, D. *Dar y Tomar*: Que sucede con la ayuda internacional?. Barcelona: Icaria, 2002.

TROUILLOT, M.-R. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, v. 42, n.1, p. 125-138, 2001.

TSING, A. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

VALENTE, R. C. *A GTZ no Brasil:* Uma etnografia da cooperação alemã para o desenvolvimento. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

VIANNA, A. C. M. *Os Enleios da Tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Carlos:EduFSCar, 2014.

Gramáticas do cristianismo, desenvolvimento e povos indígenas: observações a partir da província argentina do Chaco[1]

MARIA MACEDO BARROSO[2]

Introdução: os atores religiosos e o desenvolvimento

Embora o financiamento de missões religiosas com recursos do aparato do desenvolvimento remonte aos momentos iniciais de formalização deste universo, após a II Guerra Mundial[3], os estudos sobre a relação entre religião e desenvolvimento apenas recentemente passaram a merecer atenção no campo acadêmico e dos formuladores de políticas públicas. O principal corpus de análises sobre esta temática, produzido a partir da década de 2000, originou-se sobretudo de "interesses práticos" (Weber, 1982) dos técnicos do campo do desenvolvimento na utilização dos atores religiosos

[1] Este artigo foi produzido a partir de pesquisas realizadas com recursos da bolsa de pós-doutorado do Prêmio Capes de Teses na Área de Arqueologia e Antropologia em 2009, implementada em 2014 e 2015, e do Projeto de Associação para o Fortalecimento do Doutorado em Ciências Antropológicas da Universidade Nacional de Córdoba — UNC com o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia — PPGSA da Universidade Federal do Rio Janeiro — UFRJ, em 2014, que permitiram a realização de trabalhos de campo na Pré-Assembleia Indígena da 10ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Busan, na Coréia do Sul, e na Junta Unida de Misiones — JUM, na cidade de J. J. Castelli, na província do Chaco, Argentina, respectivamente. Agradeço à Natalia Castelnuovo pela leitura e comentários à primeira versão deste artigo.

[2] Dedico este artigo aos colegas antropólogos Beatriz Heredia e Rubem Thomaz de Almeida, que nos deixaram em 2018, pelos ensinamentos e alegrias compartilhadas.

[3] Para um histórico da absorção dos atores religiosos no aparato do desenvolvimento no caso da Noruega, ver Barroso Hoffmann (2009), da Holanda ver Rickli (2010) e da Alemanha ver Pessina (2012).

como veículos de promoção de suas ações[4]. Por isto, como destacaram Jones e Petersen (2011), a maior parte destes estudos tem sido marcada por um viés normativo, circunstancial e pouco reflexivo no que se refere às análises sobre como de fato estes atores operam e dos efeitos múltiplos que têm sido produzidos a partir de suas intervenções.

A presença de organizações religiosas no universo do desenvolvimento ocorreu inicialmente pela incorporação de agências missionárias à estrutura burocrática e financeira das agências bilaterais de ajuda para o desenvolvimento criadas em países europeus e da América do Norte, valendo-se de sua experiência em áreas que se tornariam típicas da atuação desenvolvimentista, tais como aquelas relacionadas à implementação de projetos em saúde, educação e atividades econômicas. Colocadas no centro dos debates ligados à crítica do colonialismo no pós-guerra, as agências missionárias acompanharam em grande medida a "reconversão" dos aparatos colonialistas aos aparatos do desenvolvimento e a transformação de antigos administradores coloniais em "experts" do desenvolvimento[5].

[4] A década de 2000 assistiu a um aumento exponencial de fóruns de discussão envolvendo agências de desenvolvimento, centros de pesquisa e universidades no debate sobre a presença de atores religiosos no campo do desenvolvimento e na formulação de estratégias para direcionar e incrementar sua participação, registrando-se eventos para tratar desses temas nos Estados Unidos e nos principais países europeus. Entre eles, podemos citar em 2002 a conferência "Religion and Spirituality: a development taboo?" promovida pela Swiss Agency for Development Cooperation — SDC; em 2005, o Department for International Development — DFID, do governo britânico, realizou um fórum para discutir o papel da fé no alcance dos Objetivos do Milênio, da ONU e passou a financiar uma pesquisa a cargo da Universidade de Birmingham sobre religião e desenvolvimento; em 2006, a Universidade de Aalborg, da Dinamarca, e a Universidade de Bergen, da Noruega, promoveram um *workshop* conjunto sobre o tema "Religious NGOs, Civil Society and the Aid System"; em 2007, um grupo de ONGs holandesas estabeleceu o "Forum for Religion and Development Policy"; em 2008, o Orfalea Center for Global and International Studies da Universidade da California realizou o evento "International NGOs and Religion"; e, em 2009, o Danish Institute for International Studies fez um seminário junto com a Universidade de Copenhagem, na Dinamarca, intitulado "Religion and Development" (Jones e Petersen 2011).

[5] Para uma descrição da transformação dos administradores coloniais franceses em técnicos do desenvolvimento, ver Nicaise (2007), e para a história da incorporação de quadros missionários à estrutura burocrática das agências de desenvolvimento do Canadá e da Noruega, ver Brouwer (2011) e Barroso Hoffmann (op. cit.), respectivamente.

Se desde a década de 1960 várias agências missionárias passaram a contar com os recursos do desenvolvimento, adotando pouco a pouco a estrutura de "organizações baseadas na fé", sob a qual passaram a disputá-los com organizações não governamentais de origem laica, foi no último quartel do século 20, contudo, que esta situação ganhou um impulso maior, sob a égide das políticas neoliberais e dos ajustes estruturais firmados a partir dos anos 80. Foi então que as ONGs tornaram-se canais privilegiados de veiculação dos recursos do desenvolvimento, em detrimento das burocracias de governo dos estados nacionais de África, Ásia e América Latina. Os anos 2000, por sua vez, assistiram a novos arranjos nos mecanismos de financiamento da cooperação internacional que, mantendo o alinhamento às políticas neoliberais, passaram a promover as parcerias público-privadas como canais privilegiados para o levantamento de recursos para a *aid*, bem como a mudança em modelos de gestão e operação, tendendo a aglutinar atores e recursos regionalmente, para além das fronteiras nacionais, de forma a racionalizar fundos e evitar a sobreposição de ações (Pessina, 2012).

Este aumento da presença de organizações religiosas na arena internacional vinculada aos recursos da *aid* não pode ser lida de forma unívoca ou como mero resultado da consolidação dos princípios da economia neoliberal, entretanto, em primeiro lugar pelo fato de que a atuação religiosa de caráter transnacional, voltada a ações educativas, na área de saúde ou de implementação de atividades econômicas, típicas do universo do desenvolvimento, antecede em muito a institucionalização desse universo após a II Guerra Mundial. Neste sentido, perceber as continuidades do aparato do desenvolvimento com situações de gestão de territórios e populações em contextos coloniais que antecederam sua formalização é algo essencial para afastar algumas das pré-noções que cercam sua análise e o apresentam como uma ruptura radical em relação a momentos anteriores. O campo religioso, e em particular a atuação do campo missionário em cenários coloniais, nos fornece um bom antídoto nessa direção, podendo ser visto como um laboratório de discursos e práticas que se tornariam característicos do universo do desenvolvimento, consagrando visões e divisões hierárquicas do mundo social, além de modos de operar sobre territórios e populações a partir de situações desiguais de poder, seja para consagrá-las seja para contestá-las.

As especificidades do cristianismo no campo do desenvolvimento: tornando política a máquina anti-política

As especificidades aportadas pelos atores religiosos ao campo do desenvolvimento ainda têm sido pouco exploradas, havendo uma preocupação maior de analisá-los de acordo com os parâmetros de sucesso instituídos pelo próprio campo, e que dizem respeito a critérios de avaliação sobretudo técnicos, que não abordam questões de ordem qualitativa associadas a sua atuação. Nesse sentido, cabe dizer que os aspectos do campo religioso que contestam a lógica de atuação do *mainstream* do desenvolvimento costumam receber pouca atenção nos estudos realizados até agora. Entre eles, podemos destacar a ideia da "face profética" do cristianismo, por exemplo, termo utilizado por algumas de suas correntes para se referir à capacidade de levantar questionamentos ao *status quo* e de denunciar o mal e as injustiças no mundo, tal como feito pelos profetas no Antigo Testamento. Essa ideia tem embasado críticas que interpelam os parâmetros usuais do universo do desenvolvimento, a começar pela instituição de clivagens entre "norte" e "sul", mundo "desenvolvido" e "subdesenvolvido" e "ricos" e "pobres" que ele promove, em favor de ações que atinjam igualmente todos os espaços sociais e geográficos do "ecúmeno" (Barroso, 2014b).

Pretendo argumentar neste artigo que a presença dos atores religiosos no campo do desenvolvimento, seja sob a forma de missões religiosas seja sob a forma das organizações baseadas na fé[6] — formato político-administrativo que emergiu no último quartel do século XX, como apontado, em grande medida como resultado da participação das missões cristãs no aparato do desenvolvimento —, atualizou regimes de gestão de territórios e populações estabelecidos sob o colonialismo bem como formas de oposição a eles, politizando desta forma um universo que tende a apresentar-se como neutro e orientado por questões de ordem técnica. Assim, vou fazer uso da ideia de "máquina anti-política", proposta por Ferguson (1994), para analisar os efeitos da implementação da cooperação para

[6] O termo *faith based organizations* (FBOs) foi criado inicialmente para dar conta de organizações do campo cristão nos Estados Unidos com atuação na área de políticas sociais, dentro do país ou no exterior, abarcando hoje também organizações de outros credos religiosos.

o desenvolvimento, indicando como ela deve ser nuançada ao examinarmos a atuação dos atores religiosos neste campo. Buscarei mostrar que, embora esta atuação também possa ser lida sob o ângulo apontado por ele, quando incorpora as gramáticas dos projetos e opera sob as mesmas justificativas e procedimentos propostos pelos atores laicos no campo do desenvolvimento, ela abre ao mesmo tempo espaço para um debate *político* dentro dele, ao introduzir agendas ligadas à discussão de relações de poder e de formas políticas para lidar com elas. Exemplos deste tipo multiplicam-se nos casos em que os atores religiosos, atuando com recursos provenientes do aparato do desenvolvimento, estiveram diretamente envolvidos nos processos de descolonização e nas formas de governo que se seguiram a eles.[7]

Desta forma, a politização que atribuo à presença dos atores religiosos no campo do desenvolvimento refere-se à capacidade reunida por eles de ensejar tanto *práticas de governo* que ordenam, classificam e definem populações e territórios dentro de certas grades cognitivas, quanto *práticas da política*, que incluem dimensões conflitivas da vida social, capazes de gerar questionamentos, oposições, recusas e resistências a projetos implementados sob o mote genérico do *desejo de melhoria*[8] que marca o universo do desenvolvimento (Li, 2007).

No caso da atuação de atores religiosos junto aos povos indígenas, a *melhoria* pode estar presa a diferentes sentidos, dependendo dos grupos que disputam os recursos do aparato do desenvolvimento. Em todos os casos, contudo, a *melhoria* associa-se ao sucesso na difusão das "boa nova" do Evangelho, variando entretanto conforme esta notícia é interpretada. No caso das missões fundamentalistas e evangelicais, a "boa nova" apoia-se sobretudo em uma doutrinação voltada à conversão religiosa dos índios ao cristianismo, com maior ou menor ênfase no cumprimento de

---

[7] Erica Bornstein (2005) nos fornece um bom exemplo disso em seu trabalho sobre o envolvimento das organizações Visão Mundial e Christian Care nas lutas de libertação da antiga Rodésia, atual Zimbábue, e nas formas de governo que se seguiram a elas após o ajuste estrutural dos anos 1990. Exemplos na América Latina e na Ásia também poderiam ser citados, notadamente em momentos de luta contra governos ditatoriais, no último quartel do século 20, em que proposições teológicas no campo do cristianismo apoiaram processos de redemocratização, como nos casos da teologia da libertação, no Brasil, e da teologia *minjung*, na Coreia da Sul.

[8] No original em inglês, *the will to improve*.

agendas sociais. Entre os grupos de perfil ecumênico, verifica-se uma flexibilidade bem maior quanto à aceitação das religiosidades indígenas, e mesmo a proposta de diálogo com elas, reconhecendo-se a "boa nova" sobretudo no campo do direito dos índios à terra, à manutenção de suas culturas e à autodeterminação na esfera política. Em qualquer dos casos é possível incorporar a *melhoria* aos indicadores de sucesso instaurados pelo aparato do desenvolvimento, tais como a redução da pobreza, o crescimento nos índices de atendimento à saúde e à educação, o sucesso de projetos econômicos implantados, etc.[9]

Procurarei examinar neste artigo o percurso destas diferentes ideias de *melhoria* na província do Chaco[10], na Argentina, onde atores indígenas e não indígenas vêm estabelecendo relações a partir dos repertórios do cristianismo e do desenvolvimento desde meados do século 20. Buscarei entender estas ideias a partir dos conceitos de práticas de governo e de práticas da política apontados, procurando mostrar como elas se intercruzam, com foco nas organizações protestantes estabelecidas naquela província.

---

[9] A distinção entre perspectivas fundamentalistas, evangelicais e ecumênicas no campo protestante a partir do século 20 apoia-se em desdobramentos ocorridos nos Estados Unidos e na Europa, com reflexos importantes nos campos de missão na América Latina, Ásia e África. O termo "fundamentalismo" foi cunhado nos Estados Unidos no início do século 20, marcando uma reação de correntes cristãs à teologia liberal que conciliava o cristianismo com a explicação científica dos fenômenos, notadamente com o evolucionismo darwinista. As características básicas dessa postura são a crença na inerrância da Bíblia, a hostilidade à teologia liberal e a recusa em aceitar como cristãos os que não compartilham dessa visão (Almeida, 2017). No campo missionário, é uma perspectiva que implica na conversão religiosa como ponto principal do trabalho a ser realizado, sendo adotada pelas assim chamadas *missões de fé*. O termo "evangelical", por sua vez, associa-se a um movimento surgido nos Estados Unidos, na década de 1940, referindo-se a grupos que contestaram a perspectiva fundamentalista. Embora adotando alguns de seus princípios, distanciaram-se da rigidez doutrinária e moral dos fundamentalistas, adicionando à ideia de conversão religiosa, no campo missionário, preocupações com agendas sociais voltadas à melhoria das condições de vida dos missionados (Bornstein, 2005). O campo ecumênico, por sua vez, cujos primeiros delineamentos ocorreram no início do século 20, firmou-se na segunda metade daquele século como uma corrente que deu ênfase às questões políticas e sociais, posicionando-se em situações de conflito e disputa de poder, e adotando uma postura flexível em relação às religiões de grupos não cristãos junto aos quais pratica atividades missionárias (Barroso, 2014). Todas estas correntes recebem hoje financiamento de agências de cooperação para o desenvolvimento.

[10] A província do Chaco encontra-se na região do Chaco na Argentina, da qual também fazem parte a província de Formosa e parte das províncias de Salta, Santa Fé e Santiago del Estero.

O campo missionário protestante no Chaco argentino e sua integração às dinâmicas do desenvolvimento

Ao longo da primeira metade do século, período em que se iniciou a atuação de missões protestantes na região do Chaco argentino, o relacionamento entre diferentes agências missionárias ocorreu por razões mais ou menos aleatórias[11], ligadas às dinâmicas de espacialização missionária decorrentes do avanço da fronteira econômica na região, e à uma espécie de "entre-ajuda" entre diferentes núcleos, notadamente anglicanos, pentecostais e menonitas.[12] Esta "entre-ajuda" propiciou tanto trocas de conhecimento sobre os grupos indígenas junto aos quais buscavam atuar, quanto o fornecimento de equipamentos e bens materiais ligados ao funcionamento dos núcleos missionários, dinâmica que se alterou consideravelmente na segunda metade do século 20.

Iremos argumentar neste texto que a alteração destas dinâmicas se deu tanto pelo modo como os indígenas passaram a se apropriar do capital simbólico e social adquirido por meio de sua conversão ao cristianismo, quanto pelo modo como, integrados aos mecanismos e às gramáticas do desenvolvimento, os atores religiosos do campo missionário e das organizações baseadas na fé passaram a operar.[13] Neste sentido, é importante entender que boa parte das críticas empreendidas sobre as formas tradicionais de realização do trabalho missionário e sobretudo das concepções sobre os povos indígenas em que se assentavam, baseadas nos supostos evolucionistas e nas perspectivas civilizatórias das missões sobre os índios,

[11] Quero dizer com isto que os relacionamentos não decorreram de um planejamento prévio, ou de uma "divisão de trabalho" acordada entre as diversas denominações protestantes atuantes na região do Chaco, mas sim do encontro casual em campo entre missionários de diferentes orientações teológicas e proveniências nacionais e institucionais.

[12] A chegada de missionários protestantes na região do Chaco teve início com uma missão anglicana, instalada em 1914, à qual se seguiu, na década de 1920, a vinda de missionários de perfil pentecostal, com a Missão Escandinava, e, na década de 1930, a instalação da missão evangélica Emmanuel, britânica, da missão menonita Nam Cum, de origem norte-americana, e das missões pentecostais, também norte-americanas, Go Ye e Gracia y Gloria (Ceriani Cernadas, 2013).

[13] Cabe notar aqui que o surgimento das organizações baseadas na fé, estruturas político-administrativas do campo religioso criadas para gerir recursos financeiros, não significou o desaparecimento das missões, o espaço territorial de atuação missionária, geralmente composto por uma sede, escola e posto de saúde.

foram feitas a partir do aparato do desenvolvimento. A disseminação de um novo tipo de visão sobre os índios foi veiculada, em grande medida, pelos atores religiosos que passaram a interagir com a pluralidade dos atores integrados ao aparato de desenvolvimento, incluindo burocracias de Estado, financiadores externos, populações locais e um sem número de mediadores e *experts* colocados dentro de um espaço comum de interlocução, em que se disputam recursos e posições de poder. Os atores religiosos passaram a tomar contato assim com as críticas de suas ações empreendidas pelo aparato do desenvolvimento, com os modos de operar impostos por seus financiamentos e com os regimes discursivos consagrados em arenas de diálogo cada vez mais amplas, típicas do universo do desenvolvimento. É o que veremos por meio da atuação da Icco, organização inter-religiosa de cooperação para o desenvolvimento, holandesa, na província argentina do Chaco.

A presença de recursos do desenvolvimento viabilizando a ação missionária no caso do Chaco começou a se dar a partir do início da década de 1970, notadamente através de fundos obtidos por igrejas europeias e norte-americanas junto às agências bilaterais de cooperação de seus países e enviados para financiar diferentes tipos de *projetos* junto aos índios. Embora não disponhamos de dados quantitativos agregados sobre o montante deste apoio, podemos indicar que sua presença constituiu um alento considerável para a atuação religiosa na região, aprofundando, por um lado, as relações já existentes entre as agências locais[14], ao mesmo tempo em que criava um espaço de disputa por seus recursos entre elas, dentro do qual os sistemas de avaliação de seu uso e, junto com eles, a veiculação de valores, pautas e visões das agências de desenvolvimento em relação aos índios desempenharam um papel central.

Para analisar o caso da Icco, iremos tomar como base o relatório de avaliação produzido por aquela agência em meados da década de 1980,[15]

[14] O trabalho de Castelnuovo Birabén neste volume é um exemplo do efeito de colaboração entre diferentes organizações religiosas produzido a partir do acesso a fundos de cooperação para o desenvolvimento de agências europeias, especificamente no caso de um projeto implementado na região do Chaco saltenho junto a populações indígenas e camponesas.

[15] Refiro-me ao relatório intitulado "Cuatro proyectos indígenas del Chaco" produzido pelo antropólogo e missionário inglês, Cristóbão Wallis, para a ICCO (Wallis 1985), a cuja síntese tive acesso por intermédio das notas da antropóloga Natalia Castelnuovo, cedidas a mim pela autora.

em que um conjunto de concepções sobre os índios e de formas de atuação junto a eles foi apresentado e debatido, compondo um referencial importante para a orientação dos atores que buscavam recursos daquela agência. Mais importante do que isso, talvez, seja o fato de que a incorporação do campo religioso às dinâmicas do aparato do desenvolvimento, exemplificada pelo relatório, possibilitou uma discussão *em separado e específica* sobre as condições materiais de vida dos indígenas, independente do debate sobre a dimensão religiosa, centralmente implicada no trabalho missionário até então desenvolvido no Chaco, autonomizando desta forma um campo de debates específico sobre o *desenvolvimento* pelos atores religiosos. O *desejo de melhoria*, assim, passou a ser delimitado em termos das *melhorias* tal como entendidas pelos critérios das agências de desenvolvimento, algo que nem sempre coincidia, no caso do Chaco, com a visão das agências missionários que atuavam ali.

No relatório encomendado pela Icco, chama a atenção o fato de que o *desejo de melhoria* refere-se sobretudo às condições materiais de vida dos indígenas. Assim, o documento, que analisa e compara quatro missões financiadas com recursos da Icco,[16] destaca as variações de enfoque possíveis para alcançar este objetivo, que incluíam tanto iniciativas voltadas à transformação dos sistemas produtivos indígenas, visando integrá-los à economia e aos mercados locais, quanto propiciar atividades de subsistência que garantissem minimamente sua existência, sempre dentro das perspectivas civilizatórias e assimilacionistas predominantes até então nos meios indigenistas latino-americanos. O relatório comenta entretanto a presença também de perspectivas de implementação de atividades educativas, situando as *melhorias* dentro de processos de conscientização dos índios que pudessem levar à sua autonomização e independência frente às missões. O relatório endossa esse tipo de atividade, apontando para uma transformação da visão sobre os índios que se operava naquele momento dentro do aparato do desenvolvimento, entendendo-os a partir de então como sujeitos de direito pleno dentro dos Estados nacionais,

[16] Foram elas a Junta Unida de Missiones — JUM, a Iniciativa Cristiana de la Iglesia Anglicana — Icla, a Iglesia Anglicana Paraguaya La Herencia e a Associación de Servicios de Cooperación Indígenas Menonita — Ascim. Cabe registrar que nenhuma delas, contudo, contava exclusivamente com recursos da Icco para funcionar.

com a prerrogativa de se manterem como grupos étnicos diferenciados frente à maioria da população.

O caso da Junta Unida de Missiones — JUM, uma das missões financiadas pela Icco, nos aporta um exemplo significativo a esse respeito, na medida em que se assiste dentro dela a uma tensão entre propostas de atuação de teor mais economicista e propostas voltadas a uma "educação conscientizadora", voltada à afirmação de direitos indígenas, inclusive à terra, em que a segunda visão acabou por prevalecer. Em termos teológicos, esta proposta se afinava com o surgimento de uma consciência crítica dentro dos meios cristãos em relação à atuação missionária nos marcos do colonialismo, observada na América Latina em perspectivas como a da Teologia da Libertação e conceitos como o de "teologia conceitual"[17]. No caso da JUM, ela se traduziu em uma visão de instauração do Reino de Deus neste mundo, que traria consigo uma "nova ordem social em meio a um ambiente competitivo e desumanizante, rejeitando-se a propriedade privada em favor da propriedade comum" (Wallis, 1985). Ao contrário da perspectiva integracionista vigente até então no indigenismo argentino, mencionava-se uma "leitura crítica em relação à situação atual da sociedade nacional", afirmando-se que "o desenvolvimento das comunidades indígenas não deveria conduzi-las a aceitar a situação nacional, mas, ao contrário, as guiaria em direção a uma consciência mais crítica... e uma luta consciente para o bem estar dos demais" (idem).

A perspectiva de transformação das relações entre povos indígenas, Estados nacionais e sociedades envolventes, marcando o abandono das perspectivas integracionistas e das teorias da aculturação, foi possibilitada, nesse caso, por uma interação entre o campo religioso e o campo do desenvolvimento, que permitiu uma circulação de conhecimentos e perspectivas novas sobre os índios, botando atores situados em diferentes posições sociais e geográficas em um mesmo campo de diálogo. O caso da JUM não foi um caso isolado, marcando antes uma transformação que ocorreu em boa parte da América Latina.

Nesse sentido, o Projeto Kaiowa Ñandeva — PKN, coordenado pelo antropólogo Rubem Thomaz de Almeida entre os Guarani, no Mato Grosso

[17] Ver mais detalhes adiante.

do Sul, Brasil (Almeida, 2001), nos permite traçar um paralelo significativo. Estabelecido pouco tempo depois dos primeiros projetos realizados com recursos de agências europeias no Chaco argentino, a partir do mesmo circuito de igrejas de perfil ecumênico representado pela Icco, o PKN foi financiado pela organização evangélica alemã Pão para o Mundo. O projeto abriu mão da implantação de atividades de desenvolvimento rural em voga no aparato do desenvolvimento no final dos anos 1970 em favor de uma postura de espera, adaptação e escuta das questões colocadas pelos indígenas a quem o projeto se destinava, algo que resultou, entre outras coisas, no surgimento das *aty-guasu*, as grandes assembleias dos Guarani no Brasil que se firmaram no último quartel do século 20, voltadas à discussão e tomada de decisão dos indígenas frente a situações de interesse coletivo do grupo, sobretudo no que diz respeito à retomada de suas terras.

Tanto no caso do PKN quanto da JUM, quando esta adotou a perspectiva da "educação conscientizadora", estamos diante de iniciativas que apostam no potencial de agência dos próprios índios, ao invés da busca de aplicação dos "pacotes prontos" impostos pelas agências de desenvolvimento e de suas inúmeras "soluções" para a erradicação da pobreza e outros males.

A perspectiva de aceitação do aberto e do indefinido ao invés dos padrões fechados e prontos, típica do universo do desenvolvimento, é algo que viabiliza, olhando do ponto de vista do campo religioso, a emergência da "face profética" mencionada, isto é, da capacidade de denunciar situações de injustiça e opressão por meio de formulações inovadoras e de proposições alternativas que desestabilizam os pacotes pré-moldados introduzidos pelos projetos de desenvolvimento, sem qualquer consideração pelas situações históricas específicas e pelos contextos políticos das populações a que se destinam. Observa-se assim o abandono de uma visão pré-dada sobre os problemas indígenas, focada em sua suposta falta de capacidade de garantir meios econômicos de subsistência adequados e na necessidade de provê-los com soluções técnicas para sanar os problemas, independente do desejo dos índios de aderir ou não a essas soluções ou de entenderem seus modos de vida como "problemas". Para compreender este tipo de abertura e seu potencial inovador em relação às práticas econômicas e técnicas mais tradicionais dentro do aparato do

desenvolvimento, é importante assim colocar também o campo doador do universo da cooperação dentro do escopo das análises sobre os projetos realizados em nível local.

No período em tela, seja no caso do PKN no centro-sul do Brasil ou dos projetos de desenvolvimento na província argentina do Chaco, estamos lidando com um campo doador composto por igrejas europeias de perfil ecumênico, vinculadas ao Conselho Mundial de Igrejas, em plena autocrítica em relação às posturas dos atores religiosos envolvidos com o colonialismo, empreendida a partir dos anos 1960 em razão sobretudo dos movimentos de descolonização africanos e asiáticos. A abertura para experiências inovadoras e contra-hegemônicas nos espaços tradicionais de missão será uma das marcas dessa nova perspectiva, visível no apoio de atores religiosos aos movimentos de libertação africanos, como nos casos de Moçambique (Ngoenha, 1999) e Zimbábue (Bornstein, 2005), às lutas contra o *apartheid* na África do Sul (Lapsley, 2013) e às críticas às políticas indigenistas de caráter assimilacionista na América do Sul, como no caso da Conferência de Barbados I, financiada com recursos do Conselho Mundial de Igrejas.[18]

Vale registrar que a crítica das igrejas europeias de perfil ecumênico ao envolvimento missionário com o colonialismo foi contrabalançada pelas missões de corte fundamentalista, que passaram a atuar crescentemente como linhas de apoio à expansão econômica norte-americana após a II Guerra Mundial, notadamente na África, Ásia e América Latina, onde se assistiu a um crescimento exponencial de igrejas evangélicas, desafiando séculos de hegemonia católica. Na América Latina, ocorreu assim uma grande entrada das missões de fé de origem norte-americana

[18] O envolvimento do CMI com as políticas indigenistas na América Latina ocorreu como uma extensão do Programa de Combate ao Racismo daquela instituição, responsável entre outras coisas pelas lutas e posicionamentos de inúmeras igrejas contra o *apartheid* na África do Sul. Os resultados da Reunião de Barbados I (1971), em que antropólogos com atuação na América do Sul empreenderam uma forte crítica da ação missionária e das consequências das políticas desenvolvimentistas dos Estados nacionais para os índios, não foram recebidas de modo unânime pelos missionários ligados ao CMI, como se pode ver pelos artigos que rebateram essas críticas no dossiê sobre Barbados publicado na International Review of Mission, periódico oficial da instituição, em 1973 (v. 62, n. 247, de julho deste ano). Apesar disso, a conferência pode ser vista como uma marco na reelaboração das relações entre Estado, missões, antropólogos e povos indígenas nas Américas, em que a crítica à adoção de perspectivas assimilacionistas e o apoio a projetos de futuro elaborados pelos próprio índios tornaram-se um objetivo daí em diante sempre colocado em debate.

nesse período para atuar junto a populações indígenas, que adotaram uma posição oficial de não intervenção em questões políticas nacionais e locais, omitindo-se em relação aos problemas causados aos índios pelas políticas de desenvolvimento, ou, como no caso do Summer Institute of Linguistics — SIL, assumindo uma fachada acadêmica, que facilitou a entrada de missionários e sua acreditação junto a organismos governamentais, notadamente nos casos do México, Brasil e Peru (Barros, 1993).

O campo religioso protestante como espaço de produção da fronteira étnica e de reelaboração de identidades missionárias na província do Chaco

O caso das missões protestantes na província argentina do Chaco nos aponta para uma outra temática relevante associada aos efeitos da relação entre os campos do desenvolvimento e religioso que, conforme já indicado, nos fala do aprofundamento das relações entre diferentes grupos religiosos e missionários, a princípio incompatíveis se olhadas do ponto de vista exclusivamente teológico e das clivagens estabelecidas dentro do campo religioso protestante. Estamos nos referindo aqui ao espaço de convivência e colaboração entre os grupos pentecostais da Igreja Evangélica Unida — IEU, primeira igreja exclusivamente indígena registrada na Argentina, com missionários menonitas norte-americanos e os missionários ligados a correntes do protestantismo histórico reunidos em torno da Junta Unida de Misiones — JUM, implicados de diferentes modos na experiência de disseminação do cristianismo entre os índios do Chaco, notadamente Toba, Wichi e Pilagá.

Chama a atenção, neste sentido, o quanto o contato do universo do desenvolvimento com o cristianismo permitiu a introdução, dentro do primeiro, de dimensões utópicas, com forte apelo político, algo geralmente excluído da gramática pretensamente neutra e técnica das agências de desenvolvimento. O caso da província do Chaco revela nessa direção, e de forma inesperada para boa parte dos analistas do campo religioso contemporâneo, a emergência desse tipo de dimensão política em meio a indígenas iniciados no cristianismo pela via pentecostal, geralmente associada a experiências religiosas de tipo individual e voltadas a mudanças

nessa dimensão apenas, com pouca capacidade de repercussão em termos de transformações em nível coletivo que incorporem dimensões de conflito e questionamentos ao *status quo*, algo que estamos definindo neste trabalho como *práticas da política*.

A Igreja Evangélica Unida — IEU, principal interlocutora indígena da JUM, foi criada com o apoio e por orientação de missionários menonitas no final dos anos 1950, após o fracasso destes últimos no estabelecimento de missões de formato tradicional entre os índios, e aproveitando a adesão anterior daqueles a um cristianismo de corte pentecostal (Ceriani Cernadas, op. cit.).[19] Reconhecendo as formas próprias de vivência do cristianismo dos indígenas, que combinava tradições do xamanismo toba às experiências extáticas pentecostais de manifestação do Espírito Santo, os obreiros fraternais menonitas abriram mão de sua missão, apoiando a criação da IEU, em 1958, que reuniu as diversas congregações cristãs locais já criadas pelo índios, fornecendo-lhes uma estrutura organizacional unificada e apoiando a elaboração de uma teologia indígena por meio de traduções da Bíblia, disseminadas e estudadas entre os índios sob orientação dos menonitas (Ceriani Cernadas, op. cit.). A JUM deu continuidade em sua relação com os indígenas à metodologia de trabalho proposta pelos menonitas, acatando as experiências de corte pentecostal entre eles e estabelecendo também atividades de estudo da Bíblia. Estas atividades, contudo, diferente das praticadas pelos menonitas, foram marcadas pela instauração de uma dimensão de reflexão mais caracteristicamente política entre os índios da região. Esta dimensão relacionou-se à associação dos conteúdos da Bíblia a demandas por direitos dos índios, notadamente o direito à terra.[20]

A dimensão política também foi possibilitada pela própria utilização do cristianismo como marcador da fronteira étnica entre os índios e os não índios, na medida em que a criação e a manutenção da Igreja Evangélica Unida — IEU como uma igreja exclusivamente indígena teve um peso

[19] Os Toba haviam tomado contato com o pentecostalismo na cidade de Resistência, capital da província do Chaco, por meio das atividades do missionário norte-americano John Lagar, na década de 1940, responsável pela missão Go Ye.

[20] Informação obtida junto a teólogos responsáveis pelos estudos bíblicos promovidos pela JUM entre os índios da IEU, durante meu trabalho de campo na Argentina, em dezembro de 2014.

essencial na manutenção de uma identidade indígena na região, capaz de abrigar, inclusive, diferentes representações dos índios a respeito de si e do seu passado. Assim, como apontado por Ceriani Cernadas e Citro (2002), as gerações mais velhas, que constituem hoje o corpo de agentes que controla institucionalmente a IEU, é portadora de uma visão em que o cristianismo aparece como o grande libertador dos índios de sua condição de selvageria e de sua possibilidade de uma aproximação maior e em condições menos desfavoráveis ao mundo dos brancos. As missões são vistas por estas gerações como fontes de diversas vantagens, entre as quais: o acesso a bens materiais, tais como roupas, remédios, alimentos e equipamentos de trabalho; a aquisição de uma legitimidade simbólica frente à sociedade envolvente, por adotarem as crenças e comportamentos associados ao cristianismo; a obtenção do poder espiritual do Deus cristão como forma de proteção frente aos xamãs e bruxos de sua própria cultura, a quem atribuíam o poder de causar doenças e a morte; proteção diante das violências do Estado e dos colonos, em situações de guerra e de expansão da fronteira econômica; e, finalmente, assistência jurídica para o acesso aos "bens de cidadania", tais como carteira de identidade, certificados de bons antecedentes e títulos de propriedade da terra.

Entre as gerações mais jovens, por sua vez, a participação na IEU está muito mais ligada às oportunidades de convívio social oferecidas pelos cultos e a uma visão em que os antepassados não aparecem mais associados aos estereótipos de selvageria e barbárie ainda presentes na memória dos mais velhos, mas sim a aspectos positivos da identidade indígena, em que se valoriza as melhores condições de saúde dos antigos e suas práticas alimentares, entre outras coisas. Essas visões mais ou menos favoráveis sobre os antepassados das diferentes gerações devem ser atribuídas, segundo Ceriani Cernada e Citro (op. cit.), a uma maior ou menor distância no tempo com aqueles. Os mais velhos teriam vivido de modo muito mais próximo os estereótipos sobre seus pais como "selvagens" e teriam por isso uma necessidade maior de livrar-se deles. Creio, além disso, que as transformações no modo como os atores cristãos concebiam os índios e suas culturas também exerceram um papel no olhar mais favorável das novas gerações sobre seus antepassados. Cabe ressaltar que o campo cristão foi palco de todo um conjunto de reformulações a partir do conceito de cultura, acompanhando um movimento que também se

deu no campo do desenvolvimento, contribuindo para tornar a "cultura" um marcador de identidades políticas, notadamente a partir da década de 1980 (Wrigth, 1999). A antropologia desempenhou um papel estratégico nessas transformações, notadamente no caso dos estudos sobre os grupos étnicos que questionaram as teorias da aculturação (Barroso Hoffmann, 2009), cabendo registrar a crescente participação de antropólogos no aparato do desenvolvimento e a formação de inúmeros missionários nessa disciplina[21].

Na segunda metade do século passado, assistimos a uma abertura do campo religioso cristão para o reconhecimento das espiritualidades e culturas indígenas, tanto no campo católico quanto no campo protestante, qualificando de uma maneira nova o "pobre", que foi sendo aos poucos transformado de objeto de caridade em sujeito político portador de direitos e detentor, em alguns casos, de uma identidade cultural própria, a do "indígena"[22]. Nos meios católicos, o surgimento do conceito de "inculturação", veiculado a partir dos marcos da Teologia da Libertação nos anos 1970 e inspirado no conceito de *missio dei*, de Karl Barth, foi um importante marcador nessa direção, reconhecendo-se a possibilidade de manifestação de Cristo fora dos marcos teológicos fixados pelo cristianismo em suas formas historicamente consagradas.[23] Antes disso, contudo, as novas práticas possibilitadas pelo Concílio Vaticano II já haviam produzido grandes mudanças no campo católico. No caso da América Latina, permitiu-se a incorporação de visões

[21] Ver a este respeito o trabalho de Castelnuovo Birabén nesta coletânea, onde estão registradas as diversas concepções sobre cultura de missionários com formação antropológica implicados na avaliação de projetos de desenvolvimento junto aos grupos indígenas do norte da Argentina, financiados com recursos de agências religiosas de cooperação europeias. No caso da cooperação norueguesa para o desenvolvimento, que tive oportunidade de estudar, foi notável a influência dos estudos sobre os grupos étnicos de Fredrik Barth (1969), que embasaram a crítica à perspectiva da aculturação, sobre toda uma geração de antropólogos na Noruega implicados na criação de ONGs e centros de pesquisa universitários, apoiados com recursos do aparato do desenvolvimento, voltados à produção de atividades de *advocacy* sobre os direitos indígenas (Barroso Hoffmann, 2009).

[22] Para uma descrição dessa transformação do "pobre" em "índio" ver, no caso brasileiro, Arruti (2006) e, no caso argentino, Leone (2016).

[23] Peres (2010) faz uma importante observação sobre os limites do conceito de inculturação ao analisar as práticas de missionários salesianos instituídas sob sua inspiração entre os povos indígenas nos meios cristãos do Rio Negro, no Brasil, ao mostrar uma espécie de "inculturação seletiva", em que algumas práticas culturais indígenas foram aceitas e outras continuaram a ser descartadas, tais como a construção de grandes malocas voltadas à realização de rituais coletivos.

e práticas ligadas a interpretações populares do catolicismo pela crescente influência das comunidades locais e do laicato em detrimento das hierarquias eclesiásticas. Em África, por sua vez, houve uma abertura inédita para o sincretismo religioso, com a integração de elementos religiosos africanos nos cultos católicos (Leyten, 2015).

No campo protestante, assistimos ao surgimento, na década de 1970, do conceito de "teologia contextual" entre as correntes ecumênicas ligadas ao Conselho Mundial de Igrejas — CMI, que implicava no reconhecimento e no respeito às diferenças culturais entre os cristãos, algo que se aprofundou sob a influência da Teologia da Libertação. Na década seguinte, consolidaram-se as correntes favoráveis ao diálogo inter-religioso e, nos anos 1990, o debate sobre a relação entre evangelho e cultura foi retomado, reafirmando-se o igual valor de todas as culturas, embora com a ressalva de que elas tanto podem iluminar quanto obscurecer aspectos do Evangelho.[24]

As gramáticas do cristianismo entre as práticas de governo e as práticas da política

Essas transformações no conceito de cultura viabilizadas a partir do campo religioso tiveram influência no campo do desenvolvimento, contribuindo para o surgimento de pautas dentro deste último voltadas ao reconhecimento dos índios como sujeitos de direitos, bem como para a aceitação de suas formas de religiosidade e modos de ser próprios, com efeitos diretos sobre as práticas missionários realizadas junto a eles em nível local. Examinar mais de perto como de fato o cristianismo passou a ser operado e disseminado entre os índios do Chaco a partir dessas transformações nos permite ter acesso a novas formas de compreensão a respeito de suas dinâmicas e sobre até que ponto elas contribuem para a instauração de práticas de governo e de práticas da política.

As formas de disseminação do cristianismo entre os indígenas vinculados à Igreja Evangélica Unida — IEU nos permitem desvendar algumas

[24] Novamente, torna-se relevante a observação de Peres citada na nota anterior, pois essa perspectiva dá margem a uma abertura "seletiva" para as tradições religiosas de grupos não cristãos.

delas, notadamente por meio da análise das formas de aproximação e apropriação dos textos bíblicos incorporadas pelos índios através da metodologia dos estudos e círculos bíblicos. Esta metodologia fez parte da estratégia menonita de assessoramento da IEU, através da atuação de seus obreiros fraternais, nome assumido pelos missionários que se deslocavam entre as diversas congregações cristãs indígenas reunidas sob a IEU com a tarefa de familiarizá-los com a tradição textual cristã, por meio da tradução de textos bíblicos nas línguas indígenas locais. Nesse sentido, cabe registrar que a experiência pentecostal que aproximou os indígenas do cristianismo prescindia inicialmente de uma compreensão mais aprofundada do conteúdo da Bíblia, ocorrendo mesmo sem a necessidade de sua leitura, habilidade de que os indígenas não dispunham. Assim, a Bíblia foi usada, inicialmente, apenas como um "objeto de poder".

Segundo a literatura disponível sobre esses temas, a difusão da palavra escrita entre os índios por meio do estudo da Bíblia a partir da metodologia menonita dos estudos e círculos bíblicos despertou diferentes tipos de interesse por parte dos índios, destacando-se entre eles aqueles relacionados aos textos do Apocalipse e suas previsões do fim do mundo, que tinham grandes pontos de contato com as cosmologias indígenas voltadas a explicar o começo e o fim dos tempos. Os textos ligados à história de Daniel também se tornaram populares, pela aproximação dos desafios enfrentados pelo profeta junto aos magos babilônios com as situações de competição de poder entre os xamãs indígenas. Se o poder do deus de Daniel era superior ao dos magos, ele também deveria ser superior ao dos xamãs, protegendo os indígenas convertidos ao cristianismo de possíveis malefícios causados por eles. Também despertavam interesse os textos ligados ao comportamento das famílias, dos jovens e dos velhos, destinados a orientar condutas e a regular conflitos entre os índios. Finalmente, o papel das orações, das músicas e das danças era especialmente prezado pelos índios, devido ao desencadeamento das experiências extáticas ligadas à presença do Espírito Santo quando da realização dos cultos, tão ao gosto dos índios (Altman e Martin Lopez, 2011).

Se olharmos por este aspecto, a metodologia dos círculos bíblicos introduzida pelos menonitas aproxima-se bem mais das práticas de governo do que das práticas da política, por seu papel na definição de comportamentos e condutas entre os índios, em que a seleção dos trechos propostos para

exame, geralmente feita pelos obreiros fraternais, passava a ter um papel crucial. A ênfase nesse tipo de leitura da Bíblia, que propiciava a seleção de certos traços culturais indígenas em detrimento de outros, contribuía para a definição da identidade do "indígena Evangelho" — termo usado pelos membros da IEU — e, portanto, para a delimitação da fronteira étnica desses índios frente aos não índios e em relação aos demais indígenas da região, algo que, como se vê, passava a ser fruto não apenas da agência indígena, mas também da influência dos atores cristãos não indígenas, notadamente dos obreiros fraternais menonitas, que interagiam com eles.

A metodologia dos círculos bíblicos introduzida pelos menonitas substituiu a dos estudos bíblicos, de corte mais tradicional, apoiada apenas na memorização dos textos bíblicos. A novidade dos círculos bíblicos foi a ênfase na relação entre a Bíblia e a vida quotidiana dos índios, recuperando uma tradição hermenêutica inaugurada pelos movimentos pietistas do século 17 e incorporada pelos menonitas. Essa tradição hermenêutica também se fez presente dentro das Comunidades Eclesiais de Base — CEBs católicas criadas na América Latina a partir da década de 1970[25]. Valendo-se de uma interpretação própria sobre como os primeiros cristãos teriam se aproximado das escrituras e buscando imitá-los, as CEBs teriam sido as inspiradoras mais imediatas da metodologia dos círculos bíblicos utilizada pelos obreiros fraternais menonitas junto aos índios da IEU (Altman e Martin Lopez, op. cit.).

Aos estudos e círculos bíblicos introduzidos pela assessoria dos menonitas à IEU, vieram se juntar aqueles oferecidos pela JUM, valendo-se para isso de quadros acadêmicos ligados ao Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos — Isedet, instituição de ensino teológico situada em Buenos Aires, de perfil ecumênico, que se encarregou da formação de inúmeros pastores da IEU, além de ter oferecido no município de Castelli, por mais de 20 anos, cursos de formação bíblica para os índios interessados, dentro de uma atividade chamada de Ação Apostólica Comum — ACC. No caso do Isedet, essa aproximação das escrituras bíblicas com a experiência de vida

[25] Segundo Altman e Martin Lopez (op. cit.), as CEBs por sua vez também seriam tributárias da metodologia de *ver, julgar e agir* do movimento da Ação Católica, resultante da convivência entre padres católicos europeus e grupos operários no período do entre-guerras, e da pedagogia do oprimido, formulada pelo educador católico brasileiro Paulo Freire na década de 1960.

dos indígenas, mantendo a mesma metodologia hermenêutica utilizada pelos menonitas, aponta contudo para uma dimensão distinta, mais ligada, como veremos, às práticas da política. Assim, como já apontado, o grande tema utilizado para estabelecer uma relação entre as escrituras bíblicas e a experiência de vida dos indígenas foi o tema da terra, recorrendo-se aos inúmeros relatos bíblicos ligados à história de sua recuperação pelo povo judeu, facilmente adaptável à situação de expropriação territorial vivida pelos índios do Chaco e inspiradora na sugestão de estratégias de luta para voltar a ocupá-las.

Para o que nos interessa discutir neste artigo, é importante destacar que tanto a atuação dos missionários menonitas quanto dos missionários reunidos na Junta Unida de Misiones — JUM articula-se ao apoio de agências de cooperação para o desenvolvimento, gerando uma interface de gramáticas religiosas, culturais e políticas que informa, em nível local, o diálogo entre atores indígenas e não indígenas.

As gramáticas do cristianismo e o desenvolvimento em arenas globais

Os discursos e práticas do cristianismo ensejadas pela ação de grupos missionários de origem protestante que atuam entre os índios da província do Chaco ligados à Igreja Evangélica Unida — IEU, realizados em grande medida com o apoio dos recursos de agências de desenvolvimento — europeias, no caso da JUM, e norte-americanas, no caso dos menonitas[26] —, têm propiciado reflexões e ações com alcance nos comportamentos da vida quotidiana e na estruturação de reivindicações por direitos por parte dos indígenas cristãos. Estas podem ser lidas como portadoras de uma dimensão política associada aos processos de construção da fronteira étnica entre os índios do Chaco, em um espaço conflitivo de disputas locais pela definição de direitos e territórios entre índios, Estado e agentes ligados à expansão da fronteira econômica na região, a partir de uma gramática

[26] No caso da JUM, notadamente da Icco e também do CMI/ACT Alliance, e dos menonitas, da Usaid. A WWC, agência evangélica norte-americana, tem sido mais recentemente outra apoiadora importante das atividades da JUM.

que emerge em grande parte das escrituras cristãs. Quando nos voltamos para arenas mais globais de discussão das questões indígenas, veremos que outros tipos de dimensão política emergem da relação entre o cristianismo e o desenvolvimento em que a formulação de conceitos voltados à definição dos direitos indígenas aparece de maneira mais distanciada e autônoma em relação ao vocabulário bíblico, assumindo uma terminologia mais diretamente vinculada aos desafios colocados pelo universo do desenvolvimento a estes povos e respondendo de modo mais direto e amplo aos modos como este define e coloca suas questões, problemas e soluções.

O debate conceitual de termos como os de *marginalização*, *vitimização*, *minoritização, desumanização* e *racismo estrutural*, bem como sobre a conveniência de utilizá-los ou não no caso dos indígenas, têm aparecido em fóruns globais cristão que discutem o desenvolvimento[27], veiculados por atores indígenas que discutem, além dos aspectos culturais ligados a seus grupos, conflitos e situações históricas relativos aos processos de expropriação da terra e de exploração da força de trabalho a que os povos indígenas estiveram submetidos em cenários coloniais e continuam a estar em cenários pós-coloniais.

Assim, em lugar do fraseamento das experiências quotidianas e dos conflitos locais por meio do vocabulário das escrituras cristãs, assistimos a um enquadramento de tensões e conflitos enfrentados pelos índios em nível mais geral, contribuindo para a construção de uma identidade pan-indígena para além das fronteiras nacionais, capaz de incluir e nuançar questões oriundas do enfrentamento de situações comuns de espoliação e opressão.

Se olharmos do ponto de vista dos índios, sem dúvida, todos estes questionamentos aparecem como estratégicos para a transformação de suas relações com o Estado, as agências de desenvolvimento, as missões religiosas e os diversos outros atores sociais com que se relacionam e negociam seus territórios e modos de viver. Não por acaso, boa parte das apresentações de pastores e teólogos indígenas presentes em eventos globais dizem respeito a temáticas que interpelam diretamente as autoridades governamentais e os atores econômicos responsáveis pelas condições que

[27] Refiro-me aqui sobretudo a eventos promovidos no âmbito do Conselho Mundial de Igrejas — CMI apoiados com recursos de agência de desenvolvimento, dos quais tratei em Barroso (2014b e 2014c).

ameaçam suas integridades como povos, entre os quais grandes empresas extrativas mineradoras e florestais, líderes das principais iniciativas de desenvolvimento que afetam os povos indígenas (Barroso, 2014a).

Nesse sentido, e dentro de um processo de neutralização das diversas formas de ventriloquia a que estes povos têm estado submetidos (Guerrero, 2017), assumindo uma voz própria ligada à expressão da face profética do cristianismo, os índios se valem de conceitos e perspectivas estabelecidos por atores não indígenas dentro de círculos cristãos, notadamente daqueles que vêm contribuindo para a crítica dos modelos de desenvolvimento vigentes, feitas em grande medida através de discussões em torno do conceito de diaconia (Barroso, 2014c). Aqui é possível mostrar o quanto a fronteira étnica, como no caso do Chaco argentino, pode ser construída, também, a partir de conceitos e padrões que não se originam exclusivamente dos mundos indígenas, mas de seus diálogos com outros atores.

Superar a ventriloquia, assim, isto é, poder assumir a própria voz e pautar temas e problemas, longe do que se poderia supor à primeira vista, como já apontado, não significa valer-se de conceitos "exclusivamente" ou "tipicamente" oriundos das tradições indígenas, como querem alguns, mas conseguir apropriar-se da produção conceitual também de origem não indígena, que ajuda a questionar as posições de subalternização, exploração e opressão com que os povos indígenas ainda se confrontam em diversas partes do mundo. Fóruns de discussão globais do mundo cristão ecumênico, como os do CMI, aparecem assim como ricos espaços de intercâmbio e criação conceitual no âmbito das políticas indígenas e indigenistas contenporâneas, sobretudo quando apoiam a realização de encontros específicos de indígenas oriundos de diferentes partes do mundos, abrindo a possibilidade de reflexão sobre temas e problemas comuns.

Considerações finais

O conceito de jogo de escalas (Revel, 1998) se revela útil para dar conta destas diferenças locais e globais de posicionamento dos atores envolvidos com as questões indigenas, sobretudo quando pensamos nas clivagens do mundo cristão protestante e em como elas aparecem quando olhadas de um ponto de vista local, como no caso da província argentina do Chaco,

ou global, como no caso dos fóruns de discussão como os do Conselho Mundial de Igrejas — CMI.

No primeiro, com a experiência de constituição da Igreja Evangélica Unida — IEU, assistimos a uma convivência de atores indígenas de orientação pentecostal com grupos cristãos não indígenas de perfil ecumênico, reunidos na JUM, viabilizada pelo trabalho de obreiros fraternais menonitas de origem norte-americana, gerando práticas inovadoras no campo missionário com influência significativa na configuração dos grupos étnicos na região. A identidade dos indígenas como cristãos é parte dos repertórios utilizados para a manutenção da fronteira étnica, sendo feita a partir de um substrato pentecostal em diálogo com correntes históricas e ecumênicas do mundo protestante.

No segundo, por sua vez, a marcação da identidade dos cristãos indígenas é feita em grande medida a partir da construção de narrativas sobre a vivência de situações coloniais comuns (Balandier, 1993), que não excluem a busca por caracterizar experiências específicas do cristianismo entre os índios, definindo-se padrões próprios de espiritualidade indígena e suas diversas formas de expressão. Neste tipo de fórum global, contudo, alianças verificadas em nível local, como as do Chaco, dificilmente se reproduzem, uma vez que estão em jogo alinhamentos voltados à definição de identidades no campo cristão protestante mais amplo, submetidas às clivagens entre correntes ecumênicas, fundamentalistas e evangelicais.[28]

Se o universo do desenvolvimento tem sido responsável, como sintetizado por Bretón[29] e por outros estudiosos do indigenismo latino-americano (Albert, 1995; Oliveira, 2002; e Souza Lima, 2007), pela expansão entre os povos indígenas de novas formas de clientelismo, pelo controle externo das políticas públicas voltadas a eles e pela despolitização da questão indígena pela via do projetismo tecnocrático, atualizando sob novas roupagens regimes tutelares de gestão de territórios e populações instituídos em

[28] Assim como o Conselho Mundial de Igrejas — CMI tem reunido as correntes de corte ecumênico, os fundamentalistas e evangelicais também dispõem de fóruns globais específicos, como a World's Christian Fundamental Association — WCFA, em atividade entre 1919 e 1952, e a World Evangelical Association — WEA, cujos antecedentes podem ser remontados a 1846, quando foi criada a Evangelical Association, transformada em WEA em 1951, abrigando correntes fundamentalistas e evangelicais.

[29] Ver artigo neste volume.

contextos coloniais, suas interfaces com o cristianismo, sobretudo pela ação dos atores cristãos indígenas e não indígenas do mundo ecumênico implicados nos debates sobre as políticas indigenistas, nos mostram que este universo também pode abrir espaço para práticas da política inovadoras quando se presta à elaboração de conceitos e à definição de vocabulários para lidar com situações de conflito. Nesse sentido, os exercícios hermenêuticos de aproximação das experiências de vida das comunidades indígenas às situações apresentadas na Bíblia, utilizados seja no nível local que analisamos no caso das igrejas indígenas do Chaco argentino, seja no nível transnacional, como no caso de fóruns patrocinados pelo CMI, parecem ser mecanismos de produção conceitual ainda não suficientemente explorados pela literatura antropológica sobre indigenismo, que pedem maior aprofundamento e reflexão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, L. T. de. O movimento fundamentalista nos EUA. In: ____(org.) *Rostos do fundamentalismo. Abordagens histórico-críticas*. São Paulo: Editora Terceira Via, 2017, p. 25-48.

ALMEIDA, R. T. de. *Do desenvolvimento comunitário à ação política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ALBERT, B. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". *Cahiers des Amériques Latines*, n. 23, p. 177-210, 1995.

ALTMAN, A. e MARTIN LOPEZ, A. Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: de la utopia cristiana a la necesidad de legitimación, https://www.researchgate.net/publication/262667762_Circulos_biblicos_entre_los_aborigenes_chaquenos_De_la_utopia_cristiana_a_la_necesidad_de_legitimacion, 2011.

ARRUTI, J.M.P.A. A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, P. (Org.). Deus na aldeia — missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo,* v.3, n.3, p.107-131, 1993 [1951].

BARROS, M. C. D. M. *Linguística missionária: Summer Institute of Linguistic*. Tese (Doutorado) – PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

BARROSO, M. M. Relatório de campo da Pré-Assembleia Indígena realizada na X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. Busan/Coreia do Sul, 28 e 29 de outubro de 2013. 2014a. (mimeo).

____. Um olhar etnográfico sobre os discursos ecumênicos relacionados a missões, desenvolvimento e povos indígenas. *Tellus*, v.14, n.27, p.11-32, 2014b.

____. Diaconia, povos indígenas e desenvolvimento: o debate em torno da construção de direitos. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, v. 2*. São Leopoldo: EST, 2014c, p. 473-476.

BARROSO HOFFMANN, M. Do Brasil sem índios aos índios sem Brasil: algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil. *Anthropológicas*, v.16, n. 2, p. 153-186, 2005.

_____. 2009. *Fronteiras étnicas, fronteiras de estado e imaginação da nação*. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Rio de Janeiro: E-papers/Museu Nacional.

BARTH, F. Introduction. In.: ____ (ed.). *Ethnic groups and boundaries*. Londres: G. Allen and Unwin, 1969, p. 9-38.

BORNSTEIN, E. *The Spirit of Development: Protestant NGOs, Morality and Economics in Zimbabwe*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

BRETÓN, V. Desarollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad indígena en América Latina. (no prelo)

BROUWER, R. C. When Missions Became Development: Ironies of "NGOisation" in Mainstream. In: NIELSSEN, H.; OKKENHAUG, I.M.; SKEIE, K. H. (Eds.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World*. Boston, Leiden: Brill, 2011.

CASTELNUOVO BIRABÉN, N. Colaboraciones basadas en la fe: políticas de desarrollo de ONGs en el norte argentino. (no prelo)

CERIANI CERNADAS, C. Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalizión protestante. In: TOLA, F.; MEDRANO, C.; CARDIN, L. (ed). *Gran Chaco. Ontologias, poder, afectividad.* Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo, 2013, p.297-320.

_____.; CITRO, S. Repensando el movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino,http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro.htm, 2002.

FERGUSON, J. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1994.

GUERRERO, A. Epílogo. Andrés Guerrero y Tristan Platt. Lo implícito en la Historia y en la Antropologia. In: BRETÓN, V.; VILALTA, M. J. (ed.). *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina.* Barcelona: Icaria Editorial/ Institut Català d'Antropologia, 2017, p. 257-294.

JONES, B.; PETERSEN, M. J. Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development. *Third World Quarterly*, v.32, n. 7, p. 1291-1306, 2011.

LAPSLEY, M. Pray 26. Sending pray. Sermon. In: CONFERÊNCIA REALIZADA NA 10TH ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, Busan/Republic of Korea, 08.11.2013. (mimeo)

LEONE, M. De "pueblo pobre" a "pueblo indígena". Pastoral aborigen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985). *Quinto Sol*, v. 20, n.3, p.1-23, 2016.

LEYTEN, H. *From idol to art, African "objects with power": a challenge for anthropologists, missionaries and museum curators*. The Netherlands: African Studies Centre, 2015.

LI, T. *The will to improve*. Durhan & London: Duke University Press, 2007.

NICAISE, N. A construção europeia e os "países em desenvolvimento": políticas de comunicação, generosidade e identidade(s). Tese (Doutorado) — PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

NGOENHA, S. Os missionários suíços frente ao nacionalismo moçambicano. Entre a tsonagnidade e moçambicanidade. *Lusotopie*, v.6, n.1, p. 425-436, 1999.

PERES, S. C. Atuação Missionária e Movimento Indígena no Rio Negro. COMUNICAÇÃO APRESENTADA NO VI CONGRÈS DU CEISAL, Toulouse/France, 03.07.2010.

PESSINA, M. E. H. *O ideário de desenvolvimento pós 1990 e as mudanças na cooperação internacional não governamental: entre as circunstâncias e as peculiaridades do caso alemão*. Dissertação (Mestrado) — NPGA, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

OLIVEIRA, J. P. de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: BARROSO-HOFFMANN, M.; SOUZA LIMA, A. C. de (orgs.). A*lém da Tutela. Bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Laced, 2002, p. 105-119.

REVEL, J. 1998. (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

RICKLI, J. *Negotiating otherness in the Dutch protestant world: missionary and diaconal encounters between the protestant church in the Netherlands and Brazilian Organizations*. Tese (Doutorado) — Faculteit der Sociale Wetenschappen / Vrije Univesiteit Amsterdan, Amsterdam, 2010.

SOUZA LIMA, A. C. de. Notas (muito) breves sobre a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento: uma visão desde o estudo da administração pública no Brasil. In: SILVA, K. e SIMIÃO, D. (orgs.). *Timor-Leste por trás do palco. Cooperação internacional e dialética da construção do Estado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007, p. 417-425.

WALLIS, C. *Cuatro Proyectos Indígenas del Chaco*. Salta: Comisión Intereclesiástica de Coordinación para Proyectos de Desarrollo (ICCO), 41, 1986 / Asunción: Anglican Church Archive. (mimeo)

WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, G. (org.). *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 79-127.

WRIGHT, S. The politicization of 'culture'. *Anthropology Today*, v.14, n. 1, p.7-14, 1998.

Colaboraciones basadas en la fe: políticas de desarrollo de ONGs en el norte argentino[1]

NATALIA CASTELNUOVO BIRABEN

Introducción

El presente trabajo pretende echar luz acerca de las interconexiones entre distintos actores locales y transnacionales, en la construcción de una cultura política de desarrollo. Tiene como objetivo comprender distintos aspectos que hacen a las relaciones de colaboración y tensión entre ONGs. Con ese interés y desde un enfoque etnográfico se analiza un proyecto de alianza entre ONGs locales de cuño confesional y agencias de cooperación internacional confesionales en el marco de un proceso de restitución de tierras en la región del Pilcomayo, noreste de la provincia de Salta. El proceso estuvo marcado por la posición de distintos actores: Fundapaz, Asociana, Misereor, Pan para el Mundo, *Lhaka Honhat y, posteriormente, la Organización de Familias Criollas*. Una de las condiciones que hicieron posible el proyecto Pilcomayo fue la construcción de pautas de trabajo en común a las que me refiero como relaciones de alianza y colaboración entre las ONG locales. Fundapaz contaba con una experiencia previa en procesos de restitución de tierras a indígenas y criollos[2], pero no tenía presencia en el Pilcomayo con anterioridad al proyecto. Al momento de

[1] Un trabajo con modificaciones menores, fue recientemente presentado y publicado bajo el titulo "Collaborations in Faith: NGO Development Policies in Northern Argentina". En: *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*. Special Issue: The impact of State-Level and Global-Level Neoliberal Agendas on NGOs in Latin America., v. 46, n. 3-4. p. 333 — 373., 2017.

[2] Los "criollos" son ganaderos a campo abierto que ocupan la zona desde hace tres o cuatro generaciones, particularmente en las áreas interfluvios, en asentamiento familiares aislados, que se conocen como "puestos". En general, los puestos están a varios kilómetros del vecino más cercano. El término puesto se utiliza para referir a la casa, los corrales, las aguadas, mientras que el pastoreo se realiza en grandes extensiones a lo largo y ancho de los lotes fiscales.

su incorporación, Asociana era la única ONG trabajando con indígenas y en la región.

El trabajo muestra cómo fue ese contexto de interacciones y relaciones de colaboración y tensión desde la perspectiva de una de las ONGs que protagonizó el proceso. A modo de dar cuenta cómo se fue tejiendo el entramado de relaciones de colaboración entre ONGs locales y agencias de cooperación, reconstruyo los orígenes de Fundapaz en la década del setenta a partir de un análisis de historias de vida. El valor de estas trayectorias consiste en que en tanto relatos evocan y anudan distintas memorias espaciales y temporales (de Certeau, 1996) que se entrelazan a valores, creencias y prácticas cotidianas. Adopto la idea de 'fricción' de Tsing (2005) como un lente para pensar cómo las interacciones y relaciones de colaboración y tensión entre los distintos actores modelan y posibilitan la construcción de una cultura política de desarrollo en el chaco salteño. El texto presenta dos momentos diferentes de análisis. Parte de un presente etnográfico analizando distintos aspectos de un proceso de restitución de tierras en la región del Pilcomayo que se desarrolló a partir del año 2000 para, luego, reconstruir por medio de historias de vida el contexto de emergencia a fines de la década del sesenta y principios de los setenta de las organizaciones locales de cuño confesional en el chaco argentino.

La actual presencia y actuación de las ONGs confesionales en la región del Chaco salteño argentino debe ser considerada en relación con distintos proyectos misioneros y pastorales de la Iglesia católica y anglicana, que durante el siglo XX volcaron su accionar hacia la gestión de la pobreza rural y la población indígena. A partir de la década del setenta, y paralelamente al trabajo pastoral de evangelización de las Iglesias católica y anglicana, se inaugura una nueva forma de estar presente en la región desde la práctica religiosa. Este nuevo rumbo significó que una parte importante de las acciones de las iglesias asumieran al campo 'del desarrollo' como un ámbito de su incumbencia. Las misiones religiosas fueron pioneras en canalizar distintos proyectos y programas de desarrollo a población indígena[3].

[3] Según Ceriani Cernadas, el accionar de las misiones cristianas en el Chaco estuvo envuelta desde fines del siglo XIX y hasta mediados del XX por una teología del desarrollo (2016: 2). En la base del accionar misionero estaba la idea de que "la experiencia de la "vida civilizada en las misiones" llevaría a los pueblos indígenas a un progresivo desarrollo social y económico" (Óp. Cit. 8).

En la región del chaco argentino se llevaron adelante distintos proyectos misioneros de la Iglesia católica y evangélica. Misiones franciscanas y anglicanas irradiaron su actuación en el chaco salteño. Durante el siglo XIX las tierras de la frontera hacia el chaco fueron territorio de misionalización predominantemente franciscana[4] (Teruel, 2005). La Iglesia anglicana también tiene tradición misionera en el norte del país. Su tarea pastoral se inició en San Pedro, la provincia de Jujuy, para luego irradiar su tarea hacia la zona del Chaco. La presencia anglicana fue constante desde principios del siglo XX excepto durante la guerra de Malvinas (Carrasco, 2009). A principios de siglo XX se instaló una misión pentecostal escandinava entre los aborígenes del chaco salteño (Ceriani Cernadas, 2011).

El trabajo pastoral de evangelización realizado desde la Iglesias católica y anglicana en la zona adopta un nuevo rumbo a partir de la década del setenta, perfilándose otras formas de estar presentes en la región desde la práctica religiosa. En un trabajo previo (Castelnuovo, 2010), sugerí que el trabajo misional encontró desde fines de los setenta un nuevo formato en la creación de organizaciones no gubernamentales locales que emergieron combinando el discurso del desarrollo con un lenguaje moral religioso y de derechos. Esta fue una forma de encauzar el "trabajo social" que algunos misioneros anglicanos y católicos venían realizando con algunos pueblos indígenas y criollos de la zona. La práctica pastoral que se orientó al desarrollo creando para ello organizaciones no gubernamentales locales encontró de este modo una hendija en el contexto político de dictaduras cívico militar que se desataron en la Argentina entre el sesenta y setenta[5].

[4] En el chaco central y oriental hubo presencia de misiones jesuitas y franciscanas durante el siglo XVIII y XIX. Las últimas fueron las encargadas oficialmente por el Estado argentino, hacia fines del siglo XIX, de civilizar, cristianizar y nacionalizar a los aborígenes (Ceriani, 2016: 7).

[5] Se suceden tres dictadores militares: Juan C. Onganía (1966-1970); Roberto M. Levingston (1970-71) y A. A. Lanusse (1971-1973).

La presencia de ONGs confesionales en el Chaco salteño

La actuación de las ONGs de desarrollo de base confesional en el Chaco salteño se remonta a principios de la década del ochenta. Para ese entonces ya había tenido lugar la primera gran iniciativa de desarrollo en la región. En la década del sesenta, misioneros anglicanos impulsaron un programa agrícola como parte de las actividades que incluía la vida en la misión. En 1914 los anglicanos compraron una facción de tierra por el río Bermejo y ahí fundaron Misión Chaqueña, en el Departamento San Martín, que fue la primera misión anglicana en la provincia de Salta. Con el objetivo de mejorar su situación material por medio de la creación de oportunidades de trabajo, los indígenas habían sido atraídos a sumarse en el programa (Wallis, 1986: 20). Miembros del pueblo Wichí se habían trasladado desde distintos lugares del noroeste hasta Misión Chaqueña, con la ilusión de encontrar una vida mejor. Durante la década del sesenta la percepción de los misioneros anglicanos de que la situación socioeconómica de los grupos indígenas salteños se había deteriorado los llevó a sentirse obligados a dar una respuesta concreta" (Ibíd.: 17). Iniciativa Cristiana de la Iglesia Anglicana tenía como objetivo crear comunidades económicamente estables e independientes y la vía principal que encontró fue la producción agrícola. Se elaboró un programa de oportunidades de trabajo o empleo y un sistema productivo empresarial. A modo de darles involucrar a los indígenas, el programa creó una gerencia indígena que asumió papeles claves en la administración y promoción de las empresas agrícolas. Esto tenía que ver con la racionalidad que sustentaba las acciones del programa: por un lado, la idea de crear "comunidades económicamente estables e independientes" y, por el otro, la convicción de que el modo de lograrlo era a través de "la producción agrícola" (Wallis, 1986: 17). Como parte del programa se creó una sociedad anónima con el fin de traspasar responsabilidades y derechos legales a los indígenas.

Sin embargo, el proyecto resultó un "gran fracaso" que acumuló grandes deudas y entre principios y mediados de la década de ochenta, muchas de estas personas decidieron regresar a sus hogares. De ahí en adelante se dejaron de lado programas de producción y comercialización agrícola y se buscaron esquemas más sencillos de organización y se enfatizó la producción para el auto consumo. Este fue el contexto con el que

se encontró la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (Fundapaz), cuando inició su trabajo en la localidad de Los Blancos, provincia de Salta.

Fundapaz fue creada en el año 1973, en la ciudad de Reconquista, provincia de Santa Fe. La creación de Fundapaz estuvo íntimamente relacionada con la necesidad de contar con una organización que pudiera brindar asistencia financiera y técnica en lo productivo. La creación de estas organizaciones fue parte de un proyecto pastoral[6] más amplio impulsado desde varias diócesis del noreste y la de Reconquista en particular. Los obispos del noreste[7] lideraron y participaron de una intensa organización política de origen rural que dio lugar a la creación en 1964 del Movimiento Rural Católico y, en 1970, a la aparición de las Ligas Agrarias. Los obispos encabezaron diversas acciones defendiendo los derechos de los pequeños agricultores como asimismo apoyando reivindicaciones de otros sectores, como los trabajadores de la educación (Verbitsky, 2009).

Estos orígenes de las organizaciones explican la persistencia de las relaciones de colaboración con las diócesis del norte y la Iglesia Católica. Las organizaciones fueron fruto de la Teología de la liberación y del Documento de San Miguel, la Declaración del Episcopado Argentino que surge a partir de la II Conferencia General del Episcopado, realizada en Medellín (1968), donde los obispos latinoamericanos expresaron abiertamente su compromiso de asumir una opción preferencial por los pobres. El Concilio Vaticano II (1962-1965) posibilitó una profunda reforma de la iglesia, que en América Latina se consolidó a través de las prácticas pastorales como la Teología de la liberación y que en Argentina tomó la forma de Teología del pueblo y los curas obreros y villeros (Spinelli, 2013).

---

[6] La orientación pastoral de la Iglesia Católica había emergido como "una forma diferente de concebir la práctica religiosa ligada a los procesos sociales" (Suárez, 2016: 52). Para algunos analistas la Iglesia Católica "se había convertido en un "terrero de lucha" y un locus de "protesta contra la pobreza" (Kearney, 1986) mientras que otros consideraron que esto se producía en paralelo a que el Vaticano, temeroso a los proyectos radicales dentro de la Iglesia y en particular el de la teología de la liberación, intensificaba en 1980 su agenda disciplinar (Alonso, 1986 citado en Scheper Hughes y Campos Machado, 2016).

[7] A fines de la década del sesenta y principios de los setenta delante de las diócesis del noreste argentino estuvieron los obispos V. Zazpe de Santa Fé, A. P. Devoto de Goya, J. J. Iriarte de Reconquista, I. S. Di Stéfano de Saenz Peña, J.A. Marozzi de Resistencia, R. M Scozzina de Formosa, J. Kemerer de Posadas y F. Vicentín de Corrientes. Obispos como Di Stéfano y Kémerer fueron retrocediendo de sus posiciones más combativas (Verbitsky, 2009).

Acciones pastorales de distinta índole se fueron desarrollando bajo la visión de la Teología de la Liberación, que plasmaron en la constitución del Equipo Nacional de la Pastoral Aborigen[8] (Endepa), en 1984. Las acciones pastorales recuperaron aportes producidos desde la teología india y la centralidad del derecho a la tierra. Esta visión pastoral estaba en consonancia con un movimiento pastoral indígena más amplio a nivel latinoamericano, especialmente con las experiencias del Conselho Indigenista Missionário de Brasil, el Equipo Nacional de Misiones en Paraguay, con las ideas del jesuita Xavier Albó, en Bolivia y las de Samuel Ruiz García, el obispo de Chiapas, México. En 1987 se conforma en la localidad de Morillo, provincia de Salta, un equipo de pastoral aborigen como parte de las iniciativas impulsadas desde la diócesis de Orán. Este equipo crea a principios de la década del noventa, Tepeyac, una organización que se constituye en la rama social del trabajo realizado desde la Iglesia Católica. Como ya había ocurrido en otros espacios católicos, el desarrollo apareció como una sensibilidad generadora de nuevas formas de misionar (Lida, 2012).

El trabajo evangelizador que venía realizando la iglesia anglicana en la región del chaco salteño también adopta un nuevo rumbo en la década del noventa, cuando la diócesis crea la fundación Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (Asociana, ex Iniciativa Cristiana). Su carácter de organización religiosa protestante en una provincia de raigambre católica conservadora, como plantea Carrasco, hace que Asociana no sea "una ONG más en la zona" (2009: 176). La Iglesia anglicana es el marco en el cual Asociana funciona. Es una fundación de la Iglesia anglicana y en ese sentido es una ONG pero con total convicción de la catequesis anglicana. Tiene además de sus objetivos litúrgicos, la defensa de los derechos indígenas. Los antecedentes del trabajo realizado por los misioneros anglicanos con las comunidades indígenas — organización y reclamo de tierras — fueron centrales en el rumbo que tomó Asociana[9]. Su trabajo evangelizador inicialmente focalizado en el Departamento Rivadavia se fue extendiendo hasta llegar al Departamento San Martin, ambos en la provincia de Salta.

[8] Endepa está relacionado a la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen (CEPA), perteneciente a la Conferencia Episcopal Argentina.

[9] La fundación Misión La Paz fue el proyecto más ambicioso de la obra misionera (Carrasco, 2009).

Las organizaciones no gubernamentales confesionales con actuación en el chaco salteño fueron inscribiendo sus acciones en el marco de las más heterogéneas políticas de desarrollo y lo hicieron invocando un lugar de acompañantes y, en otras, asumiendo una posición de técnicos, apelando a un campo de expertise profesional. La salud, la educación, la vivienda, el derecho a la tierra y la producción se encuentran entre los ejes principales de su acción. Esto los llevó a involucrarse en la confección e implementación de diagnósticos socioeconómicos, la reconstrucción de narrativas y confección de mapas de grupos indígenas y criollos, el dictado de capacitaciones en derechos, la organización de talleres y ferias de productores, la comercialización de productos y el asesoramiento técnico en proyectos de infraestructura productiva y comunitaria.

Las relaciones y experiencias previas de las iglesias locales, católica y evangélicas, con agencias internacionales de las iglesias del mismo signo confesional generaron las condiciones adecuadas para conseguir financiamiento. Así por medio de esta articulación las ONGs confesionales locales lograron obtener apoyo económico para sus acciones. El principal sustento de las ONGs confesionales con una visión cristiana provino de la agencia Misereor, que es la obra episcopal de la Iglesia Católica alemana para la cooperación al desarrollo. Misereor financia proyectos de desarrollo con una visión cristiana y tiene entre sus objetivos la promoción de la justicia social, la lucha por la pobreza, la exclusión y la promoción del desarrollo de la persona humana en todos sus aspectos.

Fundapaz desarrolló una política de financiamiento diversificada, no obstante, muchas de las agencias que la sustentaron fueron de su mismo signo confesional. Entre las principales financiadoras de sus proyectos en Salta estaban Misereor y Pan para el Mundo — una Agencia de Cooperación para el Desarrollo de las Iglesias Evangélicas de Alemania. Por su parte, Asociana recibió apoyo de la Iglesia Anglicana de Inglaterra y contaba con financiamiento de Pan para el Mundo para el trabajo que emprendían en comunidades indígenas. Las ONGs de desarrollo confesionales locales fueron tejiendo relaciones de colaboración con agencias de cooperación internacional fundamentalmente — aunque no necesariamente — del mismo signo confesional. En efecto, las relaciones de colaboración entre estos actores fueron imprimiendo y modelando la forma que adoptó la política de desarrollo de cada una de las organizaciones locales.

El proyecto Pilcomayo: tensión, negociación y colaboración

En el año 2000 Fundapaz y Asociana acuerdan acompañar un reclamo conjunto de tierras fiscales en la región del Pilcomayo. Se trata de los lotes fiscales N° 55 y 14 del Departamento Rivadavia, provincia de Salta[10]. Para ese entonces Asociana ya venía desarrollando un trabajo socio-organizativo en la región del Pilcomayo y uno de los resultados fue la creación de *Lhaka Honhat*, una organización interétnica de la que participan miembros de los pueblos Chorote, Chulupí, Tapiete, Toba y Wichí. Desde esta organización indígena se había impulsado el primer reclamo de tierras bajo la solicitud de un solo título para todas las comunidades ante el Estado provincial[11]. Por medio de la solicitud de un solo título se pretendía contrarrestar el proyecto gubernamental de realizar entregas a títulos individuales de parcelas de tierra a cada comunidad y familia criolla. El último reclamo[12] se realizó por el total de la superficie de los lotes fiscales — una superficie de 650 mil hectáreas — y surgió de un trabajo de mapeo realizado por indígenas con el asesoramiento técnico de Asociana[13].

---

[10] Los lotes fiscales ocupan el extremo norte-este del territorio provincial, en donde la zona de frontera constituye el límite tripartito entre Argentina, Bolivia y Paraguay.

[11] La Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat nació en 1992 cuando todo parecía indicar que el gobierno provincial le haría entrega del título de propiedad de sus tierras a las comunidades indígenas de los lotes. La organización indígena unifica a un colectivo de aldeas-comunidades-jefaturas en los lotes fiscales 55 y 14. Existía un proyecto gubernamental de dividir el fiscal 55 para entregar títulos individuales de parcelas de tierra a cada comunidad y familia criolla. En 1991 las comunidades del lote fiscal 55 iniciaron un relevamiento territorial que fue dando cuerpo al reclamo y que incluyó a los dos lotes fiscales. El primer reclamo de 1984 de las comunidades indígenas del lote 55 fué por 243 hectáreas (Comunicación personal Morita Carrasco).

Un pormenorizado estudio de este proceso se encuentra en Carrasco (2009).

[12] El país reconoció en 1994, a través de la reforma de la Constitución Nacional la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. La provincia de Salta en su reforma de la Constitución Provincial del año 1998 reconoció la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas de la provincia. Antes de la reforma de 1994, la Ley N° 23.302/85 ya había creado el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (ente al que le corresponde el reconocimiento y registro de pueblos originarios) y en adelante otros órganos ad hoc. Las provincias hicieron lo propio. En la provincia de Salta se sancionó la ley n° 6.373 de junio de 1986 — llamada de "Promoción y Desarrollo del Aborigen — creando el Instituto Provincial del Aborigen (IPA). En el 2000 se la reemplaza por la Ley N° 7.121 de "Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Salta", que a su vez crea el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS).

[13] El mapeo se financió con el apoyo de Survival International, Pan para el Mundo, ICCO — Organización Inter-eclesiástica para la Cooperación de Desarrollo, y la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (Carrasco, 2009:35)



FIGURA 1: Mapa de Argentina y de la provincial de Salta, area del Pilcomayo

El gobierno provincial había rechazado la demanda por considerar que la misma dejaba afuera a familias criollas que vivían en los lotes y a las cuales el Estado les reconocía derechos sobre esas tierras. Fue entonces que Asociana convocó a Fundapaz[14] y le propuso que intercediera desalentando el reclamo de tierras por parte de los criollos, ya que Asociana privilegiaba una visión del derecho indígena sobre el criollo. Esto fue lo que recordó uno de los responsables de Fundapaz:

> Asociana se acerca a Fundapaz diciendo... con la idea del reclamo de las 650 mil hectáreas para los indígenas. Y Fundapaz le dice que no. Nosotros empezamos las charlas con Asociana antes del 2000. Lo que Asociana y la *Lhaka Honhat* querían eran las 650 mil hectáreas para

[14] Fundapaz había participado en un reclamo de tierras que se inició en 1989 y concluyó en 1997 con la entrega de las escrituras de tierras a nombre de las comunidades Wichí y familias criollas de la localidad de Los Blancos, al sur del Departamento Rivadavia. Fueron 60 mil las hectáreas titularizadas para 180 familias. Con los títulos se inició una segunda etapa de relocalización e indemnización de las familias criollas, inversiones y asistencia técnica en proyectos de infraestructura y la creación de acuerdos de convivencia sobre áreas de recursos comunes. Estas acciones como las mensuras de las 60 mil hectáreas fueron financiadas con proyectos de las agencias Misereor, Pan Para el Mundo y presentan un proyecto a la Comunidad Europea a través de una ONG italiana: Asociación de Amigos de Espíritu Santo. Esta ONG había financiado proyectos de educación rural vinculadas a las EFAs. El trabajo conjunto entre Fundapaz y el equipo pastoral de la diócesis de Orán fue en el lote fiscal 23. Allí el equipo pastoral trabajó con la comunidad wichí Los Baldes y Fundapaz con criollos. Por su parte, Fundapaz trabajó con criollos e indígenas en los lotes fiscales15, 17 y 19. Todo el proceso de entrega de tierras fue conjuntamente realizado entre el obispado de Orán y Fundapaz.

> ellos. Nosotros les dijimos que no, que los criollos también tienen derechos y eventualmente si Fundapaz se sumaba a ese proceso era partiendo de que los criollos también tenían derechos y de que teníamos que conversar para llegar a un acuerdo de cuánto les correspondería a los criollos y cuánto a los indígenas (Jaime, 2017).

Este primer momento de tensión entre los intereses y las perspectivas de las organizaciones confesionales dio paso a los primeros diálogos a partir de los cuales sentaron las bases del trabajo que se proponían realizar. La búsqueda de alcanzar acuerdos y construir confianza entre las organizaciones, estuvo atravesada por tensiones y diferencias respecto a las miradas que ambos tenían sobre los derechos de los grupos. Si Asociana, por un lado, consideraba que Fundapaz no aceptaba el derecho indígena, por el otro, creía que "nuestro trabajo era convencer a los criollos de la superioridad del derecho indígena", recordó uno de los miembros de Fundapaz cuando describía las dificultades de esta primera etapa. Así fue como describió uno de mis interlocutores esta etapa inicial de diálogos que se cerró con un acuerdo entre organizaciones no gubernamentales:

> Hubo casi tres años de conversaciones con Asociana para lograr un acuerdo. Si nosotros nos metíamos era para hacer un reclamo conjunto, si no, no. Nosotros teníamos que tener una estrategia común, le decíamos. Independientemente de que ustedes trabajasen con comunidades indígenas y nosotros con las familias criollas. Teníamos que tener una estrategia común (Jaime, 2017).

El proceso de diálogo entre las organizaciones confesionales y la indígena — como llamaban a este primer momento de conversaciones y reuniones — supuso definir y acordar aspectos comunes de la estrategia y metodología respecto a cómo llevar adelante el reclamo conjunto de las tierras. Como parte de este diálogo inicial, *Lhaka Honhat* comprende con el asesoramiento de Asociana y Fundapaz que si no había solución para los criollos tampoco habría para ellos.

Para Fundapaz había principalmente dos ventajas en esta forma de presentar la reivindicación: por un lado, "darle mayor fuerza al reclamo ante la provincia" ajustándose a sus lineamientos y por el otro, incluir y defender los derechos de los pobladores criollos, en tanto ellos también

tenían derechos sobre las tierras. Si los derechos indígenas aparecían legitimados desde su ancestralidad, para Fundapaz los criollos también tenían derecho a reclamar, en tanto entendían que su presencia en la zona había sido parte de un proyecto estatal de principios del siglo pasado, que "los trasladó y utilizó para custodiar y garantizar la ocupación de la frontera norte", como relató uno de mis interlocutores de Fundapaz. A diferencia de los indígenas, los criollos desconocían cuáles eran sus derechos y su posibilidad de reclamar en función de estos. Fundapaz acompañó este proceso por medio de capacitaciones sobre la Ley veinteñal del Código Civil[15]:

> Estamos hablando de algo que era totalmente nuevo y desconocido para ellos. Ellos partían de algo. 'Yo vivo acá hace muchos años. Esto es mío. Mío y también de mi familia'. Eso fue todo un tema, el trabajar el tema de los derechos. Fue todo un proceso, un descubrimiento de parte de ellos, de que si yo tengo derechos, tengo que ejercer ese derecho, pero para eso tengo que saber bien cuáles son mis derechos. (Jaime, 2017)

Para los capacitadores la difusión de la Ley veinteñal tenía distintos propósitos, además de que los criollos tomaran conocimientos sobre sus derechos. Por medio de las capacitaciones se esperaba que asumieran una posición más fortalecida en el reclamo, que lograran revertir una posición de desigualdad frente a los indígenas y que además fueran consolidando sus derechos. En base a estas diferencias se construían distintas autoridades y legitimidades en torno al reclamo. Uno de los responsables de Fundapaz lo expresó del siguiente modo: "En esas primeras reuniones, los criollos temblaban, no sabían hablar frente a los indígenas que ya venían trabajando con Asociana". Fundapaz tenía conocimiento sobre las relaciones históricas de enfrentamiento, hostilidad y asimetría entre los indígenas y criollos de la zona. En ese sentido, interpretó que el comportamiento sumiso de los criollos frente a los indígenas — en distintos momentos del proceso de diálogo —, debía ser visto como un signo de cambio positivo

[15] El Código Civil de Vélez Sarsfield (1869) en su art. 4015 prescribe la propiedad de cosas inmuebles y demás derechos reales por la posesión continua de veinte años, con ánimo de tener la cosa para sí, sin necesidad de título y buena fe por parte del poseedor, salvo lo dispuesto respecto a las servidumbres para cuya prescripción se necesita título.

en las relaciones entre los grupos, una inversión en los términos en los que se había dado históricamente la relación entre criollos e indígenas:

> Asociana, especialmente María y John, no pudieron ver que ya había un logro que era que los criollos se acercaron a pedirles por favor a los Wichí que no rompieran el acuerdo que incluía en su reclamo el de los criollos. El criollo es quien se acerca a pedirle a los Wichí luego de años de malas relaciones, de discriminación de la parte del primero hacia este último (Pedro, 2013)

Para abordar parte de estos problemas, los técnicos de Fundapaz promovieron que los criollos crearan una organización que los nucleara y representara de modo tal de poder dialogar con la organización indígena, las organizaciones no gubernamentales y con el estado provincial. Había que salir a recorrer los "puestos" de los ganaderos criollos, convocarlos a reuniones, incentivarlos a constituir una organización que los concentrara y representara, y estas fueron algunas de las acciones que emprendieron los técnicos de Fundapaz. Hasta ese entonces no existían antecedentes en la zona de un dialogo entre organizaciones o espacios de representación de indígenas y criollos. Al respecto, uno de los técnicos recuerda que cuando empezó a trabajar en la zona, la Organización de Familias Criollas[16] (OFC) llevaba pocos años de constituida:

> [La OFC tenía] tres años de una organización de una cultura que no tenía cultura organizativa, que tiene ese modo de habitabilidad disperso, que está uno a dos kilómetros del otro y se ven en los velorios, en las fiestas, en los cumpleaños, digamos. Bueno, sin embargo, ya había una proto-organización de la OFC, ya estaban armadas las vecinales. Y recién a partir de 2002 — 2003 se conforma la OFC como tal, con representación de tres delegados de cada una de las vecinales que eran veintidós. Así que lo que hice al principio, primero hice una recorrida, recorrí todos los puestos en moto, todos, todos los puestos, seiscientos eran, todos los recorrí. Algunos me recibieron bien, otros indiferentes, y otros mal. Así que, bueno, ahí ya tuve un primer tanteo de quienes estaban a favor o en contra (Augusto, 2017).

[16] La OFC es una asociación civil y cuenta con personería jurídica.

El proceso de restitución de tierras era visto por algunos criollos como la causa de las malas relaciones y conflictos entre ellos y los indígenas y, fundamentalmente, como un proyecto foráneo de un "anglicano inglés", que formaba parte del equipo de Asociana. La conformación de las organizaciones vecinales y la creación de la OFC entre los años 2002-2003 se desarrollaron en un clima de desconfianza y sospecha sobre los intereses de Fundapaz, que por momentos era vista por los criollos como parte de una "estrategia de la corona británica para quedarse con las tierras de los lotes". Al menos esto fue lo que me contó uno de mis interlocutores mientras me describía una escena en la que recorriendo los puestos de criollos lo habían amenazado y apuntado con un arma.

Ahora bien, para Fundapaz no todos los criollos que reclamaban tierras tenían derechos en los términos que prescribe la Ley veinteñal del Código Civil, en su Artículo Nº 4015. El Código reconocía solo aquellos poseedores con ánimo de dueño y que vivieron por un período continúo de veinte años. Había que cumplir con una serie de requisitos que exigía la Ley para otorgar el derecho de propiedad, y este fue el trabajo que encaró Fundapaz por medio de la gestión de documentos que servían para acreditar derechos sobre las tierras, en los términos definidos por el Estado[17]:

> Fundapaz acompaña a las familias criollas, diciendo, 'Miren, hay que presentar una carpeta que acredite que está ahí hace veinte años, de forma ininterrumpida, pacífica y con ánimo de dueño. Esto es, ud. tiene que acreditar que está hace veinte años, que no ha tenido conflicto con su vecino y que lo ha hecho con ánimo de dueño, o sea, que ha hecho un conjunto de inversiones en el territorio que reclama'. Entonces, se confeccionaron las carpetas, se presentaron y el gobierno decía esto sí, esto no. Por eso hay algunos, por ejemplo, Barroso que no entró; la que entra es la madre de Barroso. Él no cumplía con los veinte años. (Jaime, 2017)

[17] El gobierno provincia creó una Unidad Ejecutora Provincial en el 2006 para llevar a cabo el proceso de acreditación de derechos. Este proceso se hizo en dos partes. La primera terminó en 2006 con la presentación aproximadamente de 60% de carpetas de criollos. La segunda etapa terminó en el 2009 y se avanzó un 30%.

El Proyecto Pilcomayo fue el plan de trabajo que nucleó a las organizaciones no gubernamentales locales, las organizaciones indígena y criolla y agencias de cooperación internacional. Fundapaz y Asociana presentaron el Proyecto ante Misereor y Pan para el Mundo. El objetivo de la reivindicación coincidía con los intereses de estas agencias de poner en agenda la problemática de la tierra indígena y campesina en América Latina. Las acciones orientadas al reconocimiento y difusión de los derechos era un eje central de su apoyo. Si bien Misereor y Pan para el Mundo habían financiado proyectos previos de las organizaciones no gubernamentales locales y por lo tanto conocían sus respectivos enfoques, lo cierto es que el proyecto despertó inicialmente algunas sospechas por parte de las agencias. Fundapaz estaba convencida del trabajo que se proponían realizar, Misereor y Pan para el Mundo, en cambio, tenían desconfianza sobre el proyecto. El responsable de presentar y convencer a las agencias de cooperación, recordó así las observaciones que recibió el proyecto:

> Yo me acuerdo, porque vino el director de Pan para el Mundo, que fueron como dos o tres días de viaje y charla. Y el tipo me termina diciendo: 'Mira, yo veo muy muy difícil todo esto, y veo muy difícil que esto se concrete, pero tu vehemencia me seduce, palabras más o menos textuales, y nos entusiasma y nos vamos a decidir por apoyarlos. Con Misereor fue más o menos igual. Entonces, los primeros dos proyectos son proyectos anuales, donde Misereor y Pan para el Mundo financian cada uno el cincuenta por ciento del trabajo de Asociana y Fundapaz. El proyecto era un solo proyecto, un cincuenta por ciento lo financiaba Misereor y el otro cincuenta por ciento lo financiaba Para Para el Mundo. Las agencias veían muy difícil todo esto: el nivel de conflictividad, si era posible revertirlo; en segundo lugar, la magnitud del proyecto, seiscientas cincuenta mil hectáreas, mil doscientas cincuenta familias indígenas más quinientas criollas, una monstruosidad; en tercer lugar, la cerrazón de la provincia de acceder a este reclamo. Y entonces Misereor y Pan para el Mundo eran conscientes de eso. El tema era embarcarnos en algo que puede fracasar rotundamente. (Jaime, 2017)

Las dificultades del Proyecto Pilcomayo eran varias: que se reclamaba una superficie de 650 mil hectáreas; el hecho de que se trata de una zona limítrofe con Bolivia y Paraguay; que eran 1250 familias indígenas y 500

criollas las afectadas por el reclamo y la existencia y voluntad de implementar un proyecto distinto por parte de la provincia. El proyecto provincial tenía un espíritu de integración desarrollista[18] y buscaba promocionar la integración comercial de inversores y empresarios de Bolivia y Paraguay. En palabras de uno de mis entrevistados: "Juan Carlos Romero nunca quiso, nunca quiso. Tenía un proyecto diferente. Incluso en su momento hasta tuvieron conversaciones para traer menonitas de Paraguay y de Bolivia, para armar colonias menonitas". Algo parecido a lo que hicieron en el Chaco paraguayo y venderlas a privados".

Fundapaz no desconocía estos obstáculos cuando logró en su presentación convencer a las agencias para que financiaran el proyecto. El proyecto fue co-financiado por Misereor y Pan para el Mundo que aportaron un cincuenta por ciento respectivamente. Este único proyecto que integró a todas las ONGs fue administrado por Fundapaz que era la responsable de trasferir los fondos a Asociana. Los fondos de Misereor y Asociana fueron el principal aporte económico que recibió el proyecto[19]. Durante los primeros dos años los proyectos fueron anuales; luego pasaron a ser trimestrales y, en el 2015 se presentó un último proyecto por tres años.

A partir de entonces, las agencias de cooperación empiezan a ser parte de las discusiones respecto a los derechos que criollos e indígenas tenían sobre las tierras en juego. Si bien en un plano general ambas agencias parecían coincidir y apoyar reclamos de tierras de campesinos y pueblos indígenas, lo cierto es que privilegiaban una "visión indigenista" que priorizaba los derechos de este grupo sobre los de los criollos. Fundapaz conocía las diferentes posiciones y miradas que las agencias tenían sobre los grupos. Tampoco era ajena a la visión indigenista de Asociana. Sin embargo, su mayor preocupación en este sentido tenía que ver en cómo estas valoraciones y posicionamientos afectaban a las relaciones de las organizaciones locales:

---

[18] Durante la primera gestión de J. Carlos Romero promovió la integración de la provincia al mercado mundial de capitales. Con esa idea, impulsó la creación de la Zona de Integración Comercial del Sur (ZICOSUR) de la que formaban parte Brasil, Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay y las provincias del norte argentino. J. Carlos Romero fue el gobernador de la provincia de Salta (1995-2007) y es miembro del Partido Justicialista.

[19] Misereor recibe recursos que provienen de donaciones pero dos tercios del presupuesto para proyectos proviene del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo del gobierno alemán.

> Pan para el Mundo tenía una visión muy indigenista y la visión indigenista era que los indígenas tenían derechos superiores. Yo me acuerdo que hubo discusiones fuertes en las que les dijimos: 'Miren, uds. no pueden tener una posición de ese... Tienen que contribuir a un diálogo, un acuerdo, un entendimiento entre Fundapaz y Asociana'. Esa posición radicaliza la posición entre una y otra. Y eso era lo que pasaba. Eran cosas grotescas. Misereor se dio cuenta de eso y tuvo una actitud, era más equilibrada (Jaime, 2017).

El financiamiento permitió que las organizaciones fueron desarrollando diversas acciones orientadas a sustentar la propuesta de distribución de las tierras. La idea fue producir información — estudios hídricos subterráneos, mapas de cuencas, encuestas socioeconómicas, etc. — que permitiera desarrollar una propuesta de distribución y posteriormente consensuarla entre los actores que formaban parte del proceso de dialogo.

En 1999 la Asociación Civil Lhaka Honhat había presentado una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que dio lugar a lo que se llamó la mesa de solución amistosa[20]. Este espacio se propuso como un ámbito e instancia de diálogo desde el cual se esperaba que los actores involucrados llegaran a una solución. La mesa estaba integrada por Lhaka Honhat y el gobierno provincial y nacional. La mesa mantuvo una reunión mensual durante cinco años[21]. En esa mesa de "solución amistosa" también se escuchó a los criollos y a Fundapaz.

Una de las primeras acciones que emprendió la OFC con el asesoramiento de Fundapaz fue el reconocimiento de sus áreas de uso y lo hizo con el mismo sistema que había utilizado Lhaka Honhat (Sistema de Información Geográfica, conocido con los acrónimos de SIG). También en este marco de actividades orquestadas conjuntamente por las organizaciones, Fundapaz

[20] Lhaka Honhat había llegado a presentar su denuncia luego de que la Corte Suprema de Justicia de la Nación rechazó un recurso de amparo presentado antes en la provincia, por la construcción de un puente internacional en Misión La Paz que afectaba a las comunidades (Carrasco, 2009). La solución amistosa es un mecanismo previsto por la CIDH como instancia de mediación entre los peticionarios y el Estado. Se preeve que el camino para llegar a la solución amistosa son una serie de reuniones para llegar a acuerdos.

[21] Como no es mi intención realizar una reconstrucción pormenorizada del proceso, solo diré que en un momento de las conversaciones el gobierno provincial abandonó la mesa y presentó unilateralmente una propuesta de 'solución' a la Comisión Interamericana.

junto a la OFC llevó adelante un censo de la población criolla y un diagnóstico que les permitió conocer la situación en materia de acceso a la salud, educación y los servicios básicos — agua, luz y saneamiento.

> No había censos reales, realistas. No se contaba con información de nada. Había un vacío total de información. No se sabía ni cuánta gente había ni cuántos criollos, ni si había agua o no. En ese momento solo había luz en Santa Victoria y desde la mañana hasta las 12 de la noche el motor estaba prendido. Ese era el servicio que había. El hospital era un desastre. Era África cuando llegamos. Había muchísimo hambre, muchísimo hambre. (Augusto, 2017)

Paralelamente a las reuniones de la mesa de solución amistosa, Lhaka Honhat, la OFC, Asociana y Fundapaz llevaban adelante sus propios encuentros motivadas por el hecho de acordar distintos aspectos que hacían a la distribución de las tierras.

> Me acuerdo que se estaba discutiendo el tema de la aguada, me dijo un integrante de Fundapaz. Se discutía para quién quedaría la aguada que está en Tres Pozos. Los criollos habían hecho un estanque, que es un hinchamiento, en las aguas naturales. Cavan y lo levantan y queda una reserva de agua grandísima. Y ese laburo impresionante lo habían hecho los criollos en cinco años con palas y camión hidra. Entonces, la discusión era esa. Los paisanos decían que no, que era su zona de uso tradicional y que ellos iban a pescar ahí. Y los criollos decían: 'no, ustedes van a pescar ahí porque nosotros hicimos ese laburo. Nos hemos roto el lomo y el agua se queda estancada por el laburo que hemos hecho nosotros. Si no, no tendría agua (Augusto, 2017).

Las relaciones entre los distintos actores involucrados en el proceso estuvieron atravesadas por momentos de distinto grado de tensión. Sin duda que uno de los momentos más difícil en las relaciones tuvo que ver con el proceso de acordar la cantidad y distribución de tierras entre los indígenas y los criollos. El principal obstáculo en este sentido derivaba de las distintas formas de aprovechamiento productivo. Los criollos tienen un modo de producción ganadera, mientras que los indígenas practican la caza y la recolección en combinación con otras estrategias de reproducción social. El avance de la ganadería, la sobrecarga de animales para la

cantidad de tierra disponible, que causan erosión, degradación y deterioro del ambiente es y fue un factor de conflicto constante con los indígenas. El modo en que los grupos aprovechan los recursos y el sistema de productivo también, fue central para legitimar la presencia de indígenas y criollos en los lotes fiscales, en tanto mantenimiento de sus formas de vida. Uno de los técnicos de Fundapaz recordó cómo distintos aspectos que hacen al modo de producción ganadera de los criollos sirvieron en la construcción de la demanda de tierras. La emisión de certificados de un organismo sanitario del estado argentino que fiscalizaba y certificaba la producción ganadera; el sitio donde se junta el ganado a pastar, donde duerme y descansa; el tamaño y edad del rodeo. El siguiente testimonio ilustra estos aspectos:

> El SENASA [Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria] recién había empezado a vacunar, creo que en el año 2000 o 1999. O sea, que hacía poquitos años y con eso se empezó también a acreditar derechos: con el rodeo. Viste que en la posesión veinteñal vos tenés derecho a adquirir la propiedad sobre la superficie que utilizaste y en el caso de los ganaderos es de acuerdo al tamaño del rodeo porque vos tenés una equivalencia de espacio por carga animal; así que eso también era importante, en qué lugares, cuántos animales tenían, todo eso (Augusto, 2017).

Fundapaz se había comprometido con Asociana de que no apoyaría proyectos productivos con criollos. En ese marco, lo que hizo fue desarrollar otro tipo de acciones tales como propuestas de aprovechamientos forestales, conservación, producción y distribución de forraje, iniciativas de apicultura, etc. Fundapaz conocía que muchas de estas acciones podían ser vistas como inversiones que acreditaban permanencia y demostraban ocupación de las tierras que estaban siendo reclamadas. En esa tensión fue desarrollando su trabajo. Al respecto uno de mis interlocutores dijo:

> Se trabajaron cuestiones productivas que tenían que ver con mejorar la producción ganadera, el tema apícola, el tema de producción de forraje, mejora del autoconsumo. Con un objetivo de, siempre estuvo presente al menos en Fundapaz, que era necesario que los criollos hicieran una reconversión de su forma de producción ganadera, que tuviesen menos animales y mayor productividad, producción no de ciclo completo sino de terneros y que lo que hay que hacer es bajar la presión al monte y la carga ganadera (Jaime, 2017).

Las acciones que llevó a cabo eran vistas como un primer paso dentro de un proyecto más amplio en el que concebían que los títulos de las tierras para los indígenas y las familias criollas son un primer paso llevar a cabo programas de desarrollo productivo. El enfoque que Fundapaz tiene sobre el desarrollo productivo y su apoyo a las estrategias de producción ganadera debe ser visto como un factor de peso en las tensiones que se producían entre los actores. Especialmente, porque a entender de Fundapaz esto contrasta con la mirada que Asociana tiene de los indígenas y de su modelo "conservacionista" basado en la caza y recolección:

> Para ellos los indígenas tienen que vivir así, de la caza y la recolección, nada de animales, de agricultura", una posición que muchos consideraban se había construido en base al primer y gran proyecto productivo que fracasó y que implementaron los anglicanos, y también a la teoría de caza y recolección desarrollada por un consultor alemán de las agencias Misereor y Pan para el Mundo[22] (Jaime, 2017).

En este sentido, Fundapaz asumió que mientras que Asociana enfatizaba las contradicciones entre los modos productivos y de vida de indígenas y criollos, su trabajo consistía en favorecer el entendimiento y buscar disolver los antagonismos entre estos grupos.

Fundapaz reconocía que su intervención producía tensiones entre indígenas y criollos. Muchas de las tensiones se vinculaban con el hecho de que la organización fue desarrollando una asistencia técnica y productiva con los ganaderos criollos y que esto reforzó la imagen que los indígenas ya tenían hacia ellos como una amenaza. La organización también sabía que los enfrentamientos entre estos grupos habían claramente empezado antes de su llegada a la zona. En cierto modo, entiendo que estos factores fueron sopesados en su estrategia de trabajo con los criollos cuando buscaron que el acuerdo se transformara en un mecanismo de equilibrar

[22] La teoría de este antropólogo y consultor alemán, Volker von Bremen, tuvo gran influencia en las organizaciones de desarrollo de la región. Su tesis consiste en plantear una filosofía ecologista de los indígenas chaquenses por la cual estos tendrían actitudes pasivas hacia el medio. Esto explica por qué los indígenas no buscan transformar la naturaleza por medio de la producción sino su integración a ella y su conservación (Gordillo, 2006: 280). Su trabajo es un análisis crítico de los proyectos de desarrollo implementados en el Gran Chaco y fue encargado por un grupo de iglesias alemanas para comprender el fracaso de proyectos productivos entre indígenas.

tensiones y conflictos entre los grupos. Al menos esto fue lo que uno de los técnicos de Fundapaz me dijo que había intentado hacer:

> Yo intervine muchísimo para convencer a los criollos que agarren viaje. Es decir, cuando se empezó a armar el diálogo... Siempre hubo relaciones asimétricas de los criollos con los paisanos y reconocer 400 mil hectáreas a los paisanos y 243 mil para ellos... Reconocerle más a los paisanos cuando han dicho que tienen la tierra al pedo... Convencer a los criollos de que se les reconozcan más tierras a las comunidades fue de las partes más difíciles del laburo y yo creo que la parte esencial del proceso. Sin eso no habría nada. Sin eso no habría nada o estaría la demanda suelta. Me parece que ahí fue mi gran aporte: demostrar que era posible, que no estaba mal y de que era justo. No sé si es la palabra, pero que algo de justicia había en esa proporción de la distribución. (Augusto, 2017)

El proceso de distribución de las tierras concluyó con el reconocimiento de 400 mil hectáreas para las comunidades indígenas y 243 mil hectáreas para las familias criollas. La superficie identificada como territorio de uso tradicional indígena alcanzaba las 530 mil hectáreas. A fin de lograr una compensación mayor para los criollos ceden 130 mil de áreas que tenían poco uso. El hecho de que se superpusieran áreas demandadas significó que se empezara a idear un plan de relocalización para aquellas familias criollas afectadas. A través del proceso de restitución de tierras que implicó reclamar, mapear y narrar, distribuir y acreditar presencia en el espacio, puse de relieve las formas que asumen las relaciones de colaboración y tensiones entre ONGs confesionales y las interconexiones con agencias de cooperación internacionales confesionales, desde la perspectiva de una de las ONGs que protagonizó el proceso. Con el objetivo de dar cuenta de cómo se fue tejiendo ese entramado de relaciones de colaboración, a continuación reconstruyo los orígenes de Fundapaz en la década del setenta a partir de un análisis de historias de vida.

Agentes de la política de desarrollo religiosa: Incupo y Fundapaz

Varias de las diócesis del noreste argentino fueron creadas a fines de la década de 1950 y comienzos de la década de 1960, y se alinean bajo la bandera de luchar contra la pobreza mediante el desarrollo de un trabajo pastoral. Influidos por la teología de la liberación y *aggiornamiento* de la Iglesia Católica, pero también preocupados por las condiciones en la que vivían miles de productores del norte argentino, en 1969 los prelados del noreste dan a conocer la carta titulada "Los obispos del Noreste hablan a su pueblo". Allí hacen públicas las duras condiciones de vida de los pobladores rurales en materia de salud, educación, vivienda, justicia y alimentación. Estas afirmaciones se sustentaban en un diagnóstico que la diócesis de Reconquista había encargado bajo la recomendación de Misereor[23] al Centro para el Desarrollo Económico de América Latina (DESAL), un instituto chileno (Murtagh, 2017) que determinó que "la principal causa de la pobreza era el analfabetismo que azotaba a la población rural". El diagnóstico fue financiado por Misereor y fue el puntapié inicial para la posterior elaboración y presentación de un proyecto a la misma agencia.

Los pobladores rurales eran hacheros, braceros y peones del norte de Santa Fé, de la provincia del Chaco, Formosa y Santiago del Estero que habían perdido su trabajo con el cierre de La Forestal, la empresa inglesa que llevó adelante la explotación forestal en el Chaco santafecino desde el último cuarto del siglo XIX, y tuvo como su epicentro a la Cuña Boscosa santafecina. El fin de esta economía de enclave regional alteró la vida de las poblaciones y los pueblos forestales que habían surgido como respuesta a las necesidades de la industria (Brac, 2015).

Este era el contexto en que se encontraba la provincia de Santa Fe cuando, en 1969, el obispo de Reconquista, Monseñor Iriarte, impulsa a partir de un grupo pastoral la conformación del Instituto de Cultura Popular[24] (Incupo) con el objetivo de que desarrollaran un programa

[23] Murtagh (2017) apunta que las relaciones entre los obispos de estas diócesis y las organizaciones alemanas como Misereor y Adveniat se inician en el Concilio Vaticano II. Allí se produjeron reuniones entre obispos y delegados de estas agencias.

[24] Incupo desarrolló entre la década del setenta y el ochenta, cursos que promovieron la evangelización desde una visión de la promoción humana y desde un *ethos* desarrollista.

de alfabetización. "Había mucho analfabetismo en esos bosques [de la Cuña Boscosa santafecina] tan enormes y sin camino", recordó uno de los fundadores de Fundapaz que había tenido la oportunidad de recorrer esa zona en compañía de la fundadora de Incupo[25].

El programa de alfabetización que desarrolló Incupo tomó distintas fuentes de inspiración: la "promoción humana", un concepto cristiano privilegiado desde el final del Concilio Vaticano II que significa el desarrollo humano integral: la promoción de la persona, de su familia y la comunidad; una experiencia de alfabetización radial con campesinos adultos que llevó adelante a fines de 1940 el sacerdote José Joaquín Salcedo, en Bocayá, Colombia y la metodología y pedagogía de Paulo Freire basada en su propuesta de alfabetización por medio de la "palabra generadora" que a través del uso de diapositivas, imágenes, dibujos y fotografías promovía un dialogo entre los adultos a partir de sus experiencias vividas. El trabajo adoptaba el método de la palabra generadora y se fundía con la visión cristiana de la promoción humana. Esto fue al menos lo que recordó uno de los precursores de Fundapaz sobre el trabajo realizado por Incupo:

> La primera frase, la primera palabra era casa. La casa como ámbito de la familia, como refugio, lugar de encuentro, como base social digamos. Por radio se transmitían las palabras, les daban los contenidos de las palabras. Eran unas 20 palabras generadoras: casa, pan, árbol. Las palabras, las cosas, las experiencias de la gente, de su entorno. Entonces, Incupo, la forma en que el programa avanzaba, por ejemplo, era explicando a la gente cómo mejorar la vivienda, cómo mejorar la casa, cómo hacer los adobes para que tengan más, para que sean mejores, cómo hacer los adobes, cómo hacer el techo, para que si tienen unos pesos le den (al techo) una blanqueada para poder evitar la vinchuca (Eugenio, 2017)

Por medio del programa de alfabetización Incupo junto al equipo pastoral diocesano de Reconquista, registra la necesidad de contar con una organización que pudiera apoyar iniciativas de terceros desde lo financiero

[25] Las historias de vida de los fundadores y miembros que participaron en esta primera etapa fueron centrales para reconstruir el contexto de emergencia de estas ONGs (Ver también Murtagh, 2013). Con tal final, realicé una importante cantidad de entrevistas en profundidad a los fundadores y precursores como asimismo a aquellos que integran el staff técnico. A modo de preservar su anonimato, no utilizo los nombres.

y lo técnico-productivo. En ese proceso empieza a pergeñarse la idea de crear una nueva organización. Esta iniciativa surge promovida desde un grupo de personas que trabajaban en el norte en la promoción con el obispo de Reconquista. A esta organización la llamaron Fundapaz. Sus inicios fueron posible a partir de las conexiones entre el obispo de la diócesis y la *Congregación* de Hermanas de la Adoración del *Sagrado Corazón* de Jesús. Esta Congregación religiosa católica femenina de derecho pontificio contaba con una valiosa propiedad inmobiliaria en el corazón de la ciudad de Buenos Aires que deciden poner a la venta. Influenciadas por el trabajo pastoral que se estaba llevando a cabo en el noreste, las directoras de la Congregación deciden emprender una práctica misionera y crear y donar los fondos a Fundapaz. La propuesta original fue que Fundapaz pudiera a través de esos fondos "apoyar proyectos de las organizaciones, equipos pastorales y de promoción humana y diocesanos que compartían una visión cristiana del desarrollo", recordó uno de los pioneros de Fundapaz.

Fundapaz se crea en 1973 como una organización laica que asume una misión y visión cristiana del desarrollo. La organización mantuvo una relación estrecha con la Iglesia y equipos de promoción pastoral. El apoyo financiero a organizaciones se hizo por medio de los fondos que Fundapaz había recibido de la donación. Apoyó a proyectos de las organizaciones tales como la Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), en 1986, equipos de promoción del oeste formoseño, en Ciervo Petiso, entre otras iniciativas[26]. Uno de los fundadores recordó así la asistencia técnica que brindó Fundapaz en un proyecto de Incupo en La Leonesa, una localidad del este de la provincia del Chaco, en el Departamento Bermejo, límite con la provincia de Formosa:

> Empezamos con un trabajo, con cierta preparación. Incupo ya había trabajado en algunas zonas y nosotros empezamos en el este del Chaco. Ese proyecto apoyamos técnicamente. Era un grupo de criollos guaraníes, mezcla así de guaraní con criollo, para que mejoraran su pequeña producción del lugar (Eugenio, 2017).

[26] De la década del sesenta es también la creación en Reconquista, Santa Fé de la primera Escuela de la Familia Agrícola de la Argentina. Participaron de su creación los equipos pastorales próximos al Obispo Iriarte, entre los que se encontraba el matrimonio Pereda. Esta propuesta educativa se inspiró en una experiencia francesa de formación en alternancia que impulsó la Iglesia y que desarrolló el cura francés Pierre Granereau.

Las primeras acciones de Fundapaz se enmarcaron, en forma complementaria, con las actividades que Incupo venía desarrollando. Esa relación estrecha que caracterizó a ambas organizaciones se diferenciada en sus perfiles, pues si una se especializaba en la educación y comunicación, la otra buscó destacarse por lo técnico y financiero. Lo cual hacía que su trabajo conjunto fuera visto como complementario. En palabras de uno de los pioneros de Fundapaz:

> Incupo tenía un carisma, un estilo, que venía de lo social. Eran comunicadores populares, trabajaban en radio. Mientras que los equipos técnicos de Fundapaz tienen preponderancia en lo técnico: veterinario, agrónomos, economistas; luego aparecen los sociales. Al principio la idea era que, poniendo el caso de Incupo... no le podían decir al campesino que aprenda a leer si no tiene siquiera una papa para cultivar. Por eso es el trabajo se fue haciendo simultáneamente (Eugenio, 2017).

Fundapaz siguió acompañando por un tiempo financiera y técnicamente proyectos de terceros hasta que inició un desarrollo de proyectos propios y búsqueda de financiamiento. Su primer proyecto a principios de la década del ochenta fue en la Cuña Boscosa santafecina y fue financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. El gobierno santafecino en la década del setenta había implementado un plan de colonización de entrega de tierras en el que se habían visto beneficiados muchos de los ex hacheros de La Forestal y la idea entonces fue que por medio del proyecto pudieran poner en producción las parcelas que habían recibido. Uno de mis interlocutores definió el trabajo realizado como "un plan de destronque porque las tierras que habían sido desmontadas y quedaba el tronco y para habilitar las tierras para la ganadería y agricultura fue necesario el destronque". El proyecto fue fundamentalmente ganadero y se desarrolló a través de dos componentes: uno de asistencia técnica y financiera y capacitación y el otro una cartera de créditos[27]. Incupo se hizo cargo de la promoción con las familias de los hacheros y lo organizativo, mientras que Fundapaz se abocó a la asistencia técnica en cuestiones

[27] La asistencia financiera era por medio de una cartera de créditos, eran créditos a diez años y la operatoria de crédito se implementó por medio de la Sociedad Rural.

productivas. Sobre ese primer proyecto que implementaron, uno de los que trabajó en el equipo recordó:

> Los hacheros habían recibido parcelas de entre 180 y 200 hectáreas creo yo que eran. Entonces, nosotros les dimos créditos para que pudieran contratar una empresa desmontadora. De modo que cada pequeño productor pudiera limpiar esas hectáreas. La empresa iba y sacaba con máquinas los tacos de los árboles, dejaba el campo libre y podían tener vacas y podían tener huerta y algunas vacas con buena pastura. Teníamos que hacer la pastura. Había pasto en esa zona. Los créditos eran de ponele, por ejemplo, mil pesos. Y con esos mil pesos argentinos compraba X cantidad de vacas. Nosotros después veíamos cuánto estaba el kilo de carne, en el mercado de Liniers, en Buenos Aires. El crédito era equivalente al kilo de carne. (Eugenio, 2017).

Las diversas propuestas que emprendieron las organizaciones se gestaron y desarrollaron durante un periodo (1966-1973) de dictadura cívico militar. Los obispos diocesanos del norte daban un manto de protección al trabajo pastoral y de desarrollo que emprendían las organizaciones, sin embargo su trabajo no dejaba de ser visto por las fuerzas en el poder como una "incitación al levantamiento en armas" y como una "amenaza" al orden. Estos años estuvieron marcados por persecuciones, detenciones y desapariciones; la desmovilización de reuniones con campesinos e indígenas; la interrupción de los programas de alfabetización; intentos de clausurar proyectos y programas, campañas de difusión de miedo que afectaron a ambas organizaciones. Uno de mis entrevistados me dijo que eran tildados de "subversivos" y, asimismo, recordó el desempeño del obispo de Reconquista, que como abogado había intervenido en varias ocasiones para conseguir información de desaparecidos de las organizaciones o la libertad de algún integrantes.

> Las emisoras de Incupo usaban la cadena de radio nacional y muchas radios privadas del norte. Cubrían... en un momento dado se llegó a cubrir todos los (...) hasta que radio nacional, los militares, el gobierno militar, cuestionó a Incupo porque decía que estaba desorientando a la gente y que estaban ahí, escondidos en los bosques. [Decían] que estaban trabajando socialmente con la gente, levantándolos digamos. Provocándolos para levantarse en armas. Entonces, cortaron la

> cadena de radio nacional. [...] Yo estuve detenido dos veces y Silvia Pereda también; [Recuerdo también una vez que] habíamos ido con Silvia al pueblo La Leonesa, Chaco. Vamos ahí y tenemos que ir a una reunión con un grupo de campesinos. Llegamos al mediodía con un calor loco. Empezamos a dar vueltas, era al mediodía, para encontrar algo dónde comprar, aunque sea un pan y una bebida. El pueblito era todo de tierra, no había nada. Estaba todo cerrado. Damos una vuelta y, de repente, vemos por el espejo retrovisor, un vigilante en bicicleta con un mauser al hombro viniendo hacia nosotros. Paramos y el tipo entonces nos dijo que teníamos que ir a la comisaría. Fuimos a la comisaría. — '¿Qué están haciendo?' —. — 'Bueno, tenemos una reunión' —. Entonces, los tipos desesperados se comunicaban por el teléfono, manijita era en esa época. Bueno, que nos tuvieran detenidos hasta que se aclarara. Ahí estuvimos unas cuantas horas hasta que ya no me acuerdo cómo, finalmente, nos dejaron ir a la reunión con la seguridad de que no pasaba nada. Estábamos en plena reunión, a un costado de una laguna chiquita lindísima, estábamos ahí y, de repente, una camioneta, una pick up con tres o cuatro policías atrás en la caja parados, que venían a interrumpir la reunión. ¡Te imaginás la gente! Los campesinos estarían pensando 'Esta gente — por nosotros — en qué nos están metiendo; qué hemos hecho de malo nosotros para que...'. Esa fue una de las veces. Lo cierto es que con los militares era una cosa difícil para trabajar, creían que éramos subversivos (Eugenio, 2017)

El perfil técnico — productivo de Fundapaz se fue conformando tanto desde una metodología como a partir de una forma de representarse el trabajo. Tal como afirma Occhipinti, la organización elegía "desenfatizar un mensaje religioso a favor de una misión técnica" pero los lenguajes de compromiso e ideales de justicia social se entrelazan con el vocabulario técnico (2005: 107). En la visión cristiana del desarrollo centrada en la "promoción humana" que enmarcaba su trabajo, aparecían combinando y articulándose metáforas de 'progreso'. Su proyecto se asentaba en la idea de que era necesario 'mejorar' las condiciones de la población de una determinada manera. Esto es: por medio de acercarles asistencia técnica en la producción[28]. En este sentido, tal como plantea Murray Li, es interesante notar que "los esquemas de mejoramiento cobran sentido

[28] Mi propósito no es condenar sino comprender la racionalidad de los esquemas de mejoramiento centrándome en políticas de desarrollo que buscan cambiar un estado de cosas.

en la medida que puedan enmarcar problemas en términos de soluciones técnicas viables" (2007: 2). Lo cual deja entrever el hecho de que no todos sino algunos problemas sean identificados. En el caso de Fundapaz las soluciones a los problemas en las condiciones de vida de las personas, aparecían de la mano de poder acercarles un apoyo desde lo socio-productivo. Sobre este punto mis interlocutores se explayaron en repetidas ocasiones y de distintas maneras:

> Cuando mejora la producción, hacer huerta, por ejemplo. Si producían algodón, pero vos comprabas la lechuga en el pueblo, entonces les enseñamos a hacer huerta, producción de granja, gallinas, tener algún chancho, tener alguna cabra u oveja, y alguna vaca lechera, ¿te das cuenta? Mejorar las condiciones de vida en todo sentido, por supuesto, ayudarlos a mejorar también su casa... (Eugenio, 2017)

> Nuestro principal trabajo es la organización de la gente. Si íbamos a un productor, el primer trabajo al visitar un productor: Y, usted, '¿tiene relación con sus vecinos?' — 'No, está muy lejos'-. Bueno, entonces, la idea era juntarlos. Tanto con los grupos de Incupo, de aprendizaje, y además de eso, donde no había, donde no estaba Incupo, lo mismo. Se invitaba al productor. Dígame, '¿usted tiene una chancha? ¿Tiene un macho?'. — No, no tengo macho'-. 'Y ¿no sabe si sus vecinos tienen?' — 'Sí, yo creo que tiene'-. '¿Por qué no se lo pide y usted le ofrece otra cosa? (Eugenio, 2017)

> Este es un trabajo que no se ve, no ves el trabajo. Porque no es como hacer un barrio, hacer unas casas que terminas de hacer eso y queda y los ves que está bonito y todo. Pero este trabajo no es un trabajo que se ve. Pero vos te das cuenta todos los adelantos que hay en las comunidades, como se hace respetar la gente hoy en día. Entonces es un trabajo, que estás viendo que todo el cambio que ha habido... Familias que viven bien, que viven mejor de cómo sabían vivir antes. Que antes empezado a transmitir a sus hijos que se debe seguir esto. Porque es lo más importante. Porque todo bien, las motos vienen, los celulares, las computadoras, pero ellos tienen que seguir manteniendo su cultura, su lengua, su forma de vivir pacifica como vivían antes. (Augusta, 2013).

El deseo de mejorar aparece de las más variadas formas en los testimonios citados. De lo que no se duda en ningún momento es que es necesario mejorar las condiciones de la población. El método más adecuado para

lograrlo parecería ser el que ofrecen las técnicas productivas, o al menos esa parecía ser la manera que Fundapaz percibía como la más correcta. "Producir más y mejor" eran vistas como las fórmulas para alcanzar esa mejoría deseada. 'Mejorar' o 'vivir mejor' implica dejar algunas cosas atrás, pero no todas. Como ilustra el último testimonio, se espera que la gente 'adelante' en ciertos ámbitos, pero que otros como el de la cultura, la lengua y la forma de vivir pacífica no se vean alterados. El deseo de mejorar puede pensarse como una expresión de la gubernamentalidad (Foucault, 2006) que aparece intentando modelar la conducta humana por medio de métodos calculados.

Las acciones de Fundapaz se fueron extendiendo hacia otras provincias: Chaco, Corrientes, Santiago del Estero y Salta. En esta provincia llevó a cabo iniciativas en dos zonas: a partir de 1980, en la localidad de Los Blancos (ruta Nº 81), entre 1987-1988 en Embarcación y a partir de 2000, en Santa Victoria. Los Blancos y Santa Victoria son localidades situadas en el Departamento Rivadavia, mientras que Embarcación se encuentra en el Departamento San Martín.

La posibilidad de ampliarse a otras provincias tuvo que ver tanto con sus relaciones con equipos diocesanos del norte como también del hecho de contar con financiamiento para sus proyectos proveniente de distintas agencias de cooperación. Varias de las agencias de cooperación que apoyaron sus iniciativas son del mismo signo confesional. Uno de mis entrevistados se refirió a esto del siguiente modo:

> Fundapaz tenía conocimiento de las agencias de la iglesia o de sectores de la iglesia. En Europa había más oferta que demanda. Fundapaz tiene la ventaja de iniciar la relación con las agencias al principio, hacia fines de los setenta principios de los ochenta. Había muchas agencias con muchos fondos. Se inicia la relación y hay un reconocimiento que nos permitió acceder a mucho financiamiento: Misereor, Pan para el Mundo, Adveniat; Caritas Francés; Wilde Ganzen, Cardenal Legér, más los italianos: la CEI[29]. ¡Financiamiento de 12 agencias llegó a tener Fundapaz entre el 80 y el 96! (Jaime, 2017)

[29] Adveniat es una organización católica alemana que apoya iniciativas de la Iglesia católica en latinoamericana y El Caribe. Caritas Francia es un servicio de la Iglesia católica francesa que brinda ayuda moral y material por todo el mundo. Wilde Ganzen es una organización holandesa que apoya proyectos de desarrollo en países en desarrollo. La Conferencia Episcopal Italiana (CEI) es el Comité y Servicio para las intervenciones caritativas a favor de los Países del Tercer Mundo.

Las relaciones de colaboración entre las organizaciones no gubernamentales, las diócesis eclesiales y las agencias de cooperación financiación fueron sentando las bases de un modo de hacer desarrollo en la región. En el caso de Fundapaz su política de desarrollo empezó como una iniciativa complementaria del trabajo que estaban llevando adelante otras organizaciones, hasta que avanzó en la construcción de un perfil propio. Esta política articuló una mirada y preocupación común sobre la promoción humana con distintos actores — iglesia, agencias de cooperación y otras organizaciones no gubernamentales locales varias de ellas del mismo signo confesional — y desarrolló una impronta específica en lo técnico y productivo desde su participación en procesos de restitución y gestión de tierras.

Conclusiones

El presente trabajo echa luz sobre las interconexiones entre distintos actores situados en espacios locales y globales que enmarcan sus acciones en el campo de las políticas de desarrollo. Por medio de un enfoque etnográfico, mostré el valor de comprender la interfase de lo global y lo local prestando atención a las relaciones que hacen posible que espacios culturales locales se vinculen con los flujos culturales transnacionales. Puse de relieve cómo las interconexiones se asientan en relaciones de colaboración y alianza que no se desarrollan por fuera de tensiones y diferencias basadas en la posición de los actores involucrados. En esas interconexiones rastré cómo fue modelándose una política de desarrollo y cómo esta a su vez legitimó un modo de hacer y de estar presente por parte de una de las ONGs locales que protagonizó el proceso. Las interconexiones se mostraron como una instancia plagada de diálogos y fricciones en el marco de una disputa más amplia sobre las políticas de desarrollo definidas por las ONGs. El análisis reveló como las ONGs emergen en un contexto de vacío de políticas de desarrollo del estado provincial y nacional a partir del cual encontraron un campo propicio para llevar a cabo políticas de desarrollo.

La reconstrucción del proceso de emergencia de ONGs confesionales y de sus primeras acciones y experiencias de desarrollo en el chaco salteño puso de relieve cómo se fue tejiendo un entramado de relaciones de

colaboración entre estas organizaciones locales y las agencias de cooperación. El análisis rastreó ese primer momento en el que se van gestando las relaciones entre actores religiosos y ONGs y cómo a partir de entonces el trabajo social que misioneros católicos y anglicanos venían realizando con algunos pueblos indígenas y criollos de la zona se va encauzando por medio de las organizaciones no gubernamentales locales. El desarrollo aparece como un nuevo marco para llevar adelante el trabajo social de las iglesias. Esta nueva forma de estar presente que encontraron las iglesias por medio de la conformación de ONGs no significó que se volvieran sus apéndices, sino más bien en el modo privilegiado de encauzar de ahora en adelante la ayuda. De ahí en más, se observa como en varias de las ONGs analizadas aparece articulado un lenguaje moral religioso y de derechos con un discurso técnico del desarrollo.

Analicé también algunos factores que posibilitaron la emergencia y desarrollo de las ONGs confesionales, encontrando en este sentido que el apoyo que recibieron de las agencias de financiamiento internacional del mismo signo religioso jugó un papel importante. Esas relaciones de colaboración fueron modelando la estrategia que desarrollaron en cuanto al financiamiento, que tal como surge del trabajo tiene un sustrato fundamentalmente de agencias de iglesias. Esas colaboraciones entre unos y otros les permitió construirse desde una posición de relativa autonomía con respectos a los Estados nacional y provincial.

El análisis del Proyecto Pilcomayo dejó entrever cómo ONGs confesionales con distintas miradas y políticas de desarrollo fueron desarrollando relaciones de colaboración que priorizaron las construcción de alianzas en una paradójica tensión de encontrar un modo de reclamar al estado nacional y provincial, al mismo tiempo que enmarcaban su demanda a las exigencias de estos. El análisis del proyecto centrado en la perspectiva de una de las ONGs muestra el papel que tuvieron las ONGs en que el reclamo se fuera encauzando, ajustando, modelando a los lineamientos del Estado, como por ejemplo su condición de reconocer tanto a indígenas como criollos como habitantes de las tierras en litigio. Así las ONGs aparecieron en distintos momentos del proceso llevando adelante funciones estatales — censar, realizar diagnósticos, mapas, producir informes, etc. — con el objetivo de consolidar derechos de indígenas y criollos. El trabajo de organización y difusión de derechos criollos que Fundapaz emprendió

entre otras tareas deja entrever como fue que este grupo se conformó en un proceso simultáneo de reconocimiento del alcance de sus derechos y de construcción de un reclamo de tierras. Un reclamo que en la búsqueda de ser audible se encuadró a los lineamientos impuestos por el Estado, convalidó su accionar, y al reconocerle su legitimidad aceptó la regulación estatal de la demanda. Dicho de otro modo, las ONGs convalidaron el "encuadre" estatal de reclamo de tierras de indígenas y criollos. Las prácticas de las ONGs aparecieron en distintos momentos atravesadas por un encuadramiento que las llevó a asumir como natural que la restitución de las tierras era posible en la medida que se reconocieran los derechos de ambos grupos, que adoptaran la forma de una organización civil y que acreditaran una ocupación y uso del espacio social y comunitario en los términos previstos por el Estado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, J. A. The Vatican bureaucreacy and its neo-Christian proyect: reflections from low-income parish in Mexico. *Latin American Perspetives*, v.13, n.4, p. 73-84, 1986.

CARRASCO, M. *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Copenhagen: IGWIA, 2009.

CASTELNUOVO BIRABEN, N. Collaborations in Faith: NGO Development Policies in Northern Argentina. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*. (Special Issue: The impact of State-Level and Global-Level Neoliberal Agendas on NGOs in Latin America). v. 46. n.3-4, p. 333 — 373, 2017.

____. Tensiones, contradicciones y disputas en el encuentro de los guaraníes con las ONG´s de desarrollo en el noroeste argentino. *Avá, Revista de Antropología*, n. 18, (Dossier: Etnicidades), p. 43-59, 2010.

CELIS, L. The legacy of Liberation Theology in Colombia. *Latin American Perspetives*, n. 32, v.1, p. 69-84, 2016.

CERIANI CERNADAS, C. Teologías del desarrollo en el Chaco indígena argentino: imaginarios, prácticas y mediaciones. PONENCIA PRESENTADA EN EL SIMPOSIO RELIGIÓN, POLÍTICA Y SOCIEDAD REALIZADO EN EL IDAES, UNIVERSIDADE NACIONAL DE SAN MARTÍN. Buenos Aires, 22.04.2016.

____. La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914 — 1945. *Memoria Americana*, n. 19 — 1, p. — 1-15, 2011.

DE CERTEAU, M. Relatos de espacio. In: ____. *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberomericana, 1996. p. 127-142.

FOUCAULT, M. Clase del 8 de febrero de 1978. In: ____. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

GORDILLO, G. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Prometeo, Buenos Aires, 2006.

GUTIÉRREZ, G. Labor y contenido de la teología de la liberación. In: ROWLAND, C. (ed). *La teología de la liberación*. Cmbridge: Cambridge University Press, 2000. p. 41-63.

KEARNEY, M. Religion, ideology and revolution in Latin America. *Latin American Perspectives*, v.13, n. 4, p. 3-12, 1986.

LIDA, M. Catolicismo y sensibilidad anti burguesa. La iglesia católica en una era de desarrollo, 1955-1965. *Quinto Sol*, v.16, n.2, p.1-20., 2012.

LI, T.M. *The Will to Improve. Governmentality, Development and the Practice of Politics*. Duke: Duke University Press, 2007.

MURTAGH, R. *Experiencias y realizaciones de origen cristiano para afrontar la pobreza rural en el noreste argentino, 1960-1983*. Tese (Doctorado) — Doctorado en Sociología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2013.

OCCHIPINTI, L. *Acting on Faith: Religious Development Organizations in Northwest Argentina*. Lanham, MD: Lexington, 2005.

SCHEPER HUGHES, J.; MACHADO, M.D.C. Introduction. Spirits, Bodies and Structures. Religion, Politics, and Social Inequality in Latin America. *Latin American Perspectives*, v. 43, n. 3, p. 4-14, 2016.

SPINELLI, M. E. *De antiperonistas a peronistas revolucionarios: las clases medias en el centro de la crisis política argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2013.

SUÁREZ, J. L. New forms of the relationship between politics and religión. *Latin American Perspetives*, v. 43, n.3, p. 51-68, 2016.

TERUEL, A. A. *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

TSING, A. L. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

VERBITSKY, H. *Vigilia de armas*. T. III. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009.

WALLIS, C. *Cuatro Proyectos Indígenas del Chaco*. Salta: Comisión Intereclesiástica de Coordinación para Proyectos de Desarrollo (ICCO), 41, 1986 / Asunción: Anglican Church Archive. (manuscrito).

Notas de uma pesquisa sobre a atuação missionária na Bolívia com recursos da cooperação para o desenvolvimento da Noruega: mapeando atores, perspectivas e hipóteses de trabalho

FERNANDA CAROLINE CASSADOR COSTA

Introdução

Diaconia. Uma palavra comum nos meus primeiros contatos com os missionários da Missão Aliança no Brasil (MAB) e, principalmente, na Bolívia (MANB). Ainda no Brasil, foi a primeira vez que vi "*diaconia* em ação": enquanto categoria que orientava a ação prática e política de um grupo missionário protestante. Bom, deixe-me explicar melhor.

Foi através de uma Igreja cristã na Baixada Fluminense que conheci a Missão Aliança e os trabalhos que ela desenvolve no Brasil. Esses primeiros contatos possibilitaram minha ida à Bolívia para conhecer as atividades da MANB[1] (Missão Aliança da Noruega na Bolívia) e Diaconía IFD[2]. Neste período, foi importante ouvir as trajetórias das pessoas que trabalham na Missão Aliança — nos escritórios no Brasil e na Bolívia — e perceber aspectos

[1] A experiência da Missão na Bolívia começou em 1979, quando recebeu o estatuto de organização não governamental (ONG) e foi reconhecida pelo Estado boliviano em 1980 pela resolução Suprema N° 192497 de 5 de Maio de 1980. Atualmente, a Missão se declara como uma organização que elabora projetos que estão articulados e são complementares às Políticas do Estado Plurinacional da Bolívia, à Agenda de Desenvolvimento 2025 do governo, aos Planos de Desenvolvimentos Departamentais e Municipais e ratifica a noção de Vivir Bien (Bem Viver), conceito fundamental impulsionado pelo governo do Estado plurinacional. Obviamente, a MANB atua com a mesma perspectiva teológica da Missão Aliança — a diaconia — e sob o princípio de desenvolver projetos integrais, que envolvem os setores de Saúde, Agropecuária, Educação e Desenvolvimento Social.

[2] Por razões práticas, vou utilizar apenas "Diaconía" para me referir à microfinanceira.

semelhantes entre elas. Das lideranças, ouvi histórias de conversão religiosa inusitadas para aqueles que estão acostumados com as "conversões ao pé do altar" (me refiro aquela em que o indivíduo aceita ir ao culto de uma igreja e aceita Jesus com palmas e alegria dos ouvintes). Nas que ouvi, a leitura e o estudo da Bíblia feitos com amigos possibilitaram a conversão gradual ao cristianismo, levando ao conhecimento sobre a espiritualidade cristã, o Espírito Santo e o engajamento em uma vida missionária. Porém, este último aspecto é contado sempre com certo tom de surpresa. A maioria dos missionários (funcionários da Missão Aliança) me contou que não esperavam, mesmo após a conversão, "viverem de missão". Ou seja, dedicar-se integralmente a isso. Na convivência com eles, acabei apreendendo um aspecto interessante sobre o perfil profissional da maioria dos que trabalham na Missão Aliança: quando contratados, não possuíam formação teológica. Em sua maioria, tratava-se de engenheiros, técnicos na área de tecnologia de informação, administradores, economistas etc. Assim, a formação teológica não era um pré-requisito obrigatório para o trabalho na Missão, e sim uma combinação de fatores que conjugava a esfera religiosa e a secular.

Um dos diretores me explicou como este aspecto estava alinhado com a perspectiva *diaconal* da Missão: não fazia sentido a separação — que me dizia ser platônica — entre o sagrado e o profano, a vida espiritual e a secular. A formação, em múltiplas áreas, inclusive na teológica, são na verdade instrumentos que podem servir ao trabalho missionário. Não existe hierarquia entre elas. Por outro lado, não podemos perder de vista que esse perfil profissional almejado pela Missão Aliança, assim como outros aspectos que fazem parte da identidade da Missão, devem ser compreendidos por outros fatores, entre eles, pelo ambiente no qual a Missão foi constituindo sua *visão missionária*[3], ou seja, pela própria rede na qual ela está inserida que não dialoga apenas com instituições e atores da esfera religiosa, mas também (e por vezes primordialmente) com os da esfera laica.

[3] Utilizo o termo *visão missionária*, provisoriamente, não com o significado (ou significados) que meus interlocutores usam — em sua maioria, como a missão dada por Deus, que envolve a esfera espiritual. Quero utilizá-lo como uma categoria analítica análoga ao projeto político, porém, referido ao campo missionário. Uma das minhas principais ideias, muito inspirada pelos trabalhos de Max Weber e Michel Foucault, é que os missionários são atores com capacidade diretiva, que orientam condutas e que, portanto, são atores políticos. Porém, isso não elimina sua especificidade: a identidade cristã.

Ao longo deste texto, mostraremos como a Missão está inserida no bojo do aparato do desenvolvimento da Noruega e como isso implica estar alinhado (ou ser impelida para tal) com as prerrogativas deste universo. Um hipótese que poderá ser testada ao longo desta pesquisa é a de que as práticas missionárias da Missão Aliança (isso inclui as diretrizes e prerrogativas nas quais os trabalhos são desenvolvidos nos locais de atuação da Missão e o perfil do funcionário requerido, entre outros) são forjadas neste ambiente de interseção de universos, que, no nosso caso, inclui o religioso, o econômico e o do desenvolvimento. Privilegia-se assim a construção de gramáticas, perfis profissionais e discursos que possam circular entre esses universos, que consigam lidar com um processo que acredito ser da ordem do ambivalente e ambíguo. Recuperaremos esse raciocínio nas conclusões deste artigo.

Voltando à *diaconia*, foi nos diálogos com os missionários da Missão Aliança no Brasil que conheci o conceito enquanto uma diretriz da Missão Aliança. Em suma, *diaconia* é uma palavra grega que aparece no Novo Testamento tanto como substantivo (diakonos / servo) quanto como verbo (diakoneo / servir). É entendida pela organização missionária como "serviço", sendo Marcos 10.45 uma referência importante: "Pois nem mesmo o Filho do homem veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos".

Ao falar do sentido da palavra mobilizada pela MAN, meus interlocutores me explicavam que *diaconia* é uma forma de agradecimento pela graça recebida de Deus, um estilo de vida e uma maneira de sinalizar o reino de Deus. A *diaconia* é o centro do ministério da reconciliação (2 Coríntios 5.18) que está nos evangelhos, no qual Deus reconciliou a humanidade consigo mesma por meio de Jesus Cristo, dando o espírito da reconciliação para a promoção do serviço de todos para todos.

Segundo eles, a *diaconia* não pode ser confundida com filantropia, pois ela também é ação política e deve se comprometer com a defesa de direitos. Isso porque ela é uma forma de promover o reino de Deus concebido como justiça, paz e alegria (Romanos 14.17). Me contavam que quem faz filantropia é constantemente aplaudido, mas quando esta se transforma em luta pela defesa de direitos, os problemas começam a aparecer. Assim, o conceito de *diaconia* emergia como central na fala dos missionários, que sinalizavam ser este o elemento caracterizador da MAN enquanto

uma organização missionária e, portanto, constituía sua estratégia de trabalho. Atuar com uma visão diaconal seria compreender que se deve servir sob um olhar atento ao contexto, ou seja, deve-se olhar para as necessidades da cidade, ver como a Bíblia responde a essas necessidades e depois transformar isso em ações na mesma. Este processo, denominado como "círculo hermenêutico"[4], supunha: compreender a realidade, ler a Bíblia e retornar para a primeira com respostas à luz dos ensinamentos bíblicos. Um exercício que para eles devia ser praticado por toda igreja que busca atuar no contexto social em que está inserida.

Por fim, o que mais me chamou atenção foi conhecer como a Missão Aliança atua: através da chamada "Aliança tripartite" — uma associação entre a Missão, uma igreja local e uma entidade local (que poderia ser um movimento social, uma associação comunitária ou uma Organização não governamental — ONG). Ao expor essa estratégia de trabalho, enfatizavam que a MAN não abre mão de trabalhar com igrejas e, indo em uma direção diferente em relação à de muitos movimentos missionários, a Missão não é um movimento para eclesiástico, ou seja, ela não trabalha fora dos espaços eclesiásticos e sim a partir deles.



FIGURA 1: Aliança Tripartite da Missão Aliança
FONTE: Documento Missão Aliança — juntos daremos uma oportunidade à vida

[4] Altman e Martin Lopez (2011) fazem uma boa revisão da trajetória do conceito de círculo hermenêutico no cristianismo, remontando sua origem à tradição pietista do protestantismo no século 17 e chegando até as contribuições do catolicismo contemporâneo, responsável, na América Latina, pela criação das Comunidades Eclesiais de Base — CEB.

Foi para falar sobre essa ação diaconal que deve ser assumida pela igrejas que a direção da Missão Aliança no Brasil foi chamado para o *"Encuentro de Iglesias — La iglesia, agente de transformación social em Bolívia 2018"* que ocorreu em agosto em uma das sedes da Missão Aliança da Noruega na Bolívia (MANB) na cidade de El Alto. Tive a oportunidade de ir ao Encontro, sendo que o conteúdo deste texto traz um pouco do material de campo obtido a partir dele: folhetos da MANB e Diaconía, entrevistas com alguns funcionários dessas instituições, entre outros.

O evento contou com a participação e exposição, no formato de palestras, de membros da Missão Aliança no Brasil, da Missão Alef, da Ceti Continental (Comunidad de Estudios Teológicos Interdisciplinarios), do Tearfund, da MANB e da Diaconía. Participaram algumas lideranças de igrejas evangélicas na Bolívia, especialmente as de El Alto e Luribay, incluindo pastores das mesmas, além de funcionários da MANB e Diaconía. O evento foi financiado e promovido por essas duas últimas instituições e organizado pelos bolsistas universitários da Missão Aliança da Noruega (os Buman).

O encontro dava prosseguimento a um outro que ocorreu no ano de 2017 pela celebração dos 500 anos da Reforma Protestante Luterana, direcionado às lideranças religiosas da Bolívia, com o objetivo de refletir sobre a relação da Igreja com a "Missão de Deus". Uma das conclusões do evento de 2017 foi a necessidade de formar uma plataforma de igrejas nacionais para atuação social. Este evento foi organizado e financiado pela Diaconía, com o apoio das seguintes instituições: Andeb (Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia), Bright Hope, IJM (International Justice Mission) e Ceti Continental. Nota-se que o encontro tinha como proposta central a *diaconia* enquanto uma *visão missionária* para o trabalho das igrejas na Bolívia, tomando as experiências do Brasil como parâmetro — Missão Alef, mas, principalmente, a MAB. Essa foi a leitura que fiz sobre o evento quando estava no Brasil, tendo à minha disposição apenas o que conseguia pesquisar na internet.

Chegando na Bolívia, no entanto, pude compreender melhor do que se tratava: um processo de reorganização/reestruturação estava em curso desde o ano de 2016, envolvendo a demissão de funcionários da MANB, troca de diretoria da organização e uma série de medidas de reestruturação administrativa com o objetivo de encerrar as atividades da organização em

El Alto até o ano de 2019. Esse processo teria como justificativa a necessidade de dar o máximo de protagonismo ao "setor fim" dos projetos, os beneficiados, retirando o papel de executora da ONG. Para isso, seria necessário transferir essa função às organizações sociais que estão mais próximas dos beneficiados: as organizações comunitárias e as igrejas. Todavia, essas organizações somente poderiam realizar essa tarefa sob a ótica diaconal, o "espírito"[5] constituinte e fundamental de atuação da Missão Aliança. A instituição que também teria um papel central nesse processo é a instituição Diaconía, que absorveria alguns funcionários da MANB e também alguns dos projetos assumidos pela mesma através do setor de *Subgerência de Desempenho Social.* Assim, o evento de 2018 procurava entrar em contato com as lideranças das igrejas e apresentar a visão da MANB, convidando-as a promover projetos a partir da visão diaconal.

Faremos neste texto uma breve descrição dos discursos que estão sendo elaborados pelas lideranças da MANB e Diaconía acerca das relações dessas instituições com o universo da "cooperação internacional" na Noruega. Também procuraremos mostrar como o conceito de *diaconia* está sendo mobilizado para dar forma ao processo de mudança que está em curso, a partir do momento em que é acionado para forjar a identidade de igrejas e de uma instituição financeira. Trata-se, em uma perspectiva ampla, de lançar luz sobre como os atores lançam mão de uma série de recursos discursivos para circular em mundos vistos, por vezes, como antagônicos entre si: o universo da cooperação internacional, o econômico e o religioso.

Esses mundos estão entrelaçados, por vezes, por atores dotados de um sentimento comum que Tania Li (2007) chama de "*the will to improve*" (o desejo de melhorar). Não nos interessa aqui, nem para a própria Tania Li, produzir juízos de valor sobre esse desejo, mas apreender como ele é

[5] Aqui tomo emprestado a expressão assertiva de Weber (2004) ao analisar as relações entre o protestantismo ascético e o modelo econômico capitalista moderno. Weber mostra em sua obra o capitalismo não apenas como um modo de produção, mas sobretudo como uma forma de vida social. Assim, o capitalismo tem afinidade com algo vivenciado pelas pessoas na condução metódica de suas vidas cotidianas proposta por certos grupos protestantes que, em certo período histórico, aparece como uma conduta de vida eticamente coroada — "o espírito". Esse coroamento é possível graças às criações de Calvino, do calvinismo e das demais seitas puritanas que o autor analisa em sua obra. Porém, não se trata de uma relação simples de causalidade em que os atores possuem o objetivo claro de desenvolver suas crenças religiosas para promover a forma de produção capitalista.

corrente (ora como discurso, ora como desejo) entre atores que se propõem a "conduzir condutas" na posição de *trustees*[6]: isto é, daqueles que sabem o que é melhor para os outros, sabem o que eles precisam. O objetivo não é o de exercer um domínio puro e simples, mas de aumentar a capacidade de ação dos outros, potencializá-las e dar-lhes uma direção. O ponto de partida de Tania Li é interessante, pois ela não limita o "*will to improve*" a atores que comumente associamos ao mundo do desenvolvimento: laicos e técnicos. Ela nos permite pensar em outros perfis: "(...) includes colonial officials and missionaries, politicians and bureaucrats, international aid donors, specialists in agriculture, hygiene, credit and conservation, and so-called nongovernmental (ngos) of various kinds" (idem, p. 5).

O caso emblemático estudado por Barroso Hoffmann (2009) sobre o financiamento, pela Norwegian Agency of Development Cooperation (Norad), de missões religiosas norueguesas que atuam junto a populações indígenas e, ainda, seu esforço de mostrar a gênese da atuação dos atores implicados na constituição deste universo da cooperação internacional — antropólogos, missionários, ambientalistas e membros do povo Sami — nos ajuda a entender esse universo como articulador de atores complexos, não homogêneos e nem harmônicos entre si, enfatizando a necessidade de definir de forma mais clara quem são os que possuem "o desejo de melhorar" e atuam sob a rubrica da cooperação internacional, que concorrem por seus recursos financeiros e simbólicos a partir de lógicas de atuação diferentes e muitas vezes antagônicas (Souza Lima, 2007; Barroso Hoffman, op. cit.).

Seguindo essa perspectiva, este artigo situa-se (em sentido amplo) no campo de debates da antropologia política, que tem se proposto a examinar a relação entre atores e instâncias do mundo religioso com o aparato da cooperação internacional e sua implicação nos processos de formulação de políticas internacionais para populações étnica e racialmente diferenciadas em situações históricas particulares. Trabalhos como a coletânea de Nielssen, et ali (2011), que traz uma série de estudos de caso que iluminam o carácter transnacional de práticas missionárias orientadas por lógicas específicas de expansão do cristianismo no mundo; o estudo sobre a

[6] Em tradução livre, tutores.

atuação de missionários em Moçambique (Ngoenha, 1999); e o trabalho de Bornstein (2005) sobre organizações não governamentais de base protestante atuantes no Zimbabwe nos ajudaram a pensar esses atores religiosos para além de espaços locais circunscritos e sua conexão com processos mais amplos. Tratando-se da relação específica entre povos indígenas e atores religiosos, o recente trabalho de Barroso (2015) mostra como esse tipo de enquadre analítico se diferencia daqueles que têm investido nos efeitos locais da atuação missionária sobre a "cultura" de populações indígenas, propondo-se perceber os atores religiosos "(...) como parte de mecanismos de expansão do cristianismo mais amplos, obrigando-nos a um esforço de compreensão de vínculos transnacionais" (idem, p. 3).

Esse texto traz reflexões e dados ainda preliminares de uma pesquisa em curso, que busca dar uma "face mais nítida" a esses atores que possuem uma atuação histórica no campo do desenvolvimento, tentando apreender suas lógicas, visões de mundo, efeitos que produzem dentro e fora deste aparato e descortinar as relações transnacionais que eles mantêm em uma dada situação histórica.

É nesta perspectiva que trarei o caso da Missão Aliança da Noruega na Bolívia (MANB), que atualmente é um dos "braços" da Missão Aliança da Noruega (MAN),[7] organização norueguesa que atua na Bolívia com recursos da Norad desde o final da década de 1970 e que foi responsável pela criação da Diaconía — Instituição Financeira de Desenvolvimento cujas atividades situam-se em diversas partes do território da Bolívia.

A Missão Aliança, a Norad e a Diaconía IFD

No que tange aos aspectos formais e institucionais, a Diaconía é uma Instituição Financeira de Desenvolvimento com cerca de 62 agências no território nacional boliviano[8], sendo que 18 dessas agências se encontram na cidade de El Alto. Trata-se de uma instituição financeira que

[7] "Misjonsalliansenn" no termo original em norueguês.

[8] No site da instituição, o número é de 59 agências. Porém, no trabalho de campo, registrei 62 agências — a partir do que ouvia dos funcionários. Assim, esse número é impreciso e sujeito a maiores esclarecimentos. Acessado em: http://diaconia.bo/donde-trabajamos.

atua no setor de microcrédito e que atualmente possui como principal produto a concessão de créditos para moradia, produção, para atuação no setor agropecuário, consumo e para as chamadas "bancas comunales"[9]. Outros serviços também são oferecidos pela instituição, tais como pagamento de contas e seguros de subsídio hipotecário[10]. Em relação ao governo a instituição possui a obrigatoriedade de fornecer três milhões de dólares por ano, além de investir 1% de seu orçamento em projetos de desenvolvimento social. Na Diaconía, esse compromisso fica a cargo do setor de *Subgerência de Desempenho Social*. Segundo dados mostrados durante o encontro, a instituição teve, até julho de 2018, 67.049 clientes, com uma carteira de crédito que atualmente ultrapassa 160 mil dólares.

Durante o período de trabalho de campo, tive a oportunidade de passar em uma das principais agências de El Alto e me surpreendi com a estrutura da instituição e com a quantidade de agências na cidade. Certamente, nem sempre foi assim. O que se conhece pela nomenclatura Diaconía era, em 1991, um novo Programa de Desenvolvimento Social da Missão Aliança da Noruega na Bolívia (MANB), conhecido como Fundo Rotativo de Investimento e Fomento (Frif) e que posteriormente passou a ser identificado como Diaconía Frif-IFD — que caracterizava sua fase de transição para uma instituição financeira — assumindo o título de IFD.

Em conversas com alguns funcionários da Diaconía, ficou evidente um desejo pelo estatuto de banco, o que ampliaria o leque de produtos oferecidos para seus clientes. Apreender essas mudanças de nomenclatura é fundamental não apenas para tentarmos traçar um gênese da instituição, mas para compreender como se dá um contínuo processo de articulação

---

[9] Trata-se de uma metodologia creditícia que tem se tornado comum no setor de microcrédito, na qual os empréstimos são concedidos a um grupo de pessoas que ficam responsáveis pela gestão dos recursos.

[10] Serviços financeiros auxiliares: 1. Ordens de pagamento; 2. Cobrança de serviços básicos. Cobrança de faturas de serviço de água, de eletricidade, de faturas de consumo de gás domiciliar; 3. Pagamentos de títulos do governo. Pagamento de renda dignidade, de gastos funerais, do bônus Juana Azurduy, atualizações de dados de renda dignidade, cadastro biométrico; 4. Outros serviços — serviços de cobranças (Segip), recarga de telefone celular (Entel e Viva), cobranças para a Yanbal, cobranças para Boliviatel, cobranças para a Alta Estetica Natura, cobranças para Pagosnet, cobranças para Tuves, cobranças de seguros Alianza. Seguros de subsídio hipotecário: essa linha inclui a cobertura do saldo principal devido à morte do devedor e/ou codevedor e cobertura de despesas de funeral devido à morte do segurado.

de mundos que à primeira vista podem parecer incompatíveis: o universo econômico (das finanças ou, mais especificamente, do microcrédito) e o religioso (no nosso caso, o das missões). Apreender, descrever e compreender como as categorias e lógicas desses dois universos se encontram e são apropriadas, e também como entram em conflito e disputa, me parece ser o desafio primeiro da pesquisa que estou empreendendo.

Nesse sentido, não foram raros os discursos cautelosos e ponderados que ouvi durante o período do trabalho de campo sobre a identidade de uma instituição financeira cristã, principalmente vindo de um interlocutor que estava posicionado na fronteira desses mundos, ou no ponto de interseção entre eles: o missionário norueguês enviado pela Missão Aliança, que foi um dos principais responsáveis pela planificação da Diaconía, economista, administrador de empresas com ênfase em finanças e com ampla experiência no setor industrial na Noruega. Também possuía uma empresa de consultoria no setor de microfinanças. Em nossas conversas, comentou que sua expectativa era a de trabalhar com projetos de desenvolvimento do governo norueguês no continente africano, e não ser missionário:

> (...) mi preparación profesional era en el área financiera, para cargos gerenciales y no una preparación para misionero y yo nunca pensé en ser misionero. Absolutamente nunca. Los misioneros eran teólogos y esas personas, pero no personas de banco. Pero bueno, el señor tiene sus caminhos. (Entrevista realizada em 23/08/2018, Bolívia)

Foi em um acampamento de *Los Navegantes* que ele e sua esposa conheceram um outro casal que era da Missão Aliança e que informou sobre uma vaga na mesma: procuravam missionários que tivessem experiência na área administrativa e financeira para trabalhar na Bolívia. Foi assim que, por volta de 1985, acordaram com a Missão Aliança uma estadia de três anos na Bolívia (ele trabalhando na área financeira e administrativa, e a esposa na parte de educação) e, depois disso, ele voltaria para o banco. Bom, ninguém voltou para o banco.

A Missão Aliança é uma organização missionária diaconal norueguesa interdenominacional, criada em 1901, com sede na cidade de Oslo. Possui atualmente "filiais" ou frentes de trabalho na China, Camboja, Filipinas, Vietnã, Libéria, Bolívia, Equador e Brasil. No encontro de 2018, foi apresentada a trajetória da Missão Aliança e se demonstrou algo com que eu

já tinha me deparado nos estudos sobre o caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) (Costa, 2016): a adoção de um discurso que assume os acertos, desacertos, mudanças de conceitos, autocríticas e desentendimentos inerentes a um trabalho missionário.

Diaconia é o centro da Missão Aliança, é a partir dela que se estruturaram os três enfoques da Missão: compartilhar a fé, combater a pobreza e promover a justiça. É impressionante como essa frase é recorrente nas falas dos que trabalham na Missão, juntamente com a ênfase de que ela prioriza os atos, não as palavras. Age-se muito e fala-se pouco.

Bom, a história da Missão Aliança é contada sob uma perspectiva sinuosa, com muitos erros, acertos, "fechamentos de portas" e abertura de "novas frentes". Em conversas, me contaram que no período de formação da Missão Aliança, a Noruega era o segundo país mais pobre da Europa, e a metade da população já tinha emigrado para outros países europeus. Para os missionários, esse foi o primeiro testemunho de fé da Missão: ajudar, mesmo sem estar em condições econômicas favoráveis.

Os primeiros anos de atuação da Missão Aliança foram na então República da China (1901-1948, 1994), seguindo-se depois Taiwán (1950-2015), Japão (1950 — 2013) e Coreia do Sul (1956-1971). Como pode-se perceber pela forma de inscrição dos períodos entre parênteses, algumas experiências tiveram momentos de pausas e retomadas. No caso da China, por exemplo, foi difícil alcançar o quesito da legalidade após a revolução de 1949, obrigando a Missão a encerrar os trabalhos na década de 1940 e retomá-los apenas na década de 1990. A partir de 1970 temos a experiência da Missão no Vietnã (1972-1975, 1996) e sua expansão para a América Latina com atuações na Bolívia (a partir de 1979), Brasil (1994-1995; 2000-2019) e Equador (a partir de 1994). À exceção do Camboja (2007), os anos 2000 foram marcados pela expansão da Missão no continente africano, na Libéria (2008) e em Serra Leoa (2017).

Algo importante do meu trabalho de campo foi ouvir e entender um pouco sobre a relação da Missão com o mundo do desenvolvimento da Noruega, mais especificamente com a Norad (The Norwegian Agency for Development Cooperation), a agência de desenvolvimento do governo norueguês. Assim, soma-se àquele quadro que desenhávamos anteriormente (a conexão entre o universo econômico e religioso) o universo da chamada cooperação internacional.

Coube como minha preparação para ida a campo a leitura da tese de Barroso Hoffmann (2009) que mencionamos anteriormente. À luz do caso tratado por ela, o trabalho põe em xeque o marco inaugural do mundo da cooperação internacional atribuído ao discurso de Truman em 1949, mostrando como múltiplos atores com diferentes *tradições de conhecimento* já atuavam em atividades que depois seriam incluídas sob a rubrica do "desenvolvimento", dentre eles, os missionários. A tese chama atenção para um dado interessante: segundo a pesquisa realizada em meados dos anos 2000, o maior montante de dinheiro do governo destinado à chamada cooperação internacional, no caso dos povos indígenas, era dado às missões norueguesas, através da organização guarda-chuva The Norwegian Mission Aid Committee (Bistandsnemnda), que hoje tem uma nova sigla: Digni. Atualmente, a Digni declara receber cerca de 160 milhões de coroas norueguesas anuais da Norad e possui 22 organizações, entre as quais distribui seus recursos. Todas são organizações missionárias, entre elas a Missão Aliança (Misjonsalliansen).

Quando indagava meus interlocutores sobre essa relação, percebia em seus discursos a primazia que atribuíam à história das missões, vendo-as como antecessoras do trabalho da Norad. Como me chamaram atenção algumas vezes, a história da Norad começou no final dos anos 1950, enquanto a das missões começou no século XIX. Assim, no período de 1850 a 1950 não havia nada no país que pudesse ser associado ao que se tornaria, a partir da segunda metade do século XX, o aparato da cooperação para o desenvolvimento, a não ser o trabalho das missões. Cabe destacar nesse sentido que a Noruega não teve um passado colonialista. Assim, à diferença de diversos outros países europeus, não houve como converter antigos aparatos coloniais em aparatos do desenvolvimento (Barroso Hoffmann, op. cit.).[11] Não havia dúvidas para a liderança missionária norueguesa que encontrei na Bolívia de que não se podia pensar em cooperação para o desenvolvimento na Noruega sem pensar em missões e missionários, os grandes *experts*, segundo sua visão, em desenvolvimento.

Minha estadia na Bolívia não permitiu que passassem despercebidas as insatisfações e críticas dos meus interlocutores com as atuais políticas e

[11] Para uma história detalhada da continuidade entre os aparatos coloniais europeus e o aparato do desenvolvimento, no caso francês, ver Nicaise (2007).

diretrizes da Digni, organização que tinha a obrigatoriedade de seguir os parâmetros exigidos pela Norad para a obtenção de seus recursos. O que ouvi foi que nas décadas de 1960 e 1970, a Norad propunha-se a "ajudar os missionários a ajudar", pois esses é que tinham uma experiência histórica de 100 anos de atuação no exterior, sabiam o perfil de quem precisava de ajuda e trabalhavam diretamente com os beneficiados dos projetos.

Hoje o cenário era diferente, como me disseram com certa tristeza: "*Quien tiene plata es quien tiene el poder*". E a Norad, com o acúmulo de mais de 50 anos de atuação no campo da cooperação para o desenvolvimento, diz: "*Es nuestra plata, nosotros sabemos qué hacer*". Ou seja, a Digni tem que se dobrar às diretrizes colocadas pela Norad para ter acesso a seus recursos.[12] As relações de negociação entre a Digni e a Missão Aliança mudaram em função dessas transformações na relação entre a Digni e a Norad, fazendo com que ambas vivam em constantes disputas pela gestão dos recursos, ou seja, em relação a como os projetos são construídos e implementados. Um exemplo de situação conflituosa é a temporalidade de construção dos projetos: as comunidades bolivianas beneficiadas precisavam de um tempo para poder pensar e elaborá-los para o ano seguinte, e a Norad necessitava de uma temporalidade distinta, uma antecedência que as comunidades não conseguiam cumprir, pois não fazia sentido para elas.

Essa é uma breve síntese do quadro que se desenha entre a Missão Aliança e a Norad. Ainda sobre a primeira, é necessário esclarecer que atualmente ela possui duas grandes linhas de trabalho: uma é a de desenvolvimento comunitário por meio de alianças estratégicas com igrejas nacionais, ONGs e organizações comunitárias. Nesta linha é que a função operativa da Missão na Bolívia está se encerrando, como relatado acima. A outra linha é a de microfinanças/microcrédito, que trata das instituições financeiras controladas pela Missão Aliança. Porém, é necessário observar que ela não possui permissão jurídica para ter instituições financeiras, tendo sido criada para isso a Amas (Alliance Microfinance Anonymous Society), que possui outra personalidade jurídica. Assim, as relações jurídicas e

[12] Um bom exemplo das tensões que podem surgir no processo de ajustamento das pautas da Norad pelas missões, no caso específico da atuação junto a povos indígenas, encontra-se em Borchgrevink e Mcneish (2007).

institucionais se dão na seguinte lógica de "regra de três": assim como a Diaconía está para a Amas, a MANB está para a Missão Aliança. E assim também ocorre com as outras filiais da Missão e com outras experiências de microcrédito.

Diaconía IFD: "o crédito missionário"

Foi no final da década de 1980 que se iniciou a planificação do que é hoje a Diaconía, muito provocada por um cenário econômico complicado: após um período de políticas de nacionalização das empresas na Bolívia — iniciado no primeiro governo de Paz Estenssoro — e de setores econômicos importantes, como a mineração, houve 22 anos de período ditatorial no país (1964-1982) e, após isso, a abertura democrática. Com ela, veio uma enorme crise econômica e um intenso processo de implantação de medidas neoliberais, antagônico ao iniciado por Paz Estenssoro, promovendo a privatização de setores econômicos e demissões em massa. Um dos setores mais atingidos foi o da mineração, que levou ao fechamento das minas e à demissão de mais de 20.000 trabalhadores em duas semanas.

Esse contexto de crise econômica influenciou diretamente a formação da Diaconía, mas não só ele. Algo comum de se ouvir de muitos da MANB e da Diaconía é que não adianta fazer projetos de desenvolvimento se eles não podem se tornar autossustentáveis. Parece que o perfil dos projetos que eram elaborados pela MANB antes da criação da Diaconía não eram sustentáveis — dependiam exclusivamente do dinheiro norueguês — além de serem considerados paternalistas e assistencialistas. Um momento de autocrítica já estava ocorrendo dentro da MANB.

O planejamento para a criação da Diaconía levou três anos, em que os integrantes da MANB daquele período perceberam a necessidade de se levar a sério a questão econômica. Não havia emprego, portanto não havia renda, e a pobreza era inevitável. A saída foi pensar na criação de um Fundo Rotativo de Investimento e Fomento (Frif) que pudesse oferecer créditos para produtores rurais — reativando a economia — e também para a construção e compra de casas, o que naquele momento era um dos principais problemas para os imigrantes que saíam da região do Altiplano e migravam para regiões mais centrais, como La Paz e El Alto. O Fundo,

então, foi criado em 1991, tendo como produtos iniciais o crédito para produção e para casas. Assim, é necessário registrar que a instituição foi fruto de um projeto da MANB, apesar de atualmente ter autonomia jurídica e financeira.

Ainda enquanto Programa de Desenvolvimento Social, os primeiros produtos foram o crédito para a construção de casas e para produção. Os missionários me contavam com muito orgulho que a instituição foi a primeira microfinanceira na Bolívia a trabalhar com créditos para produção, priorizando pessoas com escassos recursos — aquelas que não se encaixam no perfil de clientes dos bancos tradicionais. Aliás, um aspecto recorrente nas falas de funcionários de MANB e Diaconía era que esta última não era uma microfinanceira comum, mas sobretudo uma instituição diaconal, e isso implicava colocar como prioridade servir as pessoas que mais necessitam e promover a justiça social. Assim, estava no centro da preocupação dos meus interlocutores a manutenção de parâmetros diaconais para a permanência das operações da financeira.

Esses parâmetros se expressavam nos processos de recebimento de crédito, por exemplo, como me explicaram, a partir dos três critérios básicos, que são utilizados para avaliar um cliente com potencial para obtenção de crédito. São eles:

1°. A vontade ou disposição do cliente de pagar o empréstimo;
2°. Capacidade financeira de pagar o empréstimo;
3°. Garantias para o pagamento do empréstimo.

O primeiro parece ser o mais difícil, pois envolve confiança. O segundo me descreveram como essencial na Diaconía, porque o objetivo não é "atrapalhar a vida de ninguém", colocar sobre o cliente "um jugo pesado demais que ele não possa carregar". Por isso, os cálculos dos empréstimos são feitos sempre de maneira consensual entre o cliente e a Diaconía, para que aquele consiga pagar sem prejuízos no seu sustento diário e de sua família. Além disso, um dos gerentes me explicou que um funcionário da Diaconía responsável por fornecer o empréstimo a determinado cliente se tornava um verdadeiro parceiro, um amigo e "irmão de fé". Isso porque não são incomuns as orações entre os clientes e os funcionários do banco, para que o empreendimento prospere e que tudo ocorra bem.

Apesar de todo esse consenso entre cliente e o funcionário, vale a pena registrar uma situação inusitada que ocorreu no evento: um participante do encontro (provavelmente pastor ou membro de uma das igrejas convidadas) levantou a mão, interrompendo a apresentação do Gerente de Finanças e Operações da Diaconía e fez uma brincadeira sobre a elevada taxa de juros. Na hora, não entendi do que se tratava, mas depois perguntei ao Gerente. Parece que, se comparada com outras instituições financeiras que não trabalham com microfinanças (como bancos tradicionais), os juros cobrados pela Diaconía nos empréstimos são bem maiores. Por exemplo: se um banco tem uma taxa de 1,6 de juros, no setor de microfinanças essa taxa é cinco vezes maior. Isso se dá, segundo ele, porque os custos administrativos para operar com empréstimos menores são mais altos. Além disso, operar em localidades afastadas da zona urbana e com mais dificuldades de acesso — como as "zonas periurbanas" e rurais em que a Diaconía opera — sempre envolve custos mais altos.

Diante disso, perguntei então qual é a vantagem de ter uma microfinanceira e não um banco? Eles me disseram que é poder emprestar dinheiro a quem um banco tradicional não emprestaria. E aí voltamos aos critérios. O terceiro critério é o único que interessa a um banco tradicional, me disseram: a garantia. Ter bens disponíveis para colocar como garantia é a principal condição para obter um empréstimo. Não querem saber se um indivíduo tem honra ou dignidade para cumprir com sua palavra, ou se é possível estabelecer uma relação de confiança entre as partes (o banco e o cliente). Simplesmente não emprestam. Para a Diaconía não, o que importa é a honra e a vontade de pagar da pessoa e se ela tem condições mínimas para poder fazê-lo sem comprometer sua subsistência. Nisso, a conversa se tornou ainda mais interessante. Pergunto: mas como se medem valores como honra e confiança? Isso não é muito subjetivo? A resposta foi que para "medi-las" a estratégia foi a de contratar as pessoas certas que poderiam dar essa resposta para a Diaconía, contratar pessoas *experts* em identificar se uma pessoa é confiável ou não para receber o empréstimo. Assim, trata-se de recrutar um perfil profissional específico. Como me explicaram:

> Con nuestro personal nosotros tomamos una decisión. Si vamos a trabajar con personas de escasos recursos — no hablamos de pobres, hablamos de escasos recursos porque le da más valor a la gente, — ¿Cómo vamos a construir el personal? ¿A quiénes vamos a reclutar? Eso fue en el comienzo de los 90 donde no había mucha gente aquí en El Alto con formación universitaria, fue un dilema. Y nos criticaram bastante. Pero ¿Qué es más importante para nosotros? ¿Qué es lo fácil y que es lo difícil? ¿Tomamos un joven de El Alto, que ha pasado por educación básica hasta el bachillerato y le capacitamos en lo básico en finanzas o tomamos un joven de la zona sur, rico y lo enseñamos a ser pobre? ¿Qué es más fácil? (Entrevista realizada em 23/08/2018, Bolívia)

Nesta perspectiva, não se trata de desvalorizar a formação profissional tampouco não almejá-la, mas de priorizar a experiência social que seria indispensável para o trabalho a ser exercido na microfinanceira, e que dificilmente seria um conhecimento passível de ser aprendido. Diferente do conhecimento profissional, a Diaconía lançou mão de vários programas de formação para seus funcionários, inserindo-os em um processo intensivo de formação na área financeira depois de contratados. Um deles foi com uma organização chamada Meda (Mennonite Economic Development Associates) que trabalha desde os anos 1950 com desenvolvimento econômico em prol do combate à pobreza. São menonitas[13] tradicionais no setor de microfinanças, desenvolvendo trabalhos no setor industrial e de comércio. Na época eles estavam criando uma cooperativa em Santa Cruz e por isso entraram em contato com eles pedindo ajuda para a formação dos funcionários. Todos os dez funcionários da instituição na época foram e me contaram que foi um verdadeiro "divisor de águas" esse tempo de aprendizado com Meda.

Com a formação profissional e o conhecimento da dinâmica social que os funcionários detinham, puderam começar um trabalho sólido com empréstimo de dinheiro, em um primeiro momento no setor de produção e de casas, fornecendo depois os outros produtos que citamos anteriormente. Assim, meus interlocutores atribuíram o sucesso da Diaconía, em um primeiro momento, não exclusivamente ao dinheiro da cooperação

[13] Grupo originado do movimento anabatista da Reforma protestante.

norueguesa (através de Digni). A instituição contou com uma quantia inicial da Noruega e depois tiveram que se sustentar com recursos próprios durante três anos. A Diaconía, nesse período, quase faliu, mas hoje é uma instituição autônoma financeiramente em relação à Noruega. E, mais uma vez eles me disseram que essa autonomia financeira veio como me advertiram constantemente: "*trabajo duro!*".

Algo que chamou atenção foram os relatos sobre a postura rotineira dos funcionários da instituição de buscar financiamentos com outros bancos ligados aos circuitos de microcrédito, já que a Noruega não iria mais financiá-los. Em diversos momentos, contaram com os recursos da Oikocredit[14], por exemplo, e desde os anos 2000 com a habilidade em fechar negócios do então mais novo Gerente Geral da instituição. Este, um indígena de origem aymara, realizou inúmeras viagens entre os anos de 2005 e 2017, sempre na companhia de um tradutor, para participar de diversos fóruns de negócios no setor de microfinanças com o objetivo de compartilhar experiências mas principalmente obter fundos para financiamentos.

Entre os eventos mais frequentados pelo Gerente Geral de Diaconía, temos o Foromic (fórum de microempresas), que contava com expositores de diversas partes do mundo, mas principalmente da América Latina e do Caribe. Em um desses fóruns, não apenas foi possível obter o empréstimo que a Diaconía precisava para continuar operando, mas também iniciar uma duradoura relação entre a instituição e um pequeno banco alemão ligado à Igreja Católica chamado Bank im Bistum Essen (BIB). O BIB contribuiu com milhões de dólares para apoiar pequenos empreendimentos financiados pela Diaconía a pessoas de baixos recursos, sem obter em troca nenhuma garantia. Assim, segundo eles, se dão as relações entre as duas instituições.

[14] Oikocredit é uma cooperativa mundial e uma investidora social, fundada em 1975 na Holanda, que possui escritórios nos continentes da Ásia, África e América Latina, fornecendo atualmente financiamento no setor de microfinanças, organizações de comércio justo e a pequenas e médias empresas. Emprestam dinheiro para Instituições de Microfinanças (MFI) e essas emprestam dinheiro para pessoas, preferencialmente que se encaixam nas seguintes categorias: áreas rurais, mulheres, agricultura e comércio.

O aspecto da não exigência de garantias é motivo de muito orgulho para os dirigentes da Diaconía, e podemos considerar ser esta uma característica distintiva deste tipo de instituição de microcrédito no campo das finanças. A Diaconía teve representantes no fórum de negócios em que o homenageado foi o economista bengali Muhammad Yunus, conhecido por ter formulado conceitos essenciais do setor de microcrédito e microfinanças. Ele ganhou o prêmio Nobel da Paz em 2006 e foi responsável pelo Banco Grameen em Bangladesh, que ficou conhecido como uma instituição que incentivava o desenvolvimento social e econômico por oferecer pequenos créditos a pessoas de poucos recursos, sem pedir qualquer garantia. Essa é a mesma linha de operações da Diaconía. Outro motivo de orgulho para a instituição foi terem sido pioneiros, segundo me contaram, na criação de fundos de reservas em caso de acidentes ou enfermidades em que o indivíduo que adquiriu o empréstimo não pode mais pagar. Me contaram inúmeras vezes que Diaconía quase faliu por perdoar empréstimos (a prática de perdão de empréstimos é considerada uma atitude diaconal), não muito diferente do que aconteceu com a Instituição Financeira do Equador. Para evitar esse tipo de situação, a Diaconía cobra uma pequena taxa de seus clientes para criar esse fundo de reserva para casos excepcionais. Hoje o governo boliviano exige que quem trabalha com microcrédito tenha esse sistema. Ainda vale ressaltar um dado interessante que apareceu nas minhas conversas e entrevistas, o de que o perfil da população boliviana atendida pela instituição tem sido o de uma população que trabalha no setor informal e empreendedor. Trata-se de negócios como microempresas familiares em que os cônjuges trabalham e não podem se dar ao "luxo" de desenvolver apenas uma atividade no ano. Eles trabalham com diversas atividades dependendo da temporada. Também há os grupos de "banca comunal" nos quais destaca-se a presença de mulheres empreendedoras, o que tem permitido certo protagonismo delas em seus negócios.

Por fim, a expectativa com relação ao processo de mudança que a Missão está passando é encarada por alguns como positiva. A informação que obtive durante o trabalho de campo era de que os recursos via cooperação internacional da Noruega irão chegar para a MANB por mais quatro anos apenas. E que a microfinanceira, por já ter conquistado há alguns anos sua autonomia com relação à Noruega, poderia assumir os

projetos ainda em curso da MANB e financiar os novos que se dariam a partir da parceria com as igrejas e com as organizações comunitárias. Ao que parece, essa transferência irá depender do que caberá nas categoria do sistema financeiro, ainda mais se, em um futuro próximo, a Diaconía se tornar um banco.

O discurso dos meus interlocutores vai no sentido de reafirmar a necessidade do trabalho diaconal não se encerrar, não "perder o rumo" e, para isso, já era hora de a MANB não ser mais executora dos projetos e passar essa função para a comunidade através das igrejas ou de organizações comunitárias. Nesse sentido, as igrejas são atores centrais na perspectiva missionária da Missão Aliança: são elas que estão em contato direto com a comunidade e, portanto, as que possuem potencial de transformação social. Mas, para tal, é fundamental que elas mudem sua visão e adotem a *diaconia* como uma verdadeira razão de ser institucional:

> Cristo era una persona que se interesó por todo el hombre, no sólo por compartir el evangelio sino de todo. Invitamos a las iglesias asumir este tipo de responsabilidad como agente de transformación. No decirle al pueblo ¡vengan a nosotros! sino meterse a la comunidad para contribuir a un desarrollo diaconal integral. Nosotros desde nuestros fondos como Diaconía vamos a destinar una parte para poder capacitar a las iglesias, para capacitar a comunidades y financiar proyectos. (Entrevista realizada em 23/08/2018, Bolívia)

Existem alguns desafios: fazer com que as igrejas se interessem em fazer parte deste processo, adotando a visão diaconal proposta pela Missão Aliança; e realizar ajustes jurídicos e técnicos para que essa mudança possa ocorrer, definindo um plano de ação para essa transição. Percebi que a Diaconía e as igrejas serão os principais atores dessa mudança e que a aposta é em um caminho de autonomia com relação à Noruega. Como alguns imaginam: há possibilidade de que, no futuro, a Diaconía não só financie os projetos missionários na Bolívia, mas também em toda a América Latina. Mas, para isso, não deve perder sua visão diaconal, ponto importante que percebi nas falas das lideranças da instituição.

O discurso tem ido no sentido de que a Diaconía não é sobretudo uma instituição financeira e sim uma instituição financeira diaconal. Em suma,

o desafio que a MANB tem assumido desde 2016 é o de convidar as igrejas locais (começando nas regiões em que a Missão possui projetos) a trabalhar com a comunidade, e não pela comunidade ou na comunidade. O que significa se retirar da função de ser provedora de serviços ou de soluções e assumir o papel de promotora, facilitadora, mobilizadora e sócia. Aos invés de definir necessidades e soluções, a igreja pergunta: como melhorar a situação da nossa comunidade? Esse é um dos grandes desafios que as lideranças têm se colocado neste processo.

Conclusão

Nesta parte, vou restringir-me a apostar num tom que seja generoso com o momento atual desta pesquisa: o de entradas preliminares em campo, coletas de dados, levantamento de referências bibliográficas e construção de hipóteses preliminares. Ainda não se pode ter a expectativa sobre essa pesquisa de objetivos e metodologias bem delineados. Tentarei expor algumas questões que venho construindo durante momentos diferentes da pesquisa e também das que resultaram de minha aproximação com o caso da MANB e da Diaconía.

Uma delas é inspirada em um artigo de Barroso (2014) que, a partir de seu relato etnográfico de um congresso do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), chama atenção para o fato de que o conceito de *diaconia* tem sido o responsável pela articulação do universo religioso ao universo do desenvolvimento dentro de grande parte do mundo cristão protestante, notadamente dos grupos com um perfil ecumênico, com grande influência dentro do universo da cooperação internacional norueguesa. O quadro que tentei expor nesse artigo sobre as relações da MANB com a Digni/Norad, o processo de encerramento das atividades da MANB, a transferência dos projetos para as igrejas locais da Bolívia e a possibilidade de novos compromissos da Diaconía como mantenedora de alguns desses projetos reforça a necessidade de pensarmos em como esses universos tão distintos, cada um dotado de um linguajar próprio, estão sendo entrelaçados. O conceito de *diaconia* parece estar sendo a aposta das lideranças da MANB para cumprir essa função aglutinadora, atribuindo certa coerência a um processo extremamente complexo e que

por si só carrega uma série de ambivalências e ambiguidades: demissões em larga escala entre funcionários da MANB, impasses legais e jurídicos que envolvem as duas instituições, promoção de um "ponto em comum" (que seria a visão diaconal) entre igrejas da Bolívia que se originaram de movimentos protestantes e evangélicos diferentes e promoção da visão diaconal em uma instituição financeira — aspecto que toca, de forma radical, em noções de materialidade e imaterialidade (que neste caso seriam, respectivamente, o dinheiro e a dimensão espiritual), entre outros aspectos. Além disso, não podemos deixar de mencionar que, no caso da cooperação internacional norueguesa, a presença dos missionários tem causado grandes polêmicas, principalmente na área indígena, sendo as missões "(...) o grande 'outro' no conjunto de atores que atuam na cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, marcando uma posição distinta em relação aos demais no sentido de não abrir mão dos ideais de conversão religiosa em favor do desenvolvimento dos povos indígenas segundo suas próprias premissas, tal como colocado pela Convenção 169 da OIT" (Barroso Hoffmann, 2009, p. 220), convenção ratificada em 1990 pelo governo norueguês. Em suma, essa hipótese relaciona-se com o raciocínio exposto nas primeiras páginas deste artigo, na medida em que acreditamos estar diante de processos de formação de uma série de categorias, perfis profissionais, discursos e gramáticas que são forjados especificamente para transitarem nas fronteiras entre diferentes universos.

O conjunto de fatores que mencionei acima fazem parte de interesses de pesquisa que ainda não pude explorar suficientemente neste texto. Aqui, pela tipologia dos dados apresentados (em sua maioria, entrevistas com lideranças da MANB), tomo os relatos autobiográficos mais para chamar atenção de como alguns dos atores partícipes desse processo estão ordenando sua visão de mundo e lançando mão de diferentes estratégias para disputar suas posições em uma configuração social que é mais da ordem do impreciso do que os tomando enquanto narrativas que correspondem a um mundo e processo sociais ordenados e coerentes (Bourdieu, 2006).

Outra questão que gostaria de expor refere-se à ferramenta analítica que Catarina Vianna (2014) utiliza em sua pesquisa sobre um convênio de financiamento firmado entre a agência católica anglo-galesa Cafod e três grupos atuantes na promoção de direitos de crianças e adolescentes desde a década de 1980 no Brasil: Galpão dos meninos e meninas de Santo

Amaro, Grupo sobe e desce de Olinda e Grupo comunidade assumindo suas crianças. A autora trabalha com a perspectiva de *emaranhados institucionais*: perceber os elos de ligação específicos de uma determinada rede, olhando "trecho por trecho" e abrindo mão de percebê-la como uma totalidade. No caso da Bolívia, que estou tratando, isso implica em pensar um processo que percorre o mesmo circuito (Norad e Digni — MANB e Diaconía) como não sendo o mesmo "em cada trecho". Os emaranhados, como a autora chama atenção, nos ajudam a ver e a não ver. Ou seja, uma mesma informação não permanece constantemente visível em todos os trechos, mas ocorrem constantes processos de visibilização e eclipsamento de elementos. Isso também nos desafia a pensar nos espaços de interseção entre esses universos e apreender: quais regras funcionam, em que momentos e diálogos. Por exemplo: em quais momentos a lógica religiosa ultrapassa a do microcrédito? Em quais isso se inverte? Nesse sentido, é importante lembrar novamente o relato de um dos entrevistados: é comum gerentes da microfinanceira orarem por solicitantes de créditos. Segue, assim, o principal desafio metodológico que acredito ter pela frente: trabalhar com a confluência de universos diferentes.

Por fim, e voltando à *diaconia*, acredito que se trata de mostrar como o conceito está sendo apropriado pelos diferentes atores do processo que está ocorrendo na Bolívia. Trata-se de tentar compreender o sentido das ações sociais dos atores religiosos (Weber, 2004) encarando-os como dotados de capacidade fundamentalmente política, ou seja, com capacidade de direção: de orientar condutas, formular objetivos e vincular pessoas, recursos, instituições e projetos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMAN, A.; MARTIN LOPEZ, A. "Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: de la utopia cristiana a la necesidad de legitimación", https://www.researchgate.net/publication/262667762_Circulos_biblicos_entre_los_aborigenes_chaquenos_De_la_utopia_cristiana_a_la_necesidad_de_legitimacion, 2011.

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de estado e imaginação da nação*. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

BARROSO, M. M. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 2, p.189-212, 2015.

____. Diaconia, povos indígenas e desenvolvimento: o debate em torno da construção de direitos. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, v. 2*. São Leopoldo: EST, 2014, p. 473-476,

BORCHGREVINK, A.; MCNEISH, J.-A. *Review of Bistandsnemda's (Norwegian Missions in Development) work with indigenous peoples*. Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2007.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J. e FERREIRA, M. de M. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-191.

COSTA, F. C. C. *Relações transnacionais para a prática missionária da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: transformações, sinuosidades e conflitos*. Dissertação (mestrado) — PPGSA, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

LI, T. *The will to improve*. London: Duke University Press, 2007.

SOUZA LIMA, A. C. de. Notas (muito) breves sobre a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento. In: SILVA, K. C.; SIMIÃO, D. S. (Org.). *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 417-425.

NGOENHA, S. E. Os missionários suíços frente ao nacionalismo moçambicano: Entre a tsonganidade e moçambicanidade. *Lusotopie*, n. 6, p. 425-436, 1999.

NICAISE, N. *A construção europeia e os "Países em Desenvolvimento". Políticas de comunicação, generosidade e identidade(s)*. Tese (Doutorado) — PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

NIELSSEN, H; OKKENHAUG, I. M.; SKEIE, K. H. (Ed.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World*. Boston, Leiden: Brill, 2011.

VIANNA, A. C. M. *Os enleios da tarrafa: etnografia de uma parceria transnacional entre ONGs através de emaranhados institucionais de combate à pobreza*. São Carlos: EdUFSCAR, 2014.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UNB, 2004.

Contrastando perspectivas ecumênicas e fundamentalistas na formação de missionários para atuação junto aos povos indígenas no Brasil[1]

HELENA SILVA CORRÊA CANDIDO

Introdução

Ao longo do processo de compreensão do vasto e complexo universo das missões, foi possível perceber, a partir do conceito de "transnacionalismo", o movimento missionário como uma rede transnacional, na qual os cristãos atravessam as fronteiras dos Estados-nação, unidos por uma visão comum de "Império Cristão" (Nielssen, Okkenhaug e Skeie, 2011).[2] Por intermédio da formação de uma comunidade imaginada com um arquivo de imagens compartilhado (Anderson, 2008), bem como de mecanismos de reprodução material comuns, o caráter transnacional das missões funciona como unificador dos diferentes representantes e esferas das missões no mundo, permitindo que processos a nível local ou nacional estejam associados a processos maiores, transnacionais. Ao nos depararmos com essa situação, nos questionamos sobre os espaços em que essa comunidade imaginada missionária é pensada e percebida, e é nesse sentido que os cursos de formação de missionários para o trabalho com os povos indígenas emergiram como uma possível resposta e se tornaram objeto desta pesquisa.

---

[1] Este trabalho é resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica realizada entre 2015 e 2017 com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), sob a orientação da professora Maria Macedo Barroso.

[2] O termo é colocado dessa forma pelas autoras por entenderem os missionários como protagonistas persistentes e poderosos na longa história da globalização e por estarem unidos por alianças que superam as diferenças nacionais, projetando horizontes comuns de atuação.

No decorrer da investigação, tivemos contato com o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), entidade protestante melhor descrita adiante, e seu arquivo digital de documentos. Isso permitiu que escolhêssemos os cursos de capacitação de missionários para o trabalho com indígenas oferecidos por esse grupo como foco das nossas descrições e análises. Contudo, antes de apresentar os resultados obtidos desse esforço, é necessário explicitar algumas observações sobre os recortes feitos no campo missionário protestante que melhor localizam as questões e os agentes abordados.

Modelos de ação missionária

O trabalho se apoia na divisão entre ecumenismo e fundamentalismo, constituída ao longo do século XX[3], entendendo que essas categorias não contemplam por completo a multiplicidade do mundo missionário protestante, mas fazem sentido quando nos referimos às formas específicas de atuação de ambos os grupos junto às comunidades indígenas. Nota-se, portanto, dentro do campo missionário, dois modelos distintos de atuação: o modelo da salvação fundamentalista e o modelo de ação ecumênica (Almeida, 2000). O primeiro é impelido pela necessidade que o homem tem de ser salvo, uma vez que é um ser "decaído". Essa salvação só é obtida por meio da conversão em Cristo e por isso faz-se necessário que cada povo, não cada indivíduo, tenha a mensagem cristã anunciada. A atividade realizada pelos fundamentalistas entre os povos indígenas tem como objetivo que eles entendam as escrituras em suas próprias línguas, sejam convertidos ao cristianismo e possuam uma liderança religiosa

[3] Um ponto de partida interessante para pensar a ruptura entre as duas correntes do cristianismo é o primeiro encontro de antropólogos, realizado na Universidade das Índias Ocidentais, em Barbados, no ano de 1971. A conferência de Barbados, "Barbados I", como ficou conhecida, teve o financiamento do fundo Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas, principal organização de articulação ecumênica protestante do mundo. Os debates desse encontro resultaram em uma denúncia rigorosa ao trabalho evangelizador com grupos indígenas que vinha sendo praticado ao longo dos séculos pelos cristãos, somados da exigência de uma mudança de postura radical e imediata, para que os danos causados pelo tópos da salvação tentassem ser reparados. A recepção dessa crítica foi diferente para cada parte da comunidade protestante. Para as igrejas de extração europeia os reflexos da autocrítica eram perceptíveis não só em suas práticas, que se encontravam renovadas, mas em suas concepções teológicas. Já os protestantes de ramos mais fundamentalistas de origem norte-americana, em negação às repreensões feitas, fecharam-se mais e mais em suas atividades tradicionais de conversão.

nativa que mantenha e propague o que foi ensinado. A Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) é um forte representante desse modelo em nosso país. A ação ecumênica se contrapõe à postura anterior, justamente por não colocar a conversão religiosa como foco do trabalho missionário. Esta corrente se baseia na teologia liberal e suas atividades junto aos povos indígenas se caracterizam por recuperar as tradições locais, o que inclui as práticas religiosas tradicionais, ajudar a autonomização desses grupos e fortalecer suas lideranças nas lutas políticas.[4] As denominações atuantes no Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) seriam representantes desse segundo modelo.

É nesse campo, que combina a atuação de missionários com perfil fundamentalista e ecumênico, que a pesquisa se localiza. O foco será no campo ecumênico, utilizando o fundamentalista como um contraponto para estabelecer contrastes e compreender posições.

O Grupo de trabalho Missionário Evangélico (GTME)[5]

O Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) foi uma "entidade ecumênica" criada em 1979 em congruência com um movimento de transformação das *práticas cristãs* e ecumênicas junto aos povos indígenas. Sua atuação, inicialmente, também se estendeu a outros grupos oprimidos e marginalizados, mas se tornou com o tempo exclusiva ao trabalho com os índios. Prestavam auxílio missionário às pastorais indígenas sob a administração das denominações que participavam do grupo: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Igreja Metodista (IM), Igreja Episcopal Anglicana no Brasil (Ieab), Igreja Presbiteriana Independente (IPI) e Igreja Presbiteriana Unida (IPU). Apesar das transformações ao longo de sua existência, manteve-se como uma entidade não governamental e sem fins lucrativos até o seu fim, em 2012.

---

[4] Teologia liberal, também conhecida por liberalismo teológico, é uma corrente da teologia que se desvencilha das interpretações literais da Bíblia e da sua autoridade incondicional. Para isso integram as doutrinas bíblicas à filosofia e às ciências da religião.

[5] Esta seção foi composta a partir dos dados oferecidos pelo relatório de apresentação do arquivo do GTME, *Indigenismo e ecumenismo: O Grupo de Trabalho Missionário Evangélico e a sua atuação junto a povos indígenas* (s/d), elaborado por Cândida Graciela Chamorro e Luciana Berbel Rodrigues.

Para a manutenção dos trabalhos que pretendia desenvolver, tendo em vista a ausência de recursos, o grupo buscou associações com outras organizações religiosas de propostas semelhantes, tanto na Europa quanto nos EUA, tais como o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), as organizações alemãs Pão Para o Mundo (PPM) e Ação Diacônica, o Movimento Evangélico de Gales (EMW), as holandesas Organização Intereclesiástica para a Cooperação ao Desenvolvimento (Icco) e Igreja em Ação, a Igreja Unida do Canadá, a Igreja Anglicana do Canadá e os Ministérios Globais das Igrejas Unidas da Holanda. Vinculou-se, além disso, a instituições católicas com perfil ecumênico como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e a Organização Padre Anchieta, atualmente Organização Amazônia Nativa (Opan), e a entidades protestantes internacionais de perfil ecumênico, como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai) e o já citado Conselho Mundial de Igrejas (CMI). O caráter transnacional e ecumênico do GTME podem ser percebidos nessas alianças.

O GTME assumiu uma postura crítica ao proselitismo praticado pelas missões católicas e protestantes ao longo dos séculos e buscou se desvincular de seu aspecto conversionista. Propôs, a partir dessa nova conduta, reconhecida pelo movimento ecumênico enquanto "pastoral da convivência", pensar novos métodos de ação, que buscaram "reconhecer as diversidades culturais no interior das comunidades indígenas, a fim de garantir a sobrevivência física, cultural e a autodeterminação dos povos missionados", e também promover um diálogo inter-religioso "ao considerar o protagonismo das crenças indígenas e concorrer para a preservação da sua espiritualidade" (GTME, 1990). Dessa forma, o Grupo reproduziu uma postura mais ampla das correntes cristãs que fizeram uma crítica da atuação missionária como sustentáculo da expansão colonial, comprometendo-se a uma evangelização de "convivência e solidariedade" (GTME, cx. 12, 1993 e Brouwer, 2011).

A formação de missionários para o trabalho com indígenas

A formação dos missionários para a atuação junto aos povos indígenas do GTME será caracterizada por intermédio dos **temas** que recorrentemente apareceram durante o levantamento no arquivo e em comparação ao processo de formação missionária fundamentalista oferecido pelo

grupo Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB) no Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMNS), trabalhados na dissertação de mestrado da Jhéssika Angell Alves e Silva (2016), principalmente no que diz respeito à diferença do papel da antropologia nesses dois grupos. Os cursos que servirão de base para essa análise estão intercalados entre os anos de 1990, quando ocorre um movimento de normatização dos cursos de formação da entidade, e 2006, data do último curso levantado no arquivo.

A partir da normatização de 1990, os cursos se encontravam divididos em três blocos principais, relativos aos grupos de referência que englobavam. Eram eles: os missionários, pessoas já atuantes em áreas indígenas que desejavam melhor se capacitar; os "simpatizantes", pessoas, preferencialmente ligadas às bases da igreja evangélica, interessadas em um contato inicial com a questão indígena e que eventualmente desejavam se aprofundar e prestar alguma forma de apoio mais direto às comunidades; e os próprios indígenas, especificamente as lideranças ou representantes interessados em alguma formação específica a fim de beneficiar sua comunidade de origem.[6]

Os cursos voltados aos missionários já atuantes versavam sobre missiologia, antropologia, política indigenista, saúde, alternativas econômicas, educação, legislação e linguística. Tais missionários escolhiam as temáticas que mais lhes interessavam para se aprofundar. Os cursos voltados para os "simpatizantes" se encontravam divididos em três fases: iniciação, aprofundamento e engajamento.[7] No primeiro momento, o enfoque era dado à situação atual dos indígenas e a aspectos de sua história, junto à caracterização do trabalho missionário hoje e sua história. A segunda fase, de aprofundamento, englobava os temas da fase anterior, assim como as mesmas temáticas trabalhadas nos cursos voltados para os missionários

[6] Essa nova formatação é consequência da autocrítica realizada pelo GTME sobre o trabalho que estava sendo desenvolvido pela instituição até então. A necessidade de expandir as formas de apoio aos povos indígenas, por intermédio da ampliação das possibilidades de atuação em área indígena e fora dela, bem como a oferta de propostas de apoio mais definidas para que os participantes dos cursos pudessem se direcionar e efetuar sua formação, configuravam os principais objetivos dessa nova fase. Junto a isto, somou-se a necessidade de uma seleção mais criteriosa dos participantes que integrariam os cursos como forma de garantir uma religação com a outra ponta do processo, a comunidade evangélica.

[7] Apesar de concatenadas, as fases desse processo de formação guardavam autonomia entre si, sendo possível que, por intermédio de entrevistas, uma pessoa entrasse na segunda fase sem passar pela primeira, por exemplo.

já atuantes. Essa fase também objetivava o amadurecimento e definição de alguma forma de apoio aos indígenas, com a possibilidade ou não de atuação em área.[8] Na terceira fase, de engajamento, eram priorizadas pessoas com alguma preparação profissional que pudesse melhor atender às demandas dos povos com que se desejaria trabalhar (ex.: agentes da saúde, professores, agrônomos etc.), pois o seu objetivo era instrumentar os participantes para o trabalho em área indígena. Essa fase inclui uma parte inicial teórica, na qual os grupos étnicos específicos que se desejava trabalhar eram estudados mais a fundo, seguida de um estágio prático em área com o objetivo de aproximar o missionário do grupo estudado e verificar a possibilidade de efetuar o plano de apoio a que se propôs. Os cursos oferecidos para os indígenas respondiam à demanda observada pelos missionários em atividade, que deveriam sempre estar atentos no sentido de oportunizar a formação desses indígenas (GTME, cx. 14, 1990).

A seguir, apresentada a organização a que estavam submetidos, serão explicitados os conteúdos de alguns dos temas comuns nos cursos.

"O Olhar do diálogo inter-religioso"

Um dos temas presentes nos cursos do GTME é o do diálogo inter-religioso. A partir do reconhecimento da pluralidade religiosa do mundo, os cursos ao tratarem dessa temática pretendem mostrar a seus alunos a impossibilidade de se estabelecer uma perspectiva religiosa única, propondo-se assim à superação dos atritos e distanciamentos por meio do entendimento das diferenças entre as religiões. O pluralismo religioso seria então "o destino da nossa fé e da nossa teologia" (GTME, cx. 2, 2006). Afirma-se a necessidade de um olhar "sincero e autêntico", que se despoja do sentimento de hegemonia e dominação da verdade cristã e compreende a existência do outro. Dessa forma a afirmação da própria identidade ocorre de maneira relacional e dialógica e não por

[8] Nesse momento, a participação da comunidade evangélica de origem do aluno era importante, pois a partir dela seriam analisadas as possibilidades de implementação do apoio que dependia das condições e do contato que essas bases eclesiásticas mantinham com algum grupo indígena. Caso não houvesse nenhuma proposta de forma de apoio preparada pelo aluno ou pela sua comunidade, o GTME tinha que garantir um painel com possibilidades de engajamento.

meio da negação do outro. Para que esse diálogo ocorra é necessário se ter "respeito pelo olhar do outro, firmeza no próprio olhar e um olhar com igualdade" (GTME, cx. 2, 2006). Da mesma forma, também é necessário olhar-se no espelho e fazer, a partir dos diálogos, as autocríticas. Esse discurso se assemelha ao da alteridade trabalhada pela antropologia, que por ter como seu objeto o outro, deveria despojar-se de suas pré-concepções para melhor compreendê-lo. Aqui se percebe o movimento de reconhecimento da existência da religião indígena, desvinculado de uma postura colonial que compreendia o índio como um ser sem religião e o distanciamento de um propósito proselitista, de conversão.

Sabe-se que, em oposição à postura do GTME, a MNTB entende a evangelização como razão do trabalho missionário, afirmando que toda a ajuda humanitária perde o sentido se não for acompanhada de um trabalho espiritual. Essa Missão tem como característica em suas práticas o "ensino cronológico bíblico", que objetiva lecionar a "história da salvação". Nele estaria contido "a apresentação desde quem é Deus, sua personalidade, caráter, os anjos, o céu, chegando à criação humana, o Gênesis, passando por várias histórias das personagens bíblicas até chegar nos evangelhos, onde Cristo seria apresentado como promessa de salvação para todas as nações" (Alves e Silva, 2016). A oposição entre essas duas formas de atuação é muito clara, já que uma prepara seus missionários para praticarem a conversão e a outra forma seus missionários para a compreensão da diferença.

A situação dos povos indígenas no Brasil

Há uma tentativa dos cursos do GTME em mapear e fazer um apanhado de questões relevantes que se refiram à situação dos povos indígenas no Brasil. Nesse momento da formação, um dos objetivos é compreender a diversidade étnica nacional e identificar os diversos agentes que estão vinculados a esses grupos para além do próprio Estado. Busca-se também compreender e analisar o trajeto percorrido pelas organizações e pelos movimentos indígenas e indigenistas no decorrer da história nacional, bem como refletir sobre as questões que envolvem a demarcação de terras e as ameaças da intervenção dos grandes projetos econômicos, vide a instalação de hidrelétricas, a construção de estradas, a mineração e o extrativismo, nos locais de ocupação das comunidades indígenas (GTME, cx. 12, 1992).

A partir desse movimento de identificação dos atores que estão em contato com os índios, do melhor entendimento a respeito dos conflitos que envolvem essas populações e da melhor compreensão sobre suas formas de articulação e movimentação em prol de suas demandas, percebe-se a preocupação dos cursos de formação do GTME em engajar seus participantes na luta por direitos indígenas e possibilitar que reflitam sobre as possíveis formas de apoio a esses grupos. Esses aspectos não podem ser percebidos nos missionários das MNTB, que se manifestam contrários ou simplesmente indiferentes à participação e contribuição na luta por direitos. Esse ponto de vista fica claro na fala de um dos missionários dessa organização: "nós trabalhamos junto com os indígenas, mas eles [é] que precisam conhecer e lutar por isso, nós podemos até incentivar e falar dos direitos deles, mas preferimos nos manter afastados com relação a essas questões políticas" (apud Alves e Silva, 2016).

Povos indígenas e o Estado brasileiro

Outro tema comumente abordado pelos cursos do GTME é referente à relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro. Pelo que foi possível encontrar, esse tópico tinha por objetivo apresentar uma retrospectiva histórica geral da política indigenista no Brasil, desde o período colonial até o momento mais atual, percebendo os avanços e retrocessos ao longo desse processo histórico em relação ao respeito aos direitos indígenas. As questões que emergem desse estudo sobre o modo com que o Estado se relaciona com esses grupos por meio das políticas indigenistas vêm criticar uma postura que negligencia os direitos, principalmente sobre a terra, seja com a justificativa de que estes poderiam colocar em risco a soberania e a autoridade do Estado sobre o território nacional, seja com o argumento da necessidade das terras serem exploradas pela iniciativa privada. Afirma-se nesse momento a necessidade, reconhecida constitucionalmente, de promover "(...) a garantia da integridade territorial dos povos indígenas e o respeito à identidade étnico-cultural de cada povo". (GTME, cx.12, 1994)

Em contraste com essa postura anterior, a relação entre a Missão Novas Tribos do Brasil e o Estado está marcada não por uma preocupação quanto ao atendimento às demandas indígenas, mas sim por uma resistência às limitações feitas a sua participação junto a esses povos pelos órgãos que exercem proteção sobre eles. As exigências da Funai quanto à proibição

das práticas de evangelização e quanto ao contato com índios "isolados" são razões que alimentam esse conflito. E é por essas e outras razões que essa missão fundamentalista busca na prestação de serviços, seja na área de educação ou saúde, legitimar a sua presença ao lado dessas comunidades. Por outro lado, esse grupo (MNTB) tem obtido respaldo dos representantes evangélicos no congresso e em cargos de importância significativa no governo para a manutenção da sua atuação.

Os povos indígenas em uma perspectiva histórica

Dentro desse tema, o curso busca compreender os povos indígenas a partir de uma perspectiva histórica, desvinculando-se da percepção evolucionista do século XIX que afirma que essas populações ditas "primitivas" teriam estagnado na "estaca zero" da escala da evolução humana. Por estarem fadadas a permanecer nessa eterna "infância da humanidade", esse grupo estaria excluído da história. O que se afirmará, em oposição a essas considerações, é a presença indígena em diversos âmbitos e momentos da história, seja na rearticulação de "unidades e culturas novas, dentro de uma diversidade cultural, como no caso das culturas surgidas das relações dos povos de contato permanente"; ou na existência e resistência de comunidades indígenas que se mantêm afastadas; assim como "na diversidade étnico-cultural brasileira que faz do Brasil um complexo cultural que à primeira vista não pode ser imaginado" (GTME, cx. 12, 1993).

É possível perceber o entendimento do indígena como sujeito histórico, pois é apresentado como parte constitutiva do Brasil, já que é responsável pela maneira como o país se configurou e se configura hoje. Opõe-se à postura que coloca o índio no lugar da passividade e da "inocência", articulando as diversas formas de ação ou, como mencionado, de "resistência" do índio ao longo da história do país.

Formas atuais de ação missionária indigenista e a história das missões

Nesse tema são explorados num primeiro momento os modelos de cristianização e evangelização comuns à história das missões: "aculturação", "protecionismo" e "antigo testamento índio", acompanhados de

sua crítica. Em seguida são apresentados também as instituições cristãs que trabalham em prol da causa indígena como o Cimi, o Clai e o próprio GTME. Coloca-se em questão a necessidade do olhar de compreensão para a base das comunidades evangélicas no sentido de conscientizá-las das causas indígenas, a fim de dissipar o preconceito muito arraigado no seu interior. Estuda-se também as outras formas de atuação missionária evangélica junto aos índios atuais praticadas por pentecostais e fundamentalistas, visando diferenciar o valor e o alcance de suas práticas, bem como a história de ruptura da ação missionária ecumênica com essas correntes (GTME, cx. 12, 1993).

O papel da antropologia

A antropologia se apresenta como um elemento fundamental na formação dos missionários do GTME. Ela é abordada de maneira transversal, ou seja, perpassa mesmo que indiretamente todas as temáticas trabalhadas. Assim, apesar de haver uma disciplina específica de antropologia, na qual se estuda os "enfoques etnológicos e etnográficos, juntamente às metodologias de análise/observação e interação", é possível perceber sua presença nas outras disciplinas. A exemplo disso temos: a área de saúde, que busca compreender as práticas terapêuticas tradicionais e como essas podem ser articuladas às políticas de saúde da biomedicina; aquelas que são referentes à economia e ao meio ambiente, que pretendem estudar o sistema de reciprocidade indígena e sua relação com o ambiente; ou as disciplinas de educação e escola indígena, que tentam conhecer o sistema pedagógico indígena e a sua possível articulação com os processos escolares não indígenas. A antropologia é utilizada como ferramenta para a compreensão das formas de vida e organização das sociedades indígenas, para que seja possível desenvolver melhores formas de apoio a esses povos, nas áreas saúde, educação e economia.

Cabe ressaltar que os estudos associados à antropologia dentro dessa formação ecumênica têm ligação estreita aos trabalhos desenvolvidos dentro desse campo em nível universitário. Os materiais de pesquisa que pude encontrar apresentavam textos comuns aos utilizados nas graduações em antropologia, e em sua maioria os autores eram muito conhecidos na área. A participação de antropólogos como palestrantes dentro desses cursos, como Eduardo Viveiros de Castro, vem servir de exemplo desse

diálogo com a área acadêmica.[9] Dessa forma podemos perceber a atenção dedicada pela coordenação dos cursos em estarem ligados a um debate contemporâneo dessa disciplina.

Em contraposição à abordagem feita pelo GTME, a antropologia nos cursos de formação de missionários da Missão Novas Tribos do Brasil cumpre o papel de compreender os povos indígenas para que o evangelho seja transmitido dentro dos códigos nativos. A atenção dada a essa área de conhecimento é entendida como uma ruptura ao fazer missionário colonial católico, pois nesse momento a evangelização dá prioridade à mensagem do evangelho e não aos símbolos e estruturas da igreja (Lidório, 2011 apud Alves e Silva, 2016).

Na disciplina "Roteiro de Pesquisa Antropológico" (RPA), o curso de formação Shekinah procura ensinar uma antropologia prática, a partir dos fundamentos presentes no livro intitulado "Antropologia Missionária: A antropologia aplicada ao desenvolvimento de idéias e comunicação do evangelho contexto intercultural", de Ronaldo Lidório (2008), junto aos métodos específicos da MNTB. O "Método Antropos de pesquisa sócio-cultural" junto ao "questionário direcionador", apresentados pelo livro, conferem instrumentos aos missionários para a classificação da cultura com a qual se deseja trabalhar e, dessa forma, permitem pensar estratégias evangelizadoras efetivas frente aos indígenas, mas que promovam um certo cuidado no trato cultural.[10] O objetivo da disciplina é aplicar os conhecimentos antropológicos para que se torne possível "pregar o evangelho a toda a criatura", já que a antropologia viabilizaria o trabalho em contextos transculturais e daria assim melhores instrumentos para uma conversão eficaz.

---

9 Essa participação teve como resultado a formulação de um pequeno livro intitulado "O papel da religião no sistema social dos povos indígenas".

10 Esse "questionário direcionador" a que fazem referência e uso em suas práticas missionárias, se cabe a comparação, lembra os manuais utilizados pela antropologia francesa do século XIX, que, em um contexto no qual se alertava sobre a possível extinção das "raças selvagens", fazia-se necessário mapeá-las em abundância e com rapidez, em prol do conhecimento científico. Nesses manuais, como no de Degérando, as descrições seguiam padrões e categorias progressivas previamente estabelecidas e utilizadas para os diferentes "selvagens" encontrados no domínio colonial. Há algum tempo a antropologia superou esse tipo de classificação e até mesmo no contexto em que se encontrava em vigor, já havia questionamentos à sua validade (Stocking Jr., 1968). Creio que essas informações contribuem para a caracterização do tipo de antropologia utilizada pela MNTB como algo que, embora servindo para legitimar "cientificamente" a atuação missionária, não tem incorporado os desdobramentos mais recentes dessa disciplina, seja intencionalmente ou não.

Para além de auxiliar na reflexão sobre as estratégias de evangelização, a antropologia nesse grupo também é utilizada como instrumento de legitimação da presença missionária em áreas indígenas. Ter o domínio dessa área de conhecimento permite que os missionários dessas organizações respondam às críticas que são feitas à sua atuação, seja por órgãos do governo ou por antropólogos, de maneira mais qualificada. É o caso dos trabalhos de conclusão da disciplina de Legislação do curso Shekinah, que por intermédio dos argumentos da antropologia, se defendiam das acusações feitas às práticas da MNTB no artigo dos antropólogos Dominique Gallois e Luis Donisete (1999).

Considerações finais

Em ambos os casos, seja nas missões de caráter fundamentalista, seja nas missões de caráter ecumênico, presencia-se a formação de uma comunidade imaginada missionária a partir dos modos como se concebe as missões e suas relações com os índios, o que se propõe fazer com eles e os instrumentos fornecidos para tal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, R. *Missões evangélicas em áreas indígenas no Brasi*l. www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/XJornadas/pdf/6/6-Almeida.PDF, 2010.

ALVES E SILVA, J. A. e. *Evangelizando novas tribos até a última ser alcançada: reflexões sobre a Missão Novas Tribos no Brasil e a antropologia aplicada às ações missionárias.* Dissertação (Mestrado) — PPGA, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016

BROUWER, R. C. When Missions Became Development: Ironies of 'NGOisation' in Mainstream. In: NIELSSEN, H.; OKKENHAUG, I.M.; SKEIE, K. H. (eds.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World.* Boston, Leiden: Brill, 2011, p. 259-292.

CHAMORRO, C. G.; RODRIGUES, L. B. (s/d). *O Grupo de Trabalho Missionário Evangélico e a sua atuação junto a povos indígenas.* (mimeo)

GALLOIS, D.; GRUPIONE, L.D.B. O Índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin. (org.). *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 77-129.

LIDÓRIO, R. *Introdução à antropologia missionária.* São Paulo: Vida Nova, 2011.

LONGUINI NETO, L. *O novo rosto da missão.* Viçosa: Ultimato, 2002.

NIELSSEN, H.; OKKENHAUG, I. M. e SKEIE, K. H. Introduction. In: ____ (eds.). *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011, p. 1-22.

STOCKING JR., G. French anthropology in 1800. In: ____. *Race, culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*". New York: The Free Press, 1968, p. 13-41.

DOCUMENTOS EM ARQUIVO

GRUPO DE TRABALHO MISSIONÁRIO EVANGÉLICO. Atuação do Governo com relação aos povos indígenas. Arquivo do GTME. Caixa 12, envelope "Cursos de Aprofundamento — 6ª unidade'', (CD-Rom), 1994.

____. Curso de Capacitação para o trabalho com Indígenas. Arquivo do GTME. Caixa 2, envelope "C. Questão indígena missionária — 3ª unidade'', (CD-Rom), 2006.

____. Situação dos povos indígenas no Brasil. Arquivo do GTME. Caixa 12, envelope "Curso de aprofundamento — 3ª unidade'', (CD-Rom), 1992.

____. Povos indígenas numa perspectiva histórica. Arquivo do GTME. Caixa 12, envelope "Curso de aprofundamento — 3ª unidade'', (CD-Rom), 1993.

____. Formas atuais de ação missionária indigenista. Arquivo do GTME. Caixa 12, envelope "Cursos de aprofundamento — 4ª unidade'', (CD-Rom), 1993.

____. Material de Pesquisa Antropológica — 1ª etapa/1ª unidade. Arquivo do GTME. Caixa 2, (CD-Rom), s/d.

____. Questão indígena e missionária. Economia indígena. Arquivo do GTME, Caixa 2, (CD-Rom), s/d.

____. Programa de Formação (Original). Arquivo do GTME, Caixa 14, (CD-Rom), 1990.

"Uma missão de fé e vida": a trajetória de Zilda Arns e a Pastoral da Criança

ULIANA ESTEVES

"Uma missão de fé e vida". É assim que Zilda Arns Neumann, nacionalmente conhecida como Zilda Arns, descreve a história da Pastoral da Criança, uma história que, segundo sua narrativa, é de "muito amor, garra, ações concretas, dificuldades e esperanças" (Neumann, 2003a, p. 61). Considera que a pastoral foi sua contribuição mais eficiente para a saúde pública do Brasil e de dezenas de outros países. Essas são algumas passagens da autobiografia de Zilda Arns na qual são impressos alguns dos sentidos que confere à sua vida, em especial, sua vocação para ser médica e missionária.

Zilda Arns foi uma médica brasileira, católica, nascida em 1934 na cidade de Forquilhinha, Santa Catarina. Em 1983, a convite de seu irmão, Dom Paulo Evaristo Arns, fundou a Pastoral da Criança, cujo objetivo era promover o desenvolvimento integral infantil por meio de ações básicas de saúde. Na década de 1980, o Brasil apresentava altas de mortes de crianças menores de um ano de idade. Dados de 1985 (IBGE, 1989) mostram que 53,2% dos óbitos de crianças menores de um ano e 71,5% entre aquelas de um ano (12 a 23 meses) decorreram de doenças consideradas pela medicina como evitáveis, tais como diarreia infecciosa e infecções respiratórias agudas, correspondendo no grupo de um ano a 16,8% e 27,9% das mortes, respectivamente. A desnutrição como causa básica de morte era responsável por 5,5% dos óbitos de menores de um ano e 8,4% dos de um ano de idade, com variações regionais no país[1]. Segundo o Instituto

[1] No relatório do Unicef intitulado "Situação Mundial da Infância 1989", o fundo elegeu a "Taxa de Mortalidade de Menores de 5 Anos" (entre cada 1.000 nascidos vivos) como o melhor indicador social do desenvolvimento de um país. O Brasil, onde 87 crianças entre 1.000 morriam antes de completar 5 anos, ocupava o 67º lugar na tabela da mortalidade infantil mundial entre os 131 países pesquisados (Santagada, 1990, p. 128). De acordo com Santagada (2007), a construção de indicadores na área social por países "centrais" fundamentaria seus programas antipobreza. O relatório do Unicef teria sido, segundo o autor, um dos primeiros exemplos da constituição dessas formas de medir o social tomando como base a ideia de desenvolvimento.

Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os dois principais fatores que contribuíam para esses números eram o saneamento básico e o nível de instrução da mãe. Nesse cenário, a Pastoral da Criança foi fundada tendo como objetivo promover o desenvolvimento integral infantil a partir da realização de ações básicas de saúde.[2]

Em seu estatuto, a Pastoral da Criança se define como organismo de ação social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil — CNBB, uma sociedade civil de direito privado, de natureza filantrópica, sem fins econômicos, com atuação em nível nacional e duração por prazo indeterminado, sede e foro na cidade de Curitiba. O trabalho da Pastoral da Criança consiste na capacitação de voluntários, chamados de "líderes" no âmbito da organização, que realizam ações básicas de saúde com as "famílias cadastradas" dos "bolsões de pobreza". A rotina mensal das atividades consiste em visita domiciliar, celebração da vida, reunião de reflexão e avaliação. Os líderes são capacitados em temas como aleitamento materno, reidratação oral, imunizações, controle de infecções respiratórias, plantas medicinais e acompanhamento das gestantes. Os líderes formam a chamada "rede de solidariedade".

O objetivo deste artigo é acompanhar a trajetória social de Zilda Arns e da Pastoral da Criança para analisar relações entre religião, saúde pública e desenvolvimento na constituição de uma forma de governo da saúde. No primeiro momento, parto da trajetória social de Zilda para identificar as tradições de conhecimento que convergem na formulação da metodologia de ação do organismo. Em seguida, descrevo o momento de criação da pastoral identificando as relações entre o Unicef e a Igreja Católica. Por fim, discuto relações entre a pastoral e o Estado brasileiro a partir de mecanismos de expansão nacional e internacional do organismo.[3]

---

[2] Zilda Arns também foi fundadora da Pastoral do Pessoa Idosa, em 2004. Dado aos objetivos deste texto, restringirei a discussão às análises sobre a Pastoral da Criança.

[3] Este artigo é fruto da pesquisa de doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, em curso desde 2016. Os dados empíricos analisados neste texto foram produzidos, majoritariamente, a partir da leitura da autobiografia de Zilda Arns e da biografia escrita por sua irmã, Otília Arns, além de documentos oficiais do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), do Ministério da Saúde (MS) e da Agência Brasileira de Cooperação (ABC). A pesquisa de campo foi realizada junto a comunidades da Pastoral da Criança no estado do Rio de Janeiro, no Museu da Vida, localizado em Curitiba-PR, e em Forquilhinha-PR.

Ao seguir a trajetória de Zilda Arns e da Pastoral da Criança, mapeio conjuntos de técnicas e saberes em jogo na genealogia da organização. Entendo tais conjuntos como tradições de conhecimento (Barth, 1989), ou seja, universos de discursos cujos conteúdos ideativos formam um sistema coerente que podem vir a se "misturar", como entende Fredrik Barth. A noção de tradição de conhecimento permite destrinchar a amálgama de saberes implicados nas tecnologias de gestão da saúde materna e infantil empreendida pela pastoral. Estão em jogo tradições acadêmicas e estatais de pensar e agir sobre a saúde, tradições católicas de ação social voltada às populações pobres e tradições de cooperação internacional para a infância. Pensar a Pastoral da Criança a partir desta chave analítica possibilita apreender fluxos de saberes, recursos e pessoas que perpassam a constituição dos conjuntos de procedimentos empregados no governo da maternidade e da infância pobres.

A ideia de formas de governo aqui empregada se fundamenta nas formulações de Michel Foucault acerca da noção de "governamentalidade" (Foucault, 1991). Este termo visa compreender racionalidades e técnicas de controle de populações cujo objetivo central seria o de produzir o bem-estar, a vida. O conhecimento construído sobre a população, a partir de disciplinas como estatística, economia, medicina, psiquiatria, dentre outras, que passou a ser tomado como legítimo pelos Estados-nação a partir do século XVIII, constituiu-se como um elemento para a elaboração de lógicas e dispositivos de governo. Neste sentido, governar diz respeito às técnicas, saberes e racionalidades em jogo no controle de populações e de corpos. A noção de governamentalidade permite deslocar a centralidade do Estado no exercício do controle de populações para descrever arranjos complexos de interdependência e correlação de forças tecida entre múltiplos agentes e agências envolvidos no governo de territórios e de populações, identificando os elos entre conhecimento e poder, entre saberes e controles que passam pelo Estado, mas que não se encerram nele.

Para levantar e analisar os dados, adoto, de modo inicial, a noção de Pierre Bourdieu (1986) sobre trajetórias sociais, considerando-as como um conjunto de traços pertinentes em uma biografia individual, que revela posições que indivíduos ocupam em campos de forças e em universos sociais históricos específicos. Bourdieu (1986) analisa como o

relato autobiográfico se baseia na preocupação de extrair uma lógica retrospectiva e prospectiva aos acontecimentos na tentativa de constituir etapas de um desenvolvimento. À essa perspectiva, agrego as análises de Marcus (1995), que, ao discutir possibilidades metodológicas para o fazer antropológico, propõe a estratégia de "rastrear", de seguir pessoas e biografias, bem como metáforas, modalidades de pensamentos, ideias e discursos. Esta abordagem convida a pensar, a partir da trajetória de uma pessoa, em processos sociais que ocorrem em escalas diversas, movimentam lógicas e dinâmicas institucionais, trajetórias pessoais, e circulação internacional de tecnologias e pessoas. Neste sentido, seguir, tanto quanto possível, a biografia de Zilda Arns permite observar justaposições multiescalares e multisituadas de instituições, pessoas e racionalidades imbricadas na elaboração e implementação de formas de governo da saúde, especificamente infantil e materna.

Ao estudar a biografia de Mozart, Norbert Elias afirma que o compositor austríaco considerado um gênio da música só emerge claramente como um ser humano quando seus desejos são considerados no contexto de seu tempo. Elias considera que "para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer. A vida faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações". (Elias, 1995, p. 13) É preciso, diz Elias, questionar o que a pessoa considerava ser a realização ou o vazio de sua vida. Sendo assim, o que daria sentido à vida de Zilda Arns? Como seus desejos foram interpelados e interpelaram o contexto de seu tempo?

A vocação para a medicina

Nascida em 1934 na cidade de Forquilhinha, Santa Catarina, Zilda Arns foi a 12º dos 13 filhos da família Arns Neumann, sete mulheres e seis homens. Dos seus irmãos, recebeu o apelido de "Tipsi, a bonequinha". Em sua autobiografia, publicada em 2003, conta que tem lindas recordações da infância, que é por ela considerada como um período "extremamente feliz e de grande exercício de participação e disciplina" (Neumann, 2003, p. 20). Em família, teria aprendido a colaborar, participar e administrar as situações de maneira prazerosa e prática.

Na narrativa de Zilda, sua mãe ganha o status de "educadora" (Neumann, 2003a, p. 24). Helena Steiner nasceu no distrito de São Martinho do Capivari, Santa Catarina, em 1894, numa família católica, descente de imigrantes alemães. Casou-se com Gabriel Arns, igualmente de origem alemã e de família católica. Em Forquilhinha, onde a família viveu parte da vida, Helena Steiner atendia às crianças doentes que chegavam à sua casa, dando conselhos às mães e às "mulheres maltratadas pelos maridos", como relata Otília Arns (2011), irmã de Zilda e autora de uma de suas biografias. A mãe Helena estudava os livros de medicina que o marido encomendava na Alemanha através do *Raphaels Verein*[4]. Zilda dizia assistir aos tratamentos e auxiliar a mãe nas visitas, num processo que ela descreve como "aprendendo a curar". Em sua autobiografia descreve as ações da mãe que a teriam inspirado:

> Eu, ainda pequena, sempre estava ao lado dela, observando e ajudando-a nos curativos ou buscando remédios caseiros a que ela se referia. Ela ensinava a preparar chás, cataplasmas, bafos de água quente misturados com cinza e sal para gripes e bronquites, receitava banho de água quente e sabão neutro para unhas encravadas e feridas, sebo de carneiro derretido que, com suas qualidades, cicatrizava logo as feridas. Eu gostava de acompanhar o tratamento e ouvir os conselhos que ela dava. Quando ela percebia que o caso não era simples, sempre dava um jeito de encaminhar a pessoa até o Hospital São José, em Criciúma, a algumas horas de Forquilhinha (Neumann, 2003a, p. 23).

A mãe, considerada por ela como "uma verdadeira líder comunitária da Pastoral da Criança" (ibidem), teria sido uma grande inspiração para a metodologia que viria a implantar com o organismo, por considerar que "transferir o saber científico às mães para resolver problemas simples em suas famílias ou na comunidade é de uma extraordinária eficácia" (idem, p. 24). Ao atribuir o sentido de eficácia às ações de transferência de conhecimento, Zilda dá sentido, também, ao cruzamento de três

[4] A Raphaels Verein era uma organização católica dedicada ao auxílio aos emigrantes católicos alemães. Durante a II Guerra Mundial, essa organização foi fundamental para ajudar "não arianos" na fuga da Alemanha.

trajetórias e, ao mesmo tempo, a cada uma individualmente: a dela, a da mãe e a da pastoral.

Na década de 1940, seu pai, Gabriel Arns, era um importante empresário de Forquilhinha, sendo um dos fundadores e membros da cooperativa Sociedade União Colonial, da qual foi presidente (Arns, 2011).[5] À época da II Guerra Mundial, embora a família fosse contra Hitler, como afirma Zilda (Neumann, 2003a, p. 25), os descendentes de alemães eram perseguidos, em especial os "grandes líderes", como seu pai, "um líder na comunidade e fundador de Forquilhinha" (ibidem).

Zilda viveu em Forquilhinha até a conclusão do ensino fundamental. Para continuar os estudos, mudou-se para Curitiba, capital do Paraná, em 1944. Lá já viviam seis irmãos mais velhos em uma casa da família. Otília (Arns, 2011) narra que o trabalho na casa era dividido entre todos. Eles seguiam o "lema dos seus antepassados": *Beten und Arbeiten* (orar e trabalhar). Zilda estudou o ginásio no Colégio da Divina Providência e o segundo grau no Colégio Sagrado Coração de Jesus. Em ambos, jogou vôlei. Otília descreve sua irmã como uma mulher firme no seu propósito de ser "médica missionária". Para o Frei João Crisóstomo, seu irmão, ela se inspirou nos exemplos da mãe e do pai, um casal "voltado para o social, sem programação secundária, mas de ação direta no dia a dia". (Arns, 2011, p. 56)

[5] Entre os anos 1889-1930, período da história brasileira conhecido como a Primeira República, a economia de Forquilhinha girou em torno das casas comerciais criadas na comunidade e nos arredores. Segundo Zanelatto e Osório (2015), luso-brasileiros, italianos, russos, poloneses e alemães que viviam nas terras do município, vendiam sua produção agrícola nas casas comercias de Nova Veneza, Mãe Luzia, Meleiro ou no comércio de Gabriel Arns, situados na própria comunidade. No início dos anos 1930, Forquilhinha foi economicamente afetada pela crise mundial de 1929 e pelos acontecimentos relacionados à chamada Revolução de 1930 que prejudicaram as transações comerciais entre o município e os estados de São Paulo e Rio de Janeiro. A cooperativa foi criada por descendentes alemãs na tentativa de superar a crise. O padre alemão Paul Linnartz foi fundamental para sua criação. Em 1932 ele chegou a Forquilhinha, onde até então não havia padres. Em um relatório enviado à Associação do Reino Católico de Alemães Estrangeiros (RKA), em Berlim, relatava a situação dos moradores da comunidade enfatizando a necessidade de ajuda. A Associação atendeu enviando reforços financeiros. A partir da presença do padre foram crescendo as articulações de cunho legal para a criação da Sociedade União Colonial. Para seu funcionamento, a Sociedade alugou o prédio de Gabriel Arns onde funcionava a casa de negócios, os paióis, a casa de banha, etc. O estoque de Gabriel — que se encontrava numa difícil situação financeira no final da década de 1920 — foi inventariado e passou a ser da cooperativa (Zanelatto; Osório, 2015).

Contrariando o desejo de seu pai, que gostaria que a filha se tornasse professora — a "vocação da família para as mulheres" (idem, p. 57) —, Zilda decidiu pela carreira de medicina. A mãe, por sua vez, apoiou a decisão, pois "havia sentido na pele, de corpo e alma com sua vocação natural, o quanto sua filha, como médica, poderia contribuir para a cura dos doentes, principalmente dos mais carentes" (ibidem). O pai teria sido convencido pelos irmãos mais velhos, o Frei João Crisóstomo e o então Frei Paulo Evaristo, reconhecendo que "Deus traça o desígnio das pessoas" (ibidem). Além deles, duas irmãs de Zilda Arns seguiram carreira religiosas na Congregação das Irmãs Escolares.

Em 1953, Zilda passou no vestibular para medicina na Universidade Federal do Paraná. Entre os 120 aprovados, apenas seis eram mulheres[6]. Zilda dizia se sentir constrangida no meio de tantos homens. Além disso, sentiu estranhamento ao lidar com os cadáveres: "Quando entrava no necrotério pensava onde estariam as almas daqueles corpos jogados uns sobre os outros nos tachos de formol?" (idem, p. 58). Otília narra que Zilda enfrentava as dificuldades dos primeiros anos de curso "sempre com um terço no bolso da blusa" (ibidem).

Quando começou o curso de medicina, Zilda era muito amiga das Irmãs Vicentinas, que acabavam de construir a primeira parte do Hospital Nossa Senhora das Graças, em Curitiba, e a convidaram para fazer um estágio "voluntário". Em troca da colaboração, Zilda recebeu moradia e alimentação. Foi a primeira mulher estagiária. Relata que sentia um "chamado tão forte para estar todas as horas vagas junto aos enfermos que era um exagero, pois quando queria estudar, estava com sono" (Neumann, 2003a, p. 37).

Por razões que viria a saber quarenta anos mais tarde, Zilda foi dispensada do hospital. Segundo conta, a irmã responsável por sua dispensa teria dito que ela era muito bonita e, por esta razão, tinha medo que a moça

[6] Ressalte-se que as mulheres foram autorizadas a cursar medicina em 1879. Luzinette Minella (2012), ao analisar a trajetória de mulheres pioneiras na medicina no Brasil, elucida a carreira de Maria Augusto Generoso Estrela, considerada a primeira médica brasileira diplomada pela New York Medical College Women em 1877. Dez anos depois, em 1887, a gaúcha Rita Lobato se graduou pela Faculdade de Medicina da Bahia, sendo a primeira mulher a receber um diploma de medicina expedido por uma instituição de ensino brasileira. Minella (2012) conclui que, em geral, as pioneiras foram mulheres de elites de camadas médias que conjugaram ideias avançadas para a época com o desempenho de papeis considerados tradicionais como de mães e esposas.

se "perdesse" no hospital (Neumann, 2003, p. 38). Seus contatos com as irmãs do colégio Sagrado Coração de Jesus viabilizaram sua experiência no Hospital de Crianças Cesar Pernetta, onde passou cinco anos como "acadêmica voluntária" no hospital que, como conta, atendia somente "indigentes, como se costumava chamar" (Neumann, 2003a, p. 39).[7] Segundo sua narrativa

> Era muito triste ver o sofrimento das crianças. Eu sempre me questionava sobre por que não ensinar as mães a prevenir doenças e terem mais cuidado com seus filhos. Via todos os dias crianças desidratadas, e a diarreia acontecia, na maioria das vezes, por *ignorância da mãe*, que trocava o leito do peito pela mamadeira e não tinha *higiene* no preparo da comida; crianças queimadas, porque puxaram o bule quente de café, e tantos outros padecimentos (Neumann, 2003a, p. 39, grifos meus).

A identificação da "ignorância da mãe" e da "falta de higiene" por seu olhar médico enquadra os sujeitos emprobrecidos em dois eixos fundamentais para o governo de populações: a saúde e a educação. Tais eixos apontam para expressões do discurso médico da década de 1920 sobre a mulher pobre como um ser ignorante e incapaz de cuidar da saúde dos filhos. As mães eram consideradas as principais responsáveis pelos elevados índices de mortalidade infantil daquele período (Rocha, 2005).

No mesmo ano de sua formatura, 1959, Zilda se casou com Aloysio Neumann. Assim como Zilda, Aloysio também era católico e descendente de alemães. Os dois se conheceram na porta da Igreja Coração de Maria. Ele a acompanhou até sua casa, dizendo querer conversar mais,

---

[7] A organização do Hospital das Crianças, em 1930, resulta de um processo que data do início do século XX que envolve a ação médica e filantrópica (sobretudo com a chegada da Cruz Vermelha em Curitiba e suas relações com associação de mulheres do Grêmio das Violetas) na questão da higiene de crianças e mães pobres em Curitiba. A educação assume um lugar fundamental nesse processo. Segundo Claudinéia Avanzini (2011), a criação do Instituto de Higiene Infantil pela Cruz Vermelha, em 1919, teria catalisado discussões e propostas para a criação de um Hospital de Crianças. O funcionamento do Instituto de Higiene Infantil ou Policlínica Infantil estava vinculado ao ideal de criação do Hospital, o que aconteceria no início de 1930. Desse processo resulta a transferência, também em 1930, da Escola de Puericultura, que priorizava a instrução das mães no cuidado com a alimentação e a saúde de seus filhos, para o novo prédio construído para atender às crianças: o Hospital de Crianças. A Escola de Puericultura, associada ao instituto de higiene, passou por modificações e foi instalada no local com o nome de Escola de Mãezinhas. A partir de 1951 o Hospital de Crianças de Curitiba passa a se chamar Hospital de Crianças César Pernetta (Avanzini, 2011).

ao que ela teria lhe dito: "Se for para namorar, a resposta é não, porque vou ser missionária" (Neumann, 2003a, p. 44). O rapaz teria respondido que jamais seria um obstáculo para o seu projeto de ser médica. O casal viveu junto por 18 anos, até o falecimento de Aloysio, e teve seis filhos, dos quais o primeiro faleceu aos três dias de vida por trauma de parto.

Os anos no serviço público

Em março de 1960, após prestar concurso, Zilda foi nomeada como médica da Secretaria de Saúde do Estado. Durante cinco anos, trabalhou no Hospital de Crianças, além dos cinco como estudante voluntária. Em diversas passagens de sua autobiografia, a médica reafirma seu comprometimento com a educação como modo de promover mudanças na saúde. Acreditava que a implementação da educação integral das crianças deveria ser uma política pública, pois, em sua concepção, "sai muito mais barato do que cuidar da violência e da criminalidade, sem contar que evita o terrível sofrimento da criança, da família e da sociedade causado por esses males" (Neumann, 2003a, p. 31). A infância pobre, não educada e não saudável é apreendida sob uma perspectiva de risco; não cuidá-la representaria, de acordo com este ponto de vista, uma ameaça eminente à sociedade.

Em 1965, Zilda foi convidada a assumir a direção da rede de postos de saúde em Curitiba por meio da Associação de Proteção à Maternidade e à Infância Saza Lattes (APMI) — entidade filantrópica, mantida, técnica e financeiramente, pela Secretaria de Saúde Pública.[8] Zilda afirma ter

[8] No Brasil, as origens da medicina filantrópica remontam ao século XVI com a instalação da Santa Casa de Misericórdia em Santos e, posteriormente, em Salvador. A assistência aos pobres era prestada pela caridade cristã que abrigava indigentes, viajantes e doentes. Sobre a relação entre medicina e filantropia no Brasil e em Portugal cf. Sanglard et al (2015). De acordo com Paim (2009), atualmente existem inúmeros hospitais reconhecidos como filantrópicos no país. Esses estabelecimentos contam com a liberação de impostos e com contribuições concedidas pelo Estado por meio de renúncia fiscal. Recebem ainda subsídios diretos e indiretos, investimentos públicos e pagamentos por serviços prestados. Segundo o autor, até a Constituição de 1988, o Instituto Nacional da Previdência Social (Inamps) pagava, mediante convênios, os serviços prestados às pessoas vinculadas à previdência social assistidas pelas instituições filantrópicas. A partir de 1988, os atendimentos fornecidos por essas instituições têm sido pagos pelo Sistema Único de Saúde. Nesse sentido, Paim chama atenção para o fato de que os serviços de saúde prestados pelas instituições filantrópicas "são remunerados pelo SUS e financiados pela sociedade, por meio de impostos diretos e indiretos, além de contribuições" (Paim, 2009, p. 37).

expandido a rede para 21 comunidades na periferia de Curitiba. Os postos coordenados pela médica vieram a servir de campo de estágio em saúde pública materno-infantil para residentes de pediatria. Na autobiografia, a médica afirma que a descentralização de postos de saúde para as periferias foi estimulada pela proposta da "Assistência Primária à Saúde", conhecida pelo Documento Alma-Ata da Organização Mundial de Saúde (OMS).[9]

Na direção da rede de postos de saúde, Zilda afirma ter implantado 27 "clubes de mães" que tinham como objetivo proporcionar educação a esses grupos (Neumann, 2003[a], p. 48). Os Clubes de Mães funcionavam com o trabalho voluntário de "orientadoras" formadas por meio de cursos patrocinados pelo Departamento Estadual da Criança (DEC) em cooperação com a APMI Saza Lattes. O aconselhamento e educação das mães — consideradas as responsáveis pela criação dos filhos — é uma das técnicas da puericultura, um conjunto de noções e técnicas sobre nutrição, higiene e disciplina das crianças constituída ainda no século XIX e apropriado pela pediatria, cujo objetivo é melhorar a saúde e as condições de vida das crianças (Blank, 2003; Martins, 2008).[10]

Alocada no departamento de Planejamento da Secretaria de Saúde do estado do Paraná, Zilda Arns foi indicada para coordenar a comissão estadual responsável pela organização do Ano Internacional da Criança (AIC), promovido pelo Unicef e o Ministério da Saúde a ser realizado em 1979. Segundo a historiadora Maggie Black (1986), o Unicef esperava que o Ano Internacional da Criança fosse, no "mundo em desenvolvimento",

---

[9] De acordo com a Declaração Alma-Ata de 1978, documento resultante da Conferência Internacional de Cuidados Primários em Saúde: "Os cuidados primários de saúde são cuidados essenciais de saúde baseados em métodos e tecnologias práticas, cientificamente bem fundamentadas e socialmente aceitáveis, colocadas ao alcance universal de indivíduos e famílias da comunidade, mediante sua plena participação e a um custo que a comunidade e o país possam manter em cada fase de seu desenvolvimento, no espírito de autoconfiança e automedicação. Fazem parte integrante tanto do sistema de saúde do país, do qual constituem a função central e o foco principal, quanto do desenvolvimento social e econômico global da comunidade. Representam o primeiro nível de contato dos indivíduos, da família e da comunidade com o sistema nacional de saúde, pelo qual os cuidados de saúde são levados o mais proximamente possível aos lugares onde pessoas vivem e trabalham, e constituem o primeiro elemento de um continuado processo de assistência à saúde". Cf. Declaração Alma-Ata.

[10] Luc Boltanski (1969) considera que a puericultura pretendia não apenas orientar os hábitos de higiene; o objetivo maior seria a regulação da vida íntima das famílias. Deste modo, sob a proposta de prevenir a mortalidade infantil por meio da educação estaria a missão de disciplinar a vida privada com o estabelecimento de padrões de comportamento para regular as condutas dos indivíduos na intimidade da família.

um veículo para promoção de "serviços básicos" (Black, 1986, p. 356). A resolução aprovada pela Assembleia Geral em 21 de dezembro de 1976 enfatizou que o ano deveria ser um tempo para estudar as necessidades das crianças e lançar programas que seriam "parte integral dos planos de desenvolvimento econômico e social" (ibidem). A resolução também teria sublinhado o propósito moral do Ano ao afirmar que forneceria um "quadro de advocacia" para as crianças para atingir o "nobre objetivo" de "fazer governos e pessoas erguerem um espelho para suas consciências e examinar seus fracassos em favor de seus filhos" (ibidem, tradução minha).

Para implementar o AIC no Paraná, Zilda afirma ter trabalhado com entidades da Igreja, prefeituras, secretários de educação e da agricultura, por meio do Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater). Ela acreditava que essas instituições tinham o potencial de capilaridade. O grupo composto pelas principais lideranças dessas organizações teria escolhido quatro "prioridades" para o trabalho em conjunto. O ponto central era a criança e sua família. Os eixos de ação foram: aleitamento materno, vacinação, saneamento básico e utilização da farinha de soja na merenda escolar e para as famílias. Também foram preparados textos para "capacitar" as "lideranças" para cada uma das ações citadas. Zilda relata que obteve sucesso nas escolas, sobretudo, com o apoio dos professores (Neumann, 2003a, p. 57).

Passado o AIC e a pedido do secretário de saúde, Zilda elaborou uma metodologia para combater a poliomielite em União da Vitória, Paraná. Posteriormente, foi nomeada coordenadora da Campanha de Vacinação Sabin.[11] O médico americano Albert Sabin, que desenvolveu a vacina em 1962, veio ao Brasil para assessorar a campanha, juntamente com sua esposa. As ações foram posteriormente adotadas pelo Ministério da Saúde em todo o Brasil. Zilda foi chamada ao ministério para explicar a metodologia e os resultados obtidos a secretários de saúde e responsáveis pela vigilância sanitária dos estados. À época, a epidemia se alastrava pelo país.

De volta ao Paraná, Zilda foi convidada a dirigir o Departamento de Saúde Materno-Infantil do Estado. Ela relata que desenhou uma estratégia

[11] A Sabin é uma vacina contra a paralisia infantil aplicada na forma oral sob a forma de duas gotinhas pingadas na língua da criança. Foi desenvolvida pelo médico norte-americano Albert Sabin (1906-1993) e é utilizada no Brasil desde 1964.

para "capacitar" e "motivar", por meio de cursos, em primeiro lugar as enfermeiras, para que dessem sustentação à capacitação dos recursos humanos, e, em segundo lugar, os diretores, depois, os médicos. Os cursos tratavam dos seguintes temas: "a missão, a humanização no atendimento, além de ações básicas, como a prevenção de câncer na mulher, pré-natal e parto de qualidade, a reidratação oral, a vacinação e a vigilância nutricional" (Neumann, 2003a, p. 59). Para isso, também fez uso de rádio e televisão onde teve espaço semanal para falar sobre aleitamento materno.

Com a mudança do governo do estado nas eleições de 1982, os trabalhos teriam sido paralisados, e Zilda demitida do cargo. Um ano depois, foi procurada para assessorar a retomada das ações, mas, a esta altura, já estaria envolvida com a criação da Pastoral da Criança. Após os 13 anos em que esteve na direção na APMI Saza Lattes, Zilda Arns teria constatado "que uma equipe capacitada e motivada para a missão, bem como a presença periódica e amiga da diretora, anima e estimula a qualidade e a humanização dos serviços" (Neumann, 2003a, p. 48). Tal constatação, a posteriori, sugere uma similitude com a forma pela qual viria a conduzir a Pastoral da Criança.

A formação profissional de Zilda foi complementada por três cursos de pós-graduação: pediatria social; administração do programa de saúde infantil; e saúde pública (Neumann, 2003a). A primeira pós-graduação foi realizada em 1972. Zilda conta ter sido selecionada pela Secretaria de Saúde Pública do Paraná para o curso de Pediatria Social na Universidade de Antioquia em Medelín, Colômbia, promovido pela Organização Pan-Americana de Saúde (Opas). Durante o curso, Zilda afirma ter percebido a "absoluta necessidade de planejar estratégias intersetoriais para superar problemas de Saúde Pública, como as drogas e a gravidez na adolescência" (idem, p. 50).

Em 1975, Zilda fez a segunda pós-graduação em Administração do Programa de Saúde Materno-Infantil na Fundação Oswaldo Cruz, no Rio de Janeiro. As ações do programa se voltavam ao pré-natal, controle dos partos domiciliares e do puerpério e para as ações de promoção da saúde da criança (Gomes, 2004). O propósito do programa era contribuir para a redução da morbidade e da mortalidade da mulher e da criança e tinha como objetivos específicos

> concentrar recursos financeiros, preparar a infraestrutura de saúde, melhorar a qualidade da informação, estimular o aleitamento materno, garantir suplementação alimentar para a prevenção da desnutrição materna e infantil, ampliar e melhorar a qualidade das ações dirigidas à mulher durante a gestação, o parto e o puerpério, e à criança menor de 5 anos. (Ministério da Saúde, 2011, p. 12)

A terceira pós-graduação foi em Saúde Pública na Universidade de São Paulo, em 1977. Conta que fez o curso, pois "sentia necessidade de aprender mais e ter igualdade de condições nos debates com os sanitaristas e com as lideranças da Secretaria de Saúde Pública" (Neumann, 2003a, p. 51). A médica narra que tinha "muita experiência de trabalho intersetorial", trabalhando em conjunto com "saúde pública, igrejas, escolas e periferias"; o curso confirmava o que ela afirmava saber "de longa experiência" (ibidem). Diz ainda ter gostado das aulas de epidemiologia e educação para saúde.

A composição disciplinar certamente apreendida por Zilda durante sua formação indica alguns dos contornos do modelo empregado na Pastoral da Criança: o enfoque comunitário, os cuidados específicos voltados para a criança de zero a 5 anos de idade — cuidados ensinados especificamente por e para as mulheres — e o planejamento da saúde pública.

A categoria "mães e crianças pobres" emerge, assim, como a população governável na Pastoral da Criança vinculada a uma categorização territorial, os "bolsões de pobreza". A pobreza é constituída como um problema a ser enfrentado a partir de técnicas que na Pastoral da Criança se conformam na tradição da saúde, mas também nos modos como organismos do aparato das Organizações das Nações Unidas (ONU) enquadram suas ações e como a Igreja Católica volta sua atuação para os pobres. Distintos modos de dar enfoque às desigualdades estruturais de classe convergem a partir de uma articulação cuja motivação central aponta para os contornos morais das justificativas que orientam as ações: salvar a vida de crianças.

Dom Paulo Evaristo Arns e a articulação entre Igreja Católica e Unicef

Segundo as narrativas oficiais da organização, a Pastoral da Criança surge a partir de uma articulação entre a Igreja Católica e o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef)[12]. Esta articulação foi ensejada por meio de contatos do então diretor do Fundo, James Grant, e Dom Paulo Evaristo Arns, irmão de Zilda, empossado arcebispo na Arquidiocese de São Paulo em 1º de novembro de 1970, permanecendo no cargo até 22 de maio de 1998.[13]

O Unicef é um órgão ligado à ONU, criado em 11 de dezembro de 1946 por decisão da Assembleia Geral das Nações Unidas. Os programas iniciais foram ações emergenciais voltadas para crianças da Europa, Oriente Médio e China no contexto do pós-guerra[14]. Em 1950, a Assembleia Geral ampliou a missão do Unicef no cuidado das crianças do chamado "mundo em desenvolvimento". Em 1953, o Unicef se tornou uma agência permanente da ONU.

Importante frisar que a Organização das Nações Unidas é um dos atores que compõem a chamada "cooperação internacional para o desenvolvimento". Este é um termo guarda-chuva que define as atividades de distintas organizações e Estados para além de suas fronteiras nacionais. Como descreve Maria Barroso (2009), sob este termo se encontram ações de um aparato técnico, político e econômico instituído após a II Guerra Mundial — bancos multilaterais de desenvolvimento, agências da ONU, agências

[12] Para analisar como o Unicef se insere nesse cenário e se entrelaça às políticas de saúde no Brasil na década de 1980 trabalho, fundamentalmente, com dados produzidos a partir dos relatórios oficiais do fundo divulgados em sua página da internet: https://www.unicef.org/about/history/index_annualreports.html.

[13] À frente da Arquidiocese de São Paulo, Dom Paulo Evaristo se envolveu em diversas ações de enfretamento ao regime militar como denúncias públicas das torturas praticadas pelos militares e a fundação da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, em 1972 (Rodrigues, 2008). Esta comissão serviu como um instrumento para basear as campanhas pelos direitos humanos que tiveram como objetivo remediar as condições dos presos políticos e seus familiares e contestar publicamente o regime (Cancian, 2005, p. 59, apud Rodrigues, 2008, p. 98). Além de sua militância pelos direitos humanos durante o regime militar, Dom Paulo Evaristo abriu outras frentes de atuação como a Operação Periferia em 1972, buscando mobilizar a população para as dificuldades dos moradores de bairros periféricos e formar novas Comunidades Eclesiais de Base (CEB).

[14] Fonte: https://www.unicef.org/brazil/pt/overview_9489.html. Acesso em julho de 2018.

bilaterais de cooperação, firmas de consultoria, fundações filantrópicas, organizações privadas laicas e religiosas sem fins lucrativos — voltado à promoção do "desenvolvimento" no "Terceiro Mundo".

No Brasil, o primeiro escritório do Unicef foi instalado em 1950 em João Pessoa, Paraíba. As primeiras ações de "proteção à saúde da criança e da gestante" foram implantadas nos estados do Ceará, Paraíba, Piauí e Rio Grande do Norte — compondo parte das ações e justificativas que produziam narrativas sobre a região "Nordeste" como um problema social[15]. Durante os primeiros 10 anos no Brasil, o Unicef tinha como prioridade a sobrevivência de crianças e adolescentes. Para atingir esse fim, liderou campanhas de vacinação e nutrição bem como atuou na capacitação de médicos, enfermeiros e demais profissionais de saúde para a atenção à gestante.[16]

Quando da fundação da Pastoral da Criança, a década de 1980 foi chamada pela entidade como "década de direitos", tendo início com o AIC, do qual Zilda participou na coordenação no estado do Paraná. O período foi marcado por pautas como campanhas para o aleitamento materno, vacinação contra a poliomielite, campanha pelo uso do soro caseiro, apoio ao Movimento Nacional dos Meninos e Meninas de Rua (ONG voltada à defesa dos direitos de crianças e adolescentes em situação de rua), Criança Constituinte[17] e Criança Esperança[18].

A "campanha pela sobrevivência das crianças" propunha o uso de "tecnologias médicas simples" compreendidas sob a noção de "cuidados primários de saúde".[19] A campanha selecionou quatro técnicas de "baixo custo" que viriam a ser referidas como "Gobi", sigla que corresponde a: G para *growth monitoring*, ou seja, monitoramento do crescimento com vistas a manter uma verificação regular do "bem-estar" das crianças; O de *oral rehydratation therapy*, terapia de reidratação oral para tratar crises

[15] Sobre a ideia do nordeste como invenção, cf. Albuquerque Jr. (2011)

[16] Fonte: https://www.unicef.org/brazil/pt/overview_9489.html. Acesso em julho de 2018.

[17] Campanha realizada em 1986, durante o processo de democratização do país, para estimular o voto em candidatos comprometidos com as causas da infância.

[18] Campanha criada em 1986 para arrecadação de fundos destinados a projetos de garantia de direitos de crianças e adolescentes.

[19] Documento intitulado *The 1980´s: campaign for child survival*. Disponível em https://www.unicef.org/sowc96/1980s.htm. Acessado em maio de 2018.

de diarreia infantil; B de *breastfeeding*, amamentação entendida como o "início nutricional perfeito da vida"; e I de *immunization*, imunização para o combate de doenças consideradas "evitáveis" (tuberculose, difteria, coqueluche, tétano, pólio e sarampo). Essas quatro técnicas eram consideradas pelo fundo como de baixo custo. Parte de membros da comunidade internacional de saúde pública tinham reservas com relação a essas técnicas considerando a ênfase estrita sobre os componentes primários de saúde.

O soro é um elemento particularmente importante nas atribuições da Pastoral da Criança. Trata-se de uma solução proporcional de água, açúcar e sal desenvolvida, na década de 1960, pelo médico americano Norbert Hirschhorn. Na década de 1980, o Unicef desenvolveu uma campanha extensiva no Brasil pelo uso do soro caseiro, sendo Zilda Arns uma grande defensora da tecnologia[20]. A fórmula do soro consiste na dissolução de duas colheres de sopa de açúcar e uma colher de café de sal. Para uma aferição mais precisa, a Pastoral da Criança faz uso de uma colher medidora feita de material plástico. A colher possui duas conchas, uma para medir o sal e outra para medir o açúcar numa proporção exata para ser misturada a um copo de água, resultando no composto usado para a reidratação oral.

O relatório anual do Unicef de 1982 traz uma introdução assinada pelo então diretor do fundo, James Grant. Ao longo do texto, o diretor apresenta uma série de dados sobre o orçamento da organização. O cenário econômico mundial da década de 1980, marcado por uma recessão, dava o tom tanto da sua narrativa quanto do relatório de modo geral. A primeira seção trata justamente das consequências da recessão, sobretudo, para mães e crianças "desfavorecidas". Segundo Grant, o fundo fora obrigado a reduzir as despesas dos programas, assim como teriam feito os governos de "países desenvolvidos e industrializados", sentindo a força da recessão econômica. No documento, a desnutrição é associada a "deficiências da infância" cuja maior porcentagem nos países "em desenvolvimento" resultaria de nutrição inadequada, problemas durante a gravidez e parto, infecções, doenças e acidentes, sendo, assim, de possível prevenção (Unicef, 1983).

[20] Vídeos da campanha podem ser acessados nos links https://www.youtube.com/watch?v=w2V-FbpnSRDc; https://www.youtube.com/watch?v=Xol4NTleM0c; https://www.youtube.com/watch?v=E_eSL8lkue0. Acesso em maio de 2018.

A incidência do Unicef em conjunto com o Estado brasileiro sobre práticas de maternagem — como o aleitamento materno — se evidencia com o lançamento, em 1980, de um programa liderado pelo então ministro da saúde, Waldyr Arcoverde, para "informar e convencer" mães, trabalhadores da saúde e formuladores de políticas públicas sobre os benefícios do aleitamento (Unicef, 1983, p. 11). O fundo enfatizava a importância da amamentação entre as famílias de baixa renda, sem acesso à água, sem condições de moradia apropriada e com dieta inadequada. O relatório indicava os atores envolvidos com a questão do aleitamento materno no Brasil: quatro ministros, três grandes organizações do setor público, departamentos de saúde e bem-estar social em todos os estados, sociedades médicas, um crescente "batalhão" de legisladores, funcionários e agentes religiosos (Unicef, 1983, p. 11).

O conselho do fundo aprovou uma colaboração com a OMS para ajudar a reduzir a fome e a desnutrição entre crianças e suas mães. A OMS e o Unicef entendiam que a desnutrição resultava de diversos fatores, sendo a falta de comida apenas um entre eles. Para atingir o problema, as ações deveriam ocorrer no âmbito do setor saúde, incluindo prevenção e tratamento precoce de doenças debilitantes, controle de diarreia, promoção do aleitamento materno, práticas de desmame e educação nutricional. Para melhorar a disponibilidade de comida no "nível da família" e desenvolver outros meios de estímulo ao "melhoramento nutricional", o Unicef em conjunto com a OMS indicava a realização de trabalhos com outras organizações internacionais para o desenvolvimento de "métodos efetivos".

O conselho executivo considerava que a cooperação com organizações de níveis "local" e "nacional" deveria ser fortalecida. O conselho também teria aprovado o crescimento da cooperação com o setor não governamental que incluiria universidades, institutos de desenvolvimento e "autoridades semi-autônomas", além das "organizações voluntárias tradicionais". Este setor abrangeria "muitos dos mais efetivos canais para a promoção do envolvimento comunitário em programas para melhorar as condições de mães e crianças e muitos programas começam com organizações voluntárias se emprestando à replicação do governo" (Unicef, 1983, p. 29, tradução minha). O documento salienta que a efetividade do envolvimento comunitário estaria diretamente relacionada ao enraizamento das organizações na "cultura local".

Em 1982, o então diretor do Unicef, James Grant, envolvido com o seu projeto *Child Survival Development Revolution*, reuniu-se em audiência no Vaticano com o Papa João Paulo II, solicitando que a Igreja Católica se engajasse nas ações de bem-estar da criança. Meses depois, Dom Paulo Evaristo participou da Conferência de Paz em Genebra indicado pelo Papa para liderar a participação dos católicos no projeto do Unicef.[21] Nessa reunião, foi informado por Grant sobre o objetivo do projeto, ao que ele teria pedido permissão para passar o convite a sua irmã (Rodrigues, 2018, p. 48).

De volta ao Brasil, Dom Paulo teria telefonado a sua irmã para lhe fazer o pedido. Ela conta que, após a ligação, reuniu-se com seus cinco filhos na cozinha de sua casa e lhes disse: "hoje, a mãe vai fazer um café bem preto para não ter sono, para refletir e elaborar um plano sobre como a Igreja poderá salvar a vida de milhões de crianças no mundo, com trabalho feito na comunidade" (Neumann, 2003, p. 64). Zilda acreditava que "sendo um trabalho da Igreja, deveria ter um verdadeiro espírito missionário, de amor ardente que não espera, mas que vai ao encontro daqueles que mais precisam" (idem, p. 65). Esse "amor" e "espírito missionário" imantados à metodologia elaborada por Zilda Arns revelam convergências entre domínios seculares e religiosos conformadores de uma vertente de ação social católica na qual a realização de práticas do campo da saúde pública se constituem como um modo de evangelizar e de experienciar o mandamento da caridade cristã.

De acordo com a narrativa oficial do Unicef, o fundo "inspirou" a criação da Pastoral da Criança: "projeto" que "revolucionou a forma de atenção básica à saúde infantil no Brasil".[22]

[21] À época, Dom Paulo Evaristo Arns era o cardeal arcebispo de São Paulo. Ele foi um dos membros da Igreja Católica que militou na denúncia do arbítrio do governo militar no Brasil e do modelo econômico vigente, tornando-se um personagem importante da ala progressista da Igreja. Ele também manteve ligações com a primeira ONG oficial do Brasil, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional. Esta organização era inicialmente ligada a Caritas (Landim, 1993).

[22] Fonte: https://www.unicef.org/brazil/pt/overview_9489.html. Acesso em janeiro de 2019.

A metodologia do milagre

Chamada pelo Unicef para discutir sua proposta de metodologia, Zilda a definia da seguinte forma:

> Surgiu-me a ideia de seguir a metodologia que Jesus Cristo aplicou no episódio do milagre da multiplicação de cinco pães e dois peixes, que saciariam a fome de 5 mil homens, como narra o Evangelho de São João. Os discípulos disseram ao Mestre Jesus Cristo: 'é melhor que o povo se vá, porque está chegando a noite e estão com fome'. Ele disse: 'dai-lhes vós mesmos de comer'. 'Como?' Só tinham dois peixes e cinco pães. O Mestre mandou que o povo se organizasse em comunidades de 50 ou 100 pessoas sobre a relva verde. E pediu que os discípulos trouxessem o que tinham. Jesus abençoou os cinco pães e os dois peixes e mandou distribuí-los entre o povo; depois, mandou verificar se todos estavam satisfeitos, e ainda sobraram 12 cestas de restos de comida. (Neumann, 2003a, p. 66).

A organização das comunidades e identificação de líderes "capacitadas e com espírito de fraternidade cristã" promoveriam a multiplicação do saber e da generosidade entre famílias vizinhas (ibidem). A médica evoca a passagem "dai-vos vós mesmos de comer", acreditando que as comunidades não deveriam esperar pelo governo, pois muitos problemas poderiam ser resolvidos pelas próprias mães (ibidem). Aqui o sentido de responsabilidade individual — e em última análise a responsabilidade da mulher — é congregado à responsabilidade comunitária, lançando para a educação a força motriz da mudança de comportamento, a "autotransformação". Assim posta, a saúde deixa de ser responsabilidade exclusiva do Estado, mas também individual e comunitária.

Na perspectiva da médica, as lideranças estariam em um processo de evangelização e de "promoção continuada", sendo "abençoadas" para fazer o "milagre" da multiplicação do saber e da "própria solidariedade humana" (ibidem). Como chama atenção Costa (2015), o milagre pode ser entendido como um revelador da força divina que engajaria as pessoas em uma rede de solidariedade. Assim, a referência ao maravilhoso — aquilo que constituiria o milagre — é imantada ao trabalho comunitário, sacralizando-o.

Em seguida à conversa com o Unicef foi marcada uma reunião de Zilda com a presidência da CNBB para a discussão do projeto.[23] Ficou decidido que ele teria início em uma única paróquia. Como ainda estava ligada à Secretaria de Saúde, o município deveria ser no estado do Paraná. Os dados que Zilda afirma ter levantado durante seu trabalho no setor de planejamento indicavam que o local onde havia maior índice de mortalidade infantil no estado era Florestópolis. O município pertencia à Arquidiocese de Londrina, sob a direção de Dom Geraldo Majella Agnelo — descrito por Zilda como um bom pastor, diplomático, amigo e com livre trânsito entre os bispos do Brasil. Esses fatores teriam motivado a decisão pelo local (Neumann, 2003a).

Essa marca temporal coincide com um período de reorientação do Vaticano quanto às suas ações pastorais. Entre 1970 e meados de 1980, inúmeros grupos no interior na Igreja Católica se constituíram com base na definição de sua "opção preferencial pelos pobres".[24] Esta orientação emerge, sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II, evento que marcou a reorientação da Igreja Católica no mundo moderno buscando ter aí uma participação ativa (Montero, 1995). Aquino Jr (2016), analisando desde uma perspectiva teológica, considera o concílio como o momento em que a preocupação com os "pobres" adquiriu novas dimensões, passando a ser formuladas como "Igreja dos pobres" e "opção preferencial pelos pobres". Na reunião de Medellín, em 1968, por sua vez, o "pobre" foi indicado como ator central na vida da Igreja e da sociedade, e a desigualdade social foi considerada um pecado. A Igreja buscou se reorganizar a partir de suas bases locais procedendo uma nova leitura da Palavra de Deus, um trabalho

[23] A CNBB é a instituição permanente que congrega os Bispos da Igreja Católica no Brasil. A entidade possui uma presidência, vice-presidência, secretário geral e as seguintes Comissões Episcopais Pastorais: ministérios ordenados e a vida consagrada; laicato; ação missionária e cooperação intereclesial; ação bíblico-catequética; doutrina da fé; liturgia; ecumenismo; serviço da caridade, da justiça e da paz; cultura e educação; vida e a família; comunicação e juventude. Dentre as comissões episcopais pastorais, é na Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz que se encontram burocraticamente situadas as pastorais sociais.

[24] É importante destacar que a preocupação da Igreja para com os pobres já aparece em 1891 na encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII. Steinar Stjerno (2004) considera que o Papa Leão XIII abriu a Igreja à modernidade abordando as questões sociais que acompanharam a ascensão da indústria e o surgimento da classe trabalhadora, reiterando as preocupações da Igreja para a prática da compaixão e justiça na sociedade de modo a reconciliar ricos e pobres. A investida católica se colocava como oposta à ação socialista, entendendo a solução marxista como subversiva da ordem social.

posto em curso, sobretudo, com a constituição das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Dez anos depois, a reunião de Puebla teria reconhecido que a pobreza seria o produto de "determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas", tratando-as na chave da "dimensão social do pecado" (Aquino Jr, 2016, p. 35).

É neste contexto de opção preferencial pelos pobres que Zilda começa a trabalhar na Pastoral da Criança, em setembro de 1983. Iniciou sozinha e depois a Secretaria de Saúde do Estado do Paraná colocou à sua disposição uma datilógrafa, que preparava as apostilas de materiais educativos, escritos por ela numa "linguagem popular". Ela escrevia a respeito de cinco temas ligados à saúde da gestante e de sua nutrição — aleitamento materno, vigilância nutricional, vacinas, reidratação, soro caseiro —, e também procurava envolver a educação infantil (Neumann, 2003a). Através das apostilas, buscava fazer com que as líderes comunitárias "multiplicassem" os conhecimentos às mães das comunidades. O material educativo refletia também o pensamento da "fé na vida". Narra que sempre colocava uma lição da Bíblia para reflexão das lideranças.

Em um ano, a mortalidade infantil em Florestópolis teria baixado de 127 por mil para 28 por mil crianças (Neumann, 2003a; Neumann, 2003b). Segundo Zilda, "aconteceu como no milagre da multiplicação dos cinco pães e dois peixes" (Neumann, 2003a, p. 73). O Unicef teria enviado um representante para analisar, juntamente com Zilda, os indicadores construídos a partir dos dados coletados pelas líderes comunitárias.

À época, Dom Luciano Mendes de Almeida, então secretário da CNBB, pediu que ela apresentasse um relatório na Assembleia Geral da conferência, em Itaici. Nela, Zilda "motivou" os bispos que a procuraram a realizar o trabalho, convidando-se para ir às suas dioceses lançar a Pastoral da Criança. Enquanto alguns bispos resistiram à experiência, acreditando ser este um trabalho do governo, outros apoiaram. Dom Geraldo Majella e Zilda discutiram o assunto e teriam resolvido começar a expandir o projeto da Pastoral da Criança em dioceses de bispos considerados por eles como amigos, onde havia apoio ao trabalho. A primeira Arquidiocese a apoiar foi a de São Paulo, que era a de seu irmão Dom Paulo Evaristo Arns e do Bispo Auxiliar Dom Luciano Mendes (Arns, 2011, p. 89). O número de coordenadores que poderiam organizar a pastoral em cada diocese passou a crescer. As atividades começaram a ter início em diversos estados do Nordeste. As pessoas envolvidas "multiplicavam" o modelo da Pastoral

da Criança e Zilda as "capacitava" e visitava posteriormente (Neumann, 2003a, p. 65).

Houve uma reação, dentro da própria Igreja, de pessoas que Zilda classificava como "conservadoras". Elas perguntavam sobre a razão das paróquias cuidarem das crianças. Segundo a médica, essas pessoas acreditavam que a atividade de pesar as crianças, fazer soros etc. era serviço da saúde pública (Neumann, 2003b, p. 65). O da Igreja era "evangelizar". Por outro lado, "grupos de esquerda", como menciona, diziam: "soro caseiro? O importante é lutar por saneamento básico, água potável, etc." (idem, p. 66). Zilda narra que compreendia uma "certa razão" nessas falas. No entanto, pensava: "se não cuidássemos das crianças, elas iriam morrer, ficariam desnutridas e passariam a viver nas ruas" (ibidem). Para ela, o trabalho da Pastoral da Criança possibilitava às famílias a promoção de seu "próprio desenvolvimento".

Zilda não enfrentou apenas oposição dentro da Igreja como também fora dela. Médicos de Florestópolis resistiram às ações da pastoral. Para testar a eficiência do soro caseiro, proposto pela médica, bem como para testar sua capacidade de sanitarista, mandaram uma criança que estava desidratada, "à beira da morte", como conta Otília. Zilda relata que "pediu a Deus que ajudasse". Ela instruiu três líderes que eram "capacitadas em soro caseiro", orientando-as a passar a noite de plantão com a menina, dando soro e leite materno. Relata que no dia seguinte a criança estava reidratada. Pediu às líderes que a levassem ao médico. Zilda conta que foi a partir desse caso que os médicos começaram a respeitar o tratamento com soro oral (Neumann, 2003a, p. 73).

Da parte da Igreja, Zilda recebeu apoio de Dom Paulo e Dom Geraldo Majella para continuar. Para a médica, o trabalho da Pastoral da Criança era, "na prática, altamente transformador, impulsionado pelo compromisso do Evangelho e da cidadania" (Neumann, 2003b, p. 66).[25] A justificativa

[25] A noção de "transformação" promovida pelos trabalhos pastorais da Igreja Católica emerge no Concílio Vaticano II, entre 1962-1965, momento em que a igreja tratou de repensar suas exigências internas e externas frente a um "mundo em mudança" (Candido, 2006). Em linhas gerais, a principal função do Concílio Vaticano II foi a de compreender as mudanças em curso na década de 1960, de modo a adaptar a Igreja a interagir com elas. No Concílio Vaticano II foram produzidos documentos que objetivaram aproximar a necessidade da Igreja com o "mundo", dentre os quais, destaca-se a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

para o desenvolvimento da pastoral congrega, assim, o elemento maravilhoso, a cooperação e a solidariedade na ação sobre a saúde pública.

O "Projeto Pastoral da Criança", de responsabilidade da CNBB tendo o Unicef como fonte de "cooperação externa", reportava suas ações à Subsecretaria de Cooperação Econômica e Técnica Internacional (Subin), vinculada ao Ministério de Planejamento e Coordenação Geral, que, assim como a Divisão de Cooperação Técnica (DCOPT) do Ministério de Relações Exteriores, centralizavam ações de negociação, planejamento, coordenação, fomento e seguimento da cooperação internacional no Brasil. O envio de relatório à Subin fazia parte do controle do governo federal da cooperação técnica recebida do exterior. A secretaria avaliava se os projetos das instituições nacionais que recebiam recursos internacionais respondiam às diretrizes, normas e técnicas da Cooperação Técnica Internacional (Milani, 2017). A Subin e a DCOPT foram extintas em 1987 quando da criação da Agência Brasileira de Cooperação (ABC).

Rapidamente, a experiência da Pastoral da Criança se expandiu para diversos estados brasileiros. Para isso, a organização passou a contar com recursos do Ministério da Saúde, órgão com o qual mantém parceria até os dias atuais. Zilda ganhou notoriedade no cenário nacional sobretudo nos anos 1990, culminando no início dos anos 2000 com a primeira indicação ao Prêmio Nobel da Paz para a Pastoral da Criança. Recebeu diversos prêmios e honrarias nacionais e internacionais, dentre eles o Prêmio Heroína da Saúde Pública das Américas, concedido, em 2002, pela Organização Pan-Americana de Saúde (Opas).

A participação de Zilda Arns em instâncias do governo brasileiro se estendeu por diversas agências nacionais. A médica foi membro do Conselho Nacional de Saúde (CNS) por 19 anos (1991-2009), no qual coordenou, entre 2000 e 2006, a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (Cisi). Na posição de conselheira, foi membro do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (1994-1996), Conselho da Comunidade Solidária (1999-2002), membro suplente do Conselho da República (2001), Conselho de Administração da Bolsa de Valores Sociais, Conselho Nacional de Segurança Alimentar (2003-2007), Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (desde 2003) e membro da Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde (desde 2006) (Rodrigues, 2018). Também atuou, na década de 1990, na coordenação da Secretaria Materno Infantil do MS. A

Pastoral da Criança também possui representação na Comissão Nacional de Monitoramento e Avaliação da Implementação do Pacto Nacional pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal, instituída em 2005.

As relações da Pastoral da Criança com o Estado brasileiro, por meio de seus convênios, projetos, parcerias e assentos em conselhos[26], e mais especificamente de Zilda Arns com as agências estatais — relações entendidas por Costa (2015) como uma ligação entre o credo privado e a intervenção pública — evidenciam como o governo de populações produz e é produzido por meio de processos que não se encerram nas fronteiras físicas e burocráticas do Estado, mas também por meio de articulações entre agências estatais e não estatais para prestação de serviços voltados a determinadas populações. Essas relações elucidam articulações entre atores do campo religioso e o Estado, indicando como o religioso se faz presente na esfera pública.[27] O papel da Igreja Católica na assistência social é especialmente relevante no Brasil, uma vez que as relações entre Igreja e Estado conformaram um campo de atuação, no espaço público, de organismos ligados à instituição católica.

A relação da Igreja com o Unicef evidencia, por sua vez, como atores religiosos são mobilizados e se mobilizam no universo de ações do chamado "desenvolvimento". Neste sentido, é possível afirmar que o surgimento da Pastoral da Criança é um efeito da associação entre agendas do desenvolvimento e pautas católicas. Classificar populações e territórios é, portanto, um modo de criar mecanismos institucionais por meio dos quais fluxos de pessoas, técnicas e recursos são canalizados na produção de modelos de gestão de determinadas categorias populacionais.

Nessas relações, Zilda se torna uma mediadora e articuladora de espaços de natureza e escalas distintas como o nacional e o internacional, circulando entre "bolsões de pobreza" e conselhos consultivos e de controle social. O desenvolvimento e a expansão da Pastoral da Criança em território nacional ocorrem em grande medida pelo reconhecimento que o Estado lhe confere convertido em apoio financeiro. Este reconhecimento, por sua vez, possibilita o apoio à sua atuação internacional que é classificada, no âmbito da ABC, como cooperação sul-sul, discutida na próxima seção.

---

[26] Discuto, de modo mais detido, os fluxos de recursos e políticas entre a Pastoral da Criança e o Estado brasileiro em Esteves (2018).

[27] Para uma discussão sobre o paradigma da secularização Cf. Montero (2006) e Oro e Camurça (2018).

Internacionalização

Zilda levou a experiência brasileira da pastoral para o exterior. A entidade atua na "transferência" de metodologia, estimulando, através de cursos e capacitações, o surgimento de trabalhos baseados em seu modelo. A atuação internacional teve início em 1989, com o apoio do Unicef, e foi anunciado por Zilda como um objetivo central da instituição (Viana, 2015, p. 85).

A primeira ação internacional ocorreu em Londrina, com o treinamento de pessoas de origens nacionais diversas interessadas na implantação da Pastoral da Criança em seus países. Após o treinamento, elas fizeram estágio em Florestópolis, chamada de "Diocese mãe" da Pastoral da Criança. Durante a década de 1990, lideranças da Igreja da América Latina visitaram a pastoral para conhecer a experiência. Elas também fizeram estágio em Fortaleza e em Salvador. Em 1995, um grupo ligado à Igreja do Chile, Uruguai, Paraguai e Argentina visitou o Brasil também para conhecer a pastoral. Esta visita fez parte de um convênio entre Conselho Episcopal Latino Americano (Celam), Unicef e Cáritas/América Latina.

Em outubro de 1996, Zilda visitou Angola a pedido da Conferência Episcopal do país. No mesmo ano, as primeiras líderes foram treinadas e a Pastoral da Criança foi criada na Diocese de Benguela. Na ocasião, Zilda se reuniu com lideranças religiosas da Igreja Católica de Angola para discutir sobre a metodologia da Pastoral da Criança. Também em 1996, Zilda lançou oficialmente a Pastoral da Criança no Paraguai. A experiência foi levada ao país com apoio da Pastoral Social Nacional e Arquidiocesana.

Em 2006, Zilda Arns recebeu o prêmio da fundação norte americana Opus Prize no valor de 1 milhão de dólares[28]. O dinheiro teria sido depositado na Fundação Pastoral da Criança no Uruguai o que teria permitido a implantação, em 2008, da Pastoral da Criança Internacional, com sede naquele país. Dados exibidos no Museu da Vida, em Curitiba, afirmam que a criação da Pastoral da Criança Internacional também contou com

[28] A fundação oferece a premiação a "personalidades que estejam envolvidas em ações de combate à desigualdade". A referência ao prêmio se encontra disponível no site https://www.pastoraldacrianca.org.br/museudavida/medalhas-comendas-e-condecoracoes/81-medalha-opus-prize-2006 — indiana-estados-unidos. Acesso em maio de 2018.

a ajuda do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.[29] Por ser uma entidade filantrópica, a organização não pode transferir recursos para o desenvolvimento de atividades em outros países como prevê a legislação brasileira (Valler Filho, 2007). Desse modo, o Uruguai teria sido escolhido por apresentar uma legislação que viabiliza o apoio a iniciativas internacionais (Reimberg, 2009).

Para haver a tentativa de implantação da Pastoral da Criança em outros países, os religiosos estrangeiros ou residentes no exterior precisam demonstrar interesse pela organização, fazendo contato com a coordenação da pastoral internacional. Havendo viabilidade, esses religiosos recebem "capacitação" na sede de Curitiba ou recebem "missionários" capacitados no Guia do Líder que implantam as ações nos locais. Os "missionários" ficam de um a três anos na comunidade, deixando-a após esse período.

Além de articulações com outras organizações religiosas, como a parceria com a organização alemã *Kindermissionswer*, a pastoral recebe apoio financeiro da ABC, vinculada ao Ministério de Relações Exteriores (MRE) do governo brasileiro. Os projetos são compostos por assessoria e treinamento às representações da Pastoral da Criança no exterior, o que inclui a capacitação de equipes de coordenação e a formação de pessoal ligado a dioceses. Suhayla Viana (2015) identifica que a Pastoral da Criança é a segunda maior entidade privada que executa projetos de cooperação em parceira com a ABC, ficando atrás apenas do Senai.

A atuação da Pastoral da Criança como instituição parceira executora brasileira da Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento (CTPD) foi iniciada em 2002.[30] Ela consistiu, em um primeiro momento, na integração à missão diplomática em Angola, onde a Pastoral já estava presente desde 1996. Desde então, no caso de Angola, a relação entre pastoral e ABC foi efetiva em outras ações que tiveram o objetivo de intensificar,

[29] O Museu da Vida é um dos espaços etnografados nesta pesquisa. Ele tem exibições permanentes sobre as ações da Pastoral da Criança e um memorial dedicado à Zilda Arns. No museu se encontra parte do arquivo pessoal da médica bem como documentos relativos à Pastoral da Criança. Ele foi inaugurado em 2014 tendo como objetivo "promover informação e reflexão através de exposições e ações educativas sobre saúde, nutrição, educação e cidadania no cuidado com a criança na família, bem como preservar a memória da missão da Dra. Zilda Arns Neumann". Disponível: https://www.pastoraldacrianca.org.br/museudavida/institucional. Acesso em agosto de 2017.

[30] Ressalte-se que a ABC possui 335 entidades parceiras na prestação de cooperação sul-sul, dentre elas diversas agências governamentais, não governamentais, prefeituras e secretarias de estado.

atualizar e consolidar a metodologia da organização, em especial através das capacitações e implantação do sistema de informação para avaliação dos resultados. Essas ações permitiriam "motivar, animar a caminhada e qualificar ações de saúde, nutrição e educação que vêm sendo desenvolvidas pela Pastoral da Criança naquele país"[31], reforçando as ações da comunidade. Um projeto realizado em 2008 previa que as atividades decorrentes das negociações da missão fossem inseridas entre projetos executados no âmbito da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) e do Plano Indicativo de Utilização do Fundo Especial. A missão previa, ainda, "conscientizar" e "orientar" a equipe de Coordenação Nacional da Pastoral da Criança em Angola e as Coordenadoras Diocesanas e buscar apoio junto ao governo, às organizações internacionais e às empresas privadas nacionais, com representações em Angola.

Os 39 projetos realizados desde 2002 em parceria com a ABC são categorizados como tipo "cooperação Sul-Sul".[32] A política denominada "Sul-Sul" define que governos dos países do "sul global" estabeleçam entre si relações que se propõem mais horizontais, menos assimétricas e com base na solidariedade entre países em desenvolvimento (Milani; Carvalho, 2013), numa oposição ao modelo "Norte-Sul" que, em linhas gerais, impõe condicionamentos em troca das doações. Assim, a política externa brasileira passou a buscar maior aproximação com países como a Índia, China, África do Sul e Rússia (Saraiva, 2007). O ano de 2003 seria um marco de intensificação do modelo político de cooperação "Sul-Sul" adotado pelo Brasil, registrando uma inflexão em seu papel como recebedor/doador de recursos (Milani; Carvalho, 2013).

Os projetos entre a pastoral e a ABC são classificados segundo setores de atividade. Entre os 39 projetos, 30 são classificados no setor "desenvolvimento social", 8 no setor "saúde" e um "comunicações". Dentro do primeiro grupo, 19 são definidos no sub-setor "combate à mortalidade infantil"; sete no sub-setor "inclusão social"; e quatro no sub-setor "direitos humanos". Os projetos do setor saúde se enquadram nos seguintes sub-setores: cinco em "alimentação e nutrição" e três em "controle e prevenção de doenças". O único projeto classificado no setor comunicações tem como sub-setor "comunicação social".

---

[31] Fonte: http://www.abc.gov.br/Projetos/pesquisa. Acesso em janeiro de 2019.

[32] A compilação destes projetos foi realizada a partir de dados disponíveis no site oficial da ABC. http://www.abc.gov.br/Projetos/pesquisa. Acesso em janeiro de 2019.

Os setores dizem respeito à classificação de atividades da ABC. Segundo o ponto de vista da Agência, ao desempenhar suas atribuições, a ABC "imprime à cooperação técnica internacional as diretrizes da política externa brasileira e as prioridades de Governo" (ABC, 2004, p. 7). Logo, "procura concentrar esforços nos setores considerados prioritários pelos parceiros envolvidos na cooperação, além de dar preferência a programas que favoreçam um aprofundamento das suas relações e que abram boas perspectivas para a cooperação política, econômica e comercial" (ABC, 2004, p. 7).

Observamos, portanto, como os projetos da pastoral, também considerados pela ABC como "ações isoladas", são conformados à agenda do governo. Nesse movimento de conformação, ambas as agências produzem lógicas institucionais, como a classificação das ações, por meio das quais constituem convergências entre seus objetivos. Desse modo, a Pastoral da Criança se configura como um ator do campo religioso que integra a pluralidade de agentes e agendas da política externa brasileira que envolve, além de ministérios, agências federais e entidades subnacionais, diversos atores não estatais atuantes na cooperação Sul-Sul.

O falecimento em missão

Zilda faleceu no Haiti em janeiro de 2010, em uma de suas missões, em decorrência do terremoto que fez mais de 200 mil vítimas no país. A médica estava em uma Igreja Católica na cidade de Porto Príncipe onde dava uma palestra sobre a Pastoral da Criança, numa tentativa de implantar a organização no país. Como homenagem póstuma, em 2012, a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), uma das agências brasileiras que desenvolveram o "Projeto Tripartite Brasil-Haiti-Cuba", nomeou a sede da cooperação como "Espaço Zilda Arns".[33] À ocasião, diversas organizações internacionais e supranacionais ofereceram auxílio ao país, produzindo um regime

[33] O "Projeto Tripartite Brasil-Haiti-Cuba para fortalecimento do sistema de saúde e de vigilância epidemiológica do Haiti" foi um projeto de cooperação técnica internacional firmado entre os governos do Brasil, Haiti e Cuba que visava contribuir para a reestruturação do sistema público de saúde haitiano após o terremoto de 2010. O projeto foi finalizado em 2015. Em junho de 2017, um dos hospitais construídos no país como parte das ações do Tripartite recebeu o nome "Hospital Comunitário de Referência Dra. Zilda Arns". Analiso o projeto Tripartite desde uma perspectiva etnográfica em Esteves (2016).

de emergência. O governo brasileiro participou doando recursos e desenvolvendo projetos de cooperação, dentre os quais, o Projeto Tripartite para a área da saúde.

Na biografia escrita por sua irmã, Otília Arns (2011), se encontra a transcrição da palestra preparada por Zilda para a ocasião de seu trabalho no país. Nela, também relatou que no ano de 2002 fez parte da delegação brasileira na Assembleia das Nações Unidas que discutiu o tema infância. A médica disse ter se sentido satisfeita ao ouvir a definição final sobre o desenvolvimento da criança, que incluía "desenvolvimento físico, social, mental, espiritual e cognitivo". Para ela, isto significou um "avanço", indo ao encontro do processo de formação e comunicação feito na Pastoral da Criança. Relata que, neste processo, "vê-se a pessoa de maneira completa e integrada em sua relação pessoal com o próximo, com o ambiente e com Deus". Zilda ainda afirma que

> Estou convencida de que a solução da maioria dos problemas sociais está relacionada com a redução urgente das desigualdades sociais, com a eliminação da corrupção, a promoção da justiça social, o acesso à saúde e à educação de qualidade, ajuda mútua e técnica entre as nações, para a preservação e restauração do meio ambiente. (Arns, 2011, p. 127).

Ela continua o discurso afirmando a necessidade de "solidariedade" entre os países. Acredita que "para não sucumbir, exige-se uma solidariedade entre as nações. É a solidariedade e a fraternidade aquilo que o mundo precisa mais para sobreviver e encontrar o caminho da paz" (idem, p. 128). No mesmo documento, Zilda também frisa a importância do trabalho voluntário, que leva a "mística do amor a Deus e ao próximo", afirmando que a sociedade organizada pode ser "protagonista de sua transformação". No fechamento da palestra, Zilda conclui

> Como os pássaros, que cuidam de seus filhos ao fazer um ninho no alto das árvores e nas montanhas, longe de predadores, ameaças e perigos, e mais perto de Deus, deveríamos cuidar de nossos filhos como um bem sagrado, promover o respeito a seus direitos e protegê-los. (idem).

Atualmente, corre um pedido de abertura de processo para a beatificação de Zilda Arns. A moção para a abertura do processo contou com mais de 260 mil assinaturas coletadas. A entrega oficial do documento à Arquidiocese de Curitiba, responsável pela condução do processo, foi feita no dia 10 de janeiro de 2015, quando se completou o quinto ano de seu falecimento, dia em que houve uma celebração no Estádio Arena da Baixada Clube Atlético Paranaense com a presença de milhares de líderes de todo país.

Considerações Finais

A análise da biografia de Zilda Arns aqui apresentada não buscou dar um sentido lógico à sua trajetória, como se houvesse uma predestinação e uma sequência de enlaces entres os fatos, mas antes tratou de entender sentimentos, sentidos de vida e trabalhos de uma única pessoa de modo a acessar nuances da nacionalização e internacionalização de uma forma de governo da saúde. A descendência alemã, a educação católica, o exemplo da mãe, a decisão pela medicina e o que isso representou para sua família explicam, inicialmente, e na escala individual, algumas características que formaram a pessoa e os desejos da médica Zilda Arns.

Ao olharmos para sua trajetória profissional, observamos como os percursos de sua carreira revelam aportes técnicos apreendidos e posteriormente empregados por ela na implementação de suas ações à frente da Pastoral da Criança. Nesta, desenvolveu uma metodologia de cuidados com a saúde materna e infantil direcionada às populações dos chamados "bolsões de pobreza", metodologia que propõe a "multiplicação" do conhecimento sobre corpo e saúde inspirada na "multiplicação dos peixes e pães" operada por Jesus Cristo, segundo o evangelho do apóstolo João.

É na esteira da agenda de desenvolvimento do Unicef que a Pastoral da Criança emerge como um projeto cujo objetivo era salvar a vida de crianças em um contexto econômico e político no qual as altas taxas de mortalidade infantil constituíam os indicadores que classificavam determinados países como "em desenvolvimento". Às articulações entre Unicef e Igreja Católica seguem articulações dentro da Igreja a partir de figuras atuantes tanto no âmbito religioso quando no cenário público, em especial

Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Geraldo Majella Agnelo, possibilitando a implantação da Pastoral da Criança como um organismo social da CNBB.

Zilda, por sua vez, promoveu acordos com diversas agências para angariar recursos e apoio à pastoral, que ganhou reconhecimento do Ministério da Saúde, um dos principais financiadores da organização. Juntamente com a CNBB, a médica atuou em diversos fóruns de controle social, revelando assim nuances das relações entre religião e política no Brasil, em especial no que concerne à saúde pública.

O governo brasileiro, através da ABC, também atua na internacionalização das ações da pastoral a partir do apoio às suas missões, que têm como objetivo transferir a metodologia da pastoral para outros países. Transnacionaliza-se, através da ABC, racionalidades de governo da saúde em comunhão com certas premissas católicas. Essa parceria revela um aspecto da cooperação realizada pelo governo do Brasil ainda pouco estudado, qual seja, o papel de organizações religiosas entre seus atores.

Zilda amalgamava racionalidades e técnicas de governo, herdadas da sua atuação no campo da saúde pública de estado, às suas premissas católicas. Ela justapunha metodologias e tecnologias de governo da saúde ao Evangelho de João, pautando seu trabalho no que ela chamava de "mística cristã" e "fé e vida" a serviço da saúde materna e infantil. Sua trajetória aponta, assim, para fluxos entre três distintas tradições — ação social católica, saúde pública e desenvolvimento — associadas a partir de agendas e modos de regulação de populações pobres. Pautas internacionais e temas domésticos são conectados e modulados nessas tradições entrelaçadas nas ações da Pastoral da Criança fomentadas por Zilda Arns.

Zilda Arns morreu justamente em uma de suas missões. Mesmo após sua morte, seu trabalho continua provocando produção de sentidos à sua vida. O pedido de abertura de processo para sua beatificação aponta, assim, para a tentativa de continuar a reproduzir, em santidade, suas ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011.

AQUINO JR, F. *Pastoral Social: dimensão socioestrutural da caridade cristã.* Brasília: Edições CNBB, 2016.

ARNS, O. *Zilda Arns: a trajetória da médica missionária.* Curitiba, Editora Chain, 2011.

AVANZINI, C. M. *As origens do Hospital de Crianças: saúde e educação em Curitiba, 1917-1932.* Dissertação (Mestrado) — PPGE, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*.Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

BARTH, F. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos,* v. 54, n. 3-4, p. 120-142, 1989.

BLACK, M. *The Children and the Nation: The Story of UNICEF, Past and Present.* New York: UNICEF, 1986.

BLANK, D. A puericultura hoje: um enfoque apoiado em evidências. *Jornal de Pediatria,* v.79, supl. l, 2003.

BOLTANSKI, L. *Prime education et morale de classe*. Paris: Mouton, 1969.

BOURDIEU, P. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales.* v.62/63, p. 69-72, 1986.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Crianças e Adolescentes: indicadores sociais.* Rio de Janeiro, 1989.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Gestão e gestores de Políticas Públicas de atenção à saúde da criança: 70 anos de história.* Brasília, 2011.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Agência Brasileira de Cooperação. *Formulação de Projetos de Cooperação Técnica Internacional (PCT): Manual de Orientação*. Brasília, 2004.

CANCIAN, R. *Comissão Justiça e Paz de São Paulo: gênese e atuação política (1972-1985)*. São Paulo: EdUFSCar, 2005.

CANDIDO, N. *Ação Pastoral da Igreja Católica Apostólica Romana face ao direito à inserção social de pessoas em situação de rua.* Dissertação (Mestrado) — PPGCR, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2006.

COSTA, M. Pensando o Brasil: discurso religioso e prática social segundo Zilda Arns. *Estudos Históricos.* Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 151-168, 2015.

ELIAS, N. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ESTEVES, U. "Tèt asanm pou la sante": apontamentos etnográficos sobre a cooperação internacional para a saúde no Haiti. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, v.23, n.2, p.523-541, 2016.

____. Expandindo a missão: articulações para a (inter) nacionalização de uma "rede de solidariedade". *Horizontes Antropológicos*, v 24, n. 52, p. 223-248, 2018.

FERGUSON, J; GUPTA, A. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*, v. 29, n. 4, p. 981-1002, 2002.

FOUCAULT, M. Governmentality. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Orgs.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.* Hemel Hempstead e Chicago: Harvester Wheatsheaf; University of Chicago Press, 1991, p. 87–104.

GOMES, M. Organização da assistência perinatal no Brasil. In: MOREIRA, M. E. L.; LOPES, J. M. A.; CARVALHO, M. (Orgs). *O recém-nascido de alto risco: teoria e prática do cuidado.* Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004, p. 21-48.

LANDIM, L. *A invenção das ONGs: Do serviço invisível à profissão impossível.* Tese (Doutorado) — PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MARTINS, A. P. "Vamos criar seu filho": os médicos puericultores e a pedagogia materna no século XX. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, v.15, n.1, p.135-154, 2008.

MILANI, C. 2017. *ABC 30 anos: história e desafios futuros.* Brasília: Agência Brasileira de Cooperação, 2017.

____.; CARVALHO, T. Cooperação Sul-Sul e política externa Brasil e China no continente africano. *EI — Estudos Internacionais*, v.1, n. 1, p. 12-35, 2013.

MINELLA, L. S. *Estudos sobre mulheres na medicina: perfis e trajetórias nas interseções?* In: Congresso Internacional Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanidades. Niterói/RJ. 02/09/2012.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos — CEBRAP*, v. 74, p. 47-65, 2006.

NEUMANN, Z. A. *Depoimentos Brasileiros*. Belo Horizonte: Leitura. 2003a.

____. Lições da Pastoral da Criança: Entrevista com Zilda Arns Neumann. *Estudos Avançados*, vol. 17, n.48, p. 63-75, 2003b.

ORO, A. P.; CAMURÇA, M. A. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 7-20, 2018.

PAIM, JS. *O que é o SUS?* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

REIMBERG, C. *Comunicação, Educação e Saúde: a ação da Pastoral da Criança para cidadania na Arquidiocese de São Paulo*. Dissertação (Mestrado) — PPGCom, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

RODRIGUES, E. *Zilda Arns: uma biografia.* Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2018.

RODRIGUES, C. R. *A Arquidiocese de São Paulo na gestão de D. Paulo Evaristo Arns (1970-1990)*. Dissertação (Mestrado) — PPGHS, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANGLARD, G. et al. *Filantropos da nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

SANTAGADA, S. A situação social do Brasil nos anos 1980. *Indicadores econômicos da FEE*. v. 17, n. 4, p. 121-143, 1990.

SILVA, K. C.; SIMIÃO, D. S. *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

STJERNO, S. *Solidarity in Europe: The History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

UNICEF. *UNICEF Anuual Report*. Nova Iorque, 1983.

VALLER-FILHO, W. *O Brasil e a crise haitiana: a cooperação técnica como instrumento de solidariedade e de ação diplomática*. Brasília: Funag, 2007.

VIANA, S. M. K. *Cooperação Internacional para o Desenvolvimento e interesses organizados: os atores privados na cooperação técnica entre países em desenvolvimento brasileira*. Tese (Doutorado) — IRI, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ZANELATTO, J. H.; OSÓRIO, P. S. História econômica de Forquilhinha (1895-2011): de núcleo colonial a município. *Interações*, v. 16, n. 2, p. 351-363, 2015.

Políticas missionárias: um olhar para a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil

JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA

As missões religiosas, de um modo geral, são agências persistentes nos processos coloniais e pós-coloniais. Com diferentes perspectivas e formatos podemos encontrar movimentos transnacionais de missionários cristãos atuando não apenas a partir de uma agenda religiosa, mas também nos campos do desenvolvimento social, econômico, ativismo político, entre outros[1]. Tais agências missionárias, em diversos contextos, ocupam um lugar de destaque no universo do desenvolvimento entre os povos indígenas, uma vez que elas possuem um vasto acervo de saberes, que foi construído a partir dos longos anos de atuação entre estas populações (Barroso, 2015).

Contudo, tais atuações dentro deste universo não acontecem da mesma forma nem possuem os mesmos objetivos, muitas vezes este acervo de saberes sobre os povos indígenas parte dos interesses específicos das agências. Neste sentido, a proposta aqui é tentar entender estas diferenciações que revelam posições nas relações e distanciamentos com o campo do desenvolvimento, visto que tais agências podem seguir um posicionamento mais direcionado para políticas de desenvolvimento ou para questões mais próprias à atividade evangelística. Tais direcionamentos, de maneira geral, possuem relação com a perspectiva teológica que a agência missionária assume.

[1] É interessante destacar que apesar de as missões se constituírem como atuações relevantes no contexto dos povos indígenas, por muitas vezes estas atuações foram invisibilizadas nas pesquisas antropológicas que tinham como foco o cotidiano destas populações. Esta pesquisa, que começou em 2013, partiu inicialmente do questionamento sobre onde estavam os missionários neste campo, como estes atuavam e a partir de quais instrumentos e perspectivas desenvolviam suas atividades (Alves e Silva, 2014), visto que os missionários, muitas vezes, se constituíam como uma figura que tendia a ser colocada em segundo plano nos textos etnográficos sobre os povos indígenas no Brasil.

Assim, mesmo no contexto específico das missões protestantes podemos encontrar variadas formas de conduzir o trabalho missionário a partir de suas perspectivas de fé. Uma divisão inicial neste campo pode ser encontrada a partir da concepção apresentada por Rubem César Fernandes (1980) que distinguia duas principais tradições.[2] A primeira identificada como missões de *tradição liberal* com viés mais ecumênico e menos centrado na conversão específica do indivíduo à uma denominação. Estas missões começaram a agrupar-se no início do século XX e a partir da segunda metade deste século uniram-se ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).[3] Tal conselho tem como objetivo reunir mundialmente as igrejas missionárias com o foco no compartilhamento de uma visão de mundo e de valores cristãos que não implicariam necessariamente em fazer prosélitos. Aqui o *chamado*[4] estaria em "servir as necessidades humanas, quebrar as barreiras entre as pessoas, buscar a justiça e a paz, e defender a integridade da criação" (Tradução da autora).[5]

A segunda tradição seria a *fundamentalista*. Estas missões possuiriam um viés mais centrado na literalidade das *escrituras*, sendo seu foco principal a prática evangelística. Geralmente elas funcionam a partir de agendas ligadas às igrejas locais e dependem financeiramente destas. Segundo o autor, estas missões podem ser consideradas *Missões de Fé*, pois são agências autônomas, não denominacionais e que dependem prioritariamente das recorrentes *ofertas* dos membros das igrejas locais (Fernandes, 1980). Estas missões têm por tarefa principal a propagação

---

[2] É importante ressaltar que esta é uma concepção histórica que parte de um recorte inicial no campo das pesquisas sobre as missões no Brasil. Aqui, o autor buscou distinguir duas principais tradições tendo como balizador as atuações que se pautavam por agendas mais do campo do desenvolvimento e, em contrapartida, as atuações de missões que tinham como agenda prioritária o proselitismo. Por isso, é importante entender que esta divisão possui limites no contexto atual.

[3] Segundo consta em seu site institucional, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), criado em 1948, é a principal organização ecumênica em nível internacional, congregando 350 igrejas (de diversas denominações, como Batistas, Luteranos, Metodistas e outras igrejas reformadas) em sua membresia. Estas igrejas e denominações representam mais de 500 milhões de fiéis presentes em mais de 110 países. Disponível em: <https://www.oikoumene.org/en/about-us>. Acesso em 15/12/18.

[4] Termo utilizado no contexto protestante para designar o trabalho específico que Deus conferiu para os fiéis.

[5] Chamado para as missões retirado do site institucional do CMI: "engage in Christian service by serving human need, breaking down barriers between people, seeking justice and peace, and upholding the integrity of creation". (ibidem)

da mensagem religiosa de *conversão* e *salvação*, como também a *plantação*[6] de igrejas e a tradução da Bíblia para as línguas nativas.

Entendemos que separar em apenas duas tradições os grupos missionários não esgota o tema nem a diversidade de atuações, uma vez que, para além desta definição histórica, as agências missionárias têm buscado se colocar no campo indigenista a partir de múltiplas formas e perspectivas, o que implica em disputas nos processos de classificação dessas atuações. Contudo, para fins de delinear a missão sujeito deste artigo, vamos tentar entendê-la a partir deste escopo das missões fundamentalistas (missões de fé), pois ela carrega semelhanças com o que é apontado por Fernandes (1980). Entretanto, é necessário ressaltar que este não é um termo utilizado pelo grupo pesquisado, mas sim, uma categoria classificatória que se pretende analítica e que fornece pistas para entendermos como se dá a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), que é o foco deste artigo.

A Missão Novas Tribos e sua atuação: entre a formação profissional e a prática missionária

A MNTB é uma missão que há mais de 60 anos têm atuado com os povos indígenas no Brasil e com outros grupos considerados *tribais*[7] ao redor do mundo. Segundo seus missionários entrevistados em pesquisa feita em 2015[8], a MNTB é uma agência interdenominacional[9], mas não se considera ecumênica, pois seus membros devem seguir e crer em dogmas bem estabelecidos sobre a fé cristã. Em seu site institucional ela fornece sua perspectiva de fé:

---

6 Termo utilizado por estas missões para designar o processo de construção de "igrejas nativas".

7 Categoria nativa da Missão para designar povos que seriam vistos como autóctones ou nativos.

8 Pesquisa realizada para a construção da dissertação de mestrado: "'Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada': reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a antropologia aplicada às ações missionárias" apresentada em março de 2016 ao PPGA/UFPB.

9 Como agência interdenominacional aceita membros de diversas denominações evangélicas.

> A Missão Novas Tribos do Brasil crê: 1. Na inspiração verbal e divina da autoridade das Sagradas Escrituras; 2. Em um Deus único e verdadeiro, que subsiste eternamente em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo; 3. No nascimento virginal do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem pecado. Em Sua morte vicária, Sua ressurreição corporal, Sua presente intercessão e Sua volta, física e pré-milenial; 4. Na queda do homem, resultando em completa e universal separação de Deus e sua necessidade de salvação; 5. Na morte de Cristo: voluntária e substituinte, como sacrifício pelos pecados do mundo inteiro; 6. Na salvação eterna pela Graça, como um dom de Deus, inteiramente independente de obras; que cada pessoa é responsável por si própria quanto a aceitar ou rejeitar a salvação pela fé no Senhor Jesus Cristo, e que a alma uma vez salva, jamais perecerá; 7. No Espírito Santo, que regenera o crente com vida divina pela fé; 8. Na ressurreição corporal dos crentes e dos não crentes. Eterna felicidade com Cristo para os salvos e eterno tormento para os não salvos; 9. Na responsabilidade dos crentes em obedecer a Palavra de Deus e testemunhar a todos acerca da graça salvadora de Cristo. Embora de caráter interdenominacional, a Missão não é ecumênica, carismática e nem neo-evangélica.[10]

Tais credos apontam que a MNTB parte de uma tradição teológica que surgiu na Holanda a partir dos estudos do teólogo protestante Jacó Armínio[11] e que foi desenvolvida posteriormente tendo como principal concepção a culpa da humanidade no pecado original[12], a morte de Jesus

[10] Credo retirado do site institucional da MNTB. Disponível em: <http://www.novastribosdobrasil.org.br/quem-somos/nisto-cremos/>. Acesso em 18/12/18.

[11] Teólogo holandês do final do século XVI que em seus estudos se contrapôs às teses de João Calvino sobre predestinação e expiação dos pecados. De forma sucinta, podemos dizer que a partir de seus estudos houve uma divisão entre os protestantes e isto influenciou diretamente as origens teológicas de várias igrejas, como por exemplo: Batistas (Arminianos em sua maioria) e Presbiterianos (calvinistas). A partir dos escritos de Armínio, os Redemonstrantes (como ficou conhecido aquele movimento) fizeram uma contraposição às cinco teses de Calvino, principalmente no que diz respeito ao livre arbítrio para a aceitação de Jesus como Salvador, a Eleição dos salvos, que dependia da ação voluntária do indivíduo em escolher a Deus e não apenas numa escolha divina dos salvos, e também a crença na expiação do pecado para toda a humanidade crente.

[12] "Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus." (Carta aos Romanos 3:23; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

na cruz como pagamento para expiação dos pecados[13] e a aceitação voluntária em Jesus Cristo para a salvação da *danação eterna*[14]. Neste sentido, como a aceitação ao sacrifício de Jesus na cruz é voluntária e é oferecida a toda a humanidade, a resposta da igreja deveria ser, para este grupo de cristãos, a evangelização de todas as pessoas no mundo.[15]

Tendo esse panorama em vista, as missões que seguem essa linha teológica têm como principal esforço e objetivo a evangelização como ferramenta para levar a mensagem cristã para todos os lugares.

A MNTB, que segue esta linha, tem como lema: "evangelizar todas as tribos até a última ser alcançada". Dessa forma, entendemos que, em certa medida, seus ideais estão distantes daqueles que guiam as atuações de outras missões mais ligadas à perspectiva ecumênica, que muitas vezes pautam ações desenvolvimentistas, humanitárias ou no campo da política.[16]

Neste sentido, o conhecimento que produzem sobre os grupos com os quais atuam e o empenho em entender a língua e a cultura do grupo está em consonância com o objetivo da *conversão* e da criação de uma igreja cristã *genuinamente nativa*. É por esse ideal que se movimentam e conseguem adeptos.

No âmbito deste exercício de pesquisa, uma questão que se mostrou importante foi buscar entender a estrutura e os recursos empregados para a construção desta atuação. Hoje, a Novas Tribos possui 390 missionários que atuam diretamente com 44 etnias no Brasil e em outros grupos fora do país. Sua renda origina-se de doações de igrejas brasileiras, mas

---

[13] "Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna." (Evangelho segundo João 3:16; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

[14] "Se você confessar com a sua boca que Jesus é Senhor e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo." (Carta aos Romanos 10:9; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

[15] E disse-lhes: "Ide por todo mundo, pregai o evangelho a toda a criatura". (Evangelho segundo Marcos 16:15; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

[16] No contexto católico, sabemos que após o Concílio do Vaticano II teve início um movimento de reconhecimento e valorização das culturas indígenas, o que ficou conhecido como *teologia da inculturação* (Belleau, 2003) e, no Brasil, a partir da teologia da libertação, com o Cimi a prioridade não seria mais a catequização, mas, sim, o compromisso com a causa indígena na luta por direitos e pela construção de uma sociedade mais justa (Araújo, 2006). Também as missões protestantes ligadas à perspectiva ecumênica tendem a priorizar bandeiras de atuação mais próximas à implementação de projetos de assistência e luta por direitos, entre outras pautas (Costa, 2017).

também de apoios transnacionais, tanto da New Tribes Mission (NTM)[17] quanto de igrejas ou fiéis de outros países[18]. No entanto, os missionários da missão não recebem salários, o sustento deles advém das *ofertas levantadas* pelos mesmos[19].

A missão possui presidente, vice-presidente, secretaria e conselhos que compõem uma diretoria. Sua sede atual fica na cidade de Anápolis-GO e seu presidente é o missionário Edward Luz[20]. A diretoria da Missão é responsável prioritariamente pelo manejo dos missionários, mas também atuam para fora, em questões com a Funai e outras organizações. Um dos focos prioritários da missão está na formação do "profissional" missionário. Para isso, ela possui atualmente dois institutos, um teológico que se chama Instituto Bíblico Peniel, que fica em Jacutinga-MG. Este instituto fornece uma formação teológica de três anos que tem como objetivo "formar missionários para evangelizar povos transculturais menos alcançados"[21]. Contudo, nem todos os alunos que entram no Instituto têm o foco no trabalho com povos indígenas, apenas uma parte continua a formação transcultural.

Essa segunda parte da formação se dá no Instituto Missionário Shekinah[22], em Vianópolis-GO, e tem duração de um ano e meio. Aqui o foco está inteiramente na prática missionária *transcultural*. Para isso, eles dividem a grade curricular em seis blocos que envolvem: missiologia, antropologia, linguística, ministério (que engloba as disciplinas de política indigenista,

---

[17] A New Tribes Mission (NTM) começou o trabalho missionário no Brasil em 1942 e em seguida fundou a MNTB em 1953. Atualmente a NTM se chama Ethnos360. Segundo seu site institucional, a Ethnos360 é uma missão "firme em seu objetivo de alcançar pessoas que não têm acesso ao Evangelho. Essa foi a visão para o nosso ministério quando fomos fundados em 1942 como New Tribes Mission, e é a nossa visão hoje" (Tradução da autora). Disponível em: <https://ethnos360.org/about/our-heritage>. Acesso em 05/01/2019.

[18] Como, por exemplo, a doação de um avião à MNTB, recebido em março de 2015 a partir destes apoios transnacionais (Alves e Silva, 2016).

[19] Cada missionário visita igrejas com as quais têm relação, seja de sua mesma denominação ou não, pregando e expondo seu trabalho e pedindo "ofertas para a obra", para poder se sustentar integralmente no trabalho missionário.

[20] Edward Luz faz parte da Missão desde a década de 1970, atuou com o Povo Zoé como missionário e está à frente do conselho diretor da organização como presidente há vários anos.

[21] Retirado do site do Instituto Peniel. Disponível em: <http://institutobiblicopeniel.org.br/sobre/nossa-missao/>. Acesso em 05/01/2019.

[22] Foi neste lugar que em 2015 realizei a pesquisa etnográfica para a dissertação de Mestrado em Antropologia. (Alves e Silva, 2016).

desenvolvimento de projetos sociais, proteção da criança e do adolescente, entre outras), prática e atividades complementares. Essas duas últimas abrangem ensinamentos mais direcionados para a vida na selva.

Neste sentido, essas são as duas etapas a que um cristão evangélico deve se submeter para se tornar apto a trabalhar como um missionário na MNTB. É importante salientar que esse processo busca formar um profissional que primeiramente professe a mesma fé que a Missão e em seguida que atue nos moldes estabelecidos pela organização a partir de uma perspectiva dita antropológica, linguística e missiológica comum.

Com base nesse escopo, os missionários aprendem métodos que na perspectiva desenvolvida possibilitariam uma melhor abordagem para levar as mensagens espirituais aos *povos não alcançados*:

> Se a experiência de campo é um ponto forte entre a comunidade missionária mundial, a ausência de métodos de pesquisa tem sido um de seus desafios. Diversos métodos surgiram no intuito de fornecer ao segmento missionário ferramentas de pesquisa, estudo e comunicação em contexto intercultural, especialmente ligados às sociedades missionárias no século 19 e início do século 20. Outros, com maior rigor científico, surgiram a partir da década de 60. Basicamente são métodos em três áreas distintas: a antropologia (métodos etnográficos e de registro cultural), a linguística (métodos de análise linguística e tradução da Bíblia), e a missiologia (métodos de evangelização transcultural e plantio de igrejas culturalmente relevantes). (Lidório, 2011)

Seguindo esse panorama apresentado por uma das maiores referências na liderança das ações missionárias evangélicas no Brasil, Ronaldo Lidório[23], a MNTB tem buscado construir seus métodos de atuação com

[23] Segundo currículo disponibilizado pela Associação de Missões Transculturais, Ronaldo Lidório é graduado em teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte e possui doutorado em Estudos Interculturais e Antropologia pela Royal London University. Desenvolveu diversos estudos e projetos sociais e evangelísticos entre o povo Konkomba de Gana, dentre eles a tradução do Novo Testamento para a língua Limonkpeln. Atualmente, Lidório representa uma grande liderança nos embates recentes entre as missões protestantes e a Funai, a partir de 2015. É pastor presbiteriano associado à Agência Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT), que faz parte da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), compondo a liderança desta. Atualmente coordena a equipe Amanajé, que é uma frente missionária que atua em 12 diferentes grupos étnicos na Amazônia Brasileira, sendo filiada à Missão de Evangelização Mundial (AMEM — WEC Brasil). Coordena, também, o Instituto Antropos, criado por ele, atuando nas áreas de Antropologia, Pesquisa Sociocultural e Missiologia Aplicada.

base nestas três áreas. Contudo, se faz necessário indicar que a antropologia aqui aparece enquanto uma ciência instrumental que fornece métodos de aproximação cultural, estando próxima a uma certa ideia de antropologia aplicada (Alves e Silva, 2018):

> Ainda que haja muita controvérsia a respeito da Antropologia Aplicada, é indiscutível a tendência mundial instrumentalista, cada vez mais forte, de utilizar a Antropologia como área de conhecimento humano aplicada às soluções dos problemas sociais. A Antropologia Aplicada é reconhecida como a união entre conhecimento e a ação, a pesquisa e a atividade. A Antropologia Missionária pode ser vista, portanto, como a Antropologia aplicada às pesquisas e ações missionárias. (Lidório, 2011, p. 30).

Assim, a ideia é que a antropologia aplicada à prática missionária forneceria o suporte para uma atuação que teria como proposta uma base dialógica e não impositiva para o processo de conversão. No entanto, toda atuação "transcultural" envolve relações de poder e traz consigo relações históricas que não são simples de manejar, ainda mais nos contextos de atuação religiosa, uma vez que tais agentes externos carregam consigo visões de mundo e de fé que se pretendem hegemônicas e verdadeiras, e precisam lidar com os limites internos e externos dos grupos em que atuam.

No contexto da MNTB, sua agenda de atuação parece indicar que estes pressupõem uma verdade única a respeito da *salvação* que deve ser compreendida e aceita de forma integral. Dessa forma, esta antropologia aprendida no seminário pode possibilitar uma assistência nos processos de comunicação cultural, mas não a relativização da mensagem divina. Nas palavras de um dos missionários que entrevistei: "não se pode negociar as verdades espirituais".

Portanto, com um credo bem estabelecido que deve ser compartilhado pelos missionários e aceito pelos grupos alcançados, se torna uma tarefa importante entender o sentido da categoria *conversão* neste contexto. Pois, para os agentes da MNTB, o indígena convertido é alguém que aceitou completamente *a mensagem de salvação* e isto implica em algumas mudanças de comportamento que tem como base a noção de pecado que é trazida no escopo da pregação bíblica.

Alguns estudos sobre a atuação missionária evangélica com grupos indígenas e tribais ao redor do mundo[24] nos mostram que os grupos nativos que se convertem manejam a fé protestante com crenças e costumes ancestrais. Isto pode acontecer de forma coletiva, mas também individual, uma vez que a conversão não ocorre de maneira homogênea. Contudo, de uma maneira geral, a Missão busca que a conversão seja um processo de ruptura entre o que seria o *velho homem* e o *novo homem.*[25]

> A palavra de Deus transforma e por ela ser supra cultural, ela vai fazer a mudança. Muitas pessoas acham que nós que somos esses agentes de mudança, mas na verdade o encontro com a Graça redime e modifica o ser, não tem como a pessoa não mudar depois que se converte, e as culturas indígenas, assim como a nossa, tem suas coisas boas e ruins e é Deus quem faz a transformação e não nós (missionário da MNTB)[26].

Aqui, podemos perceber um certo paradoxo entre a expectativa religiosa da conversão e os processos de conversão na prática. Nesse sentido, é necessário que tenhamos uma compreensão mais abrangente do conceito de conversão. Primeiramente como categoria nativa, que envolve um processo que se pretende transformador, pois envolve uma mudança completa realizada por Deus. Mas também como categoria analítica, que envolve processos dialéticos de continuidades e descontinuidades (Campos & Reesink, 2014) tanto no âmbito religioso quanto fora dele.

Desse modo, devemos esclarecer que o fenômeno religioso da conversão não pode ser pensado apenas como assimilação, reprodução ou adoção de uma fé (Robbins, 2004), mas como um paradoxo entre mudança e continuidade. Pois, ao se converter, o "novo cristão" modela sua fé a partir das prerrogativas adquiridas pelo cristianismo ensinado, mas também as modifica a partir de seu contexto, apresentando novos formatos de ser cristão no mundo, visto que algumas práticas, valores, significados

[24] Caputo-Jaffe (2017), Vilaça (2016), Dugan (2003), Wright (1999), Lattas (1996), entre outros.

[25] Analogia muito utilizada no contexto missionário para representar essa mudança de perspectivas quando ocorre a conversão.

[26] Trecho retirado de entrevista realizada em março de 2015.

e ações ensejam a adesão e outros são objetos de resistência e rejeição (Comaroff & Comaroff, 1991).

Um exemplo que ilustra um pouco esta dimensão foi relatado por um missionário da MNTB que trabalha com o povo Yanomami-AM (Alves e Silva, 2016). Neste relato o missionário coloca que entre este povo existe uma celebração que envolve toda a aldeia. Nela, os indígenas comem, bebem e realizam rituais importantes. Os cristãos Yanomami, temendo cometer algum pecado ao participar desta festa, perguntaram ao missionário se era permitido tal participação. O missionário, segundo seu próprio relato, afirma que não proibiu a participação, apenas recomendou que estes cristãos orassem e pedissem a direção divina. Então, eles se reuniram e estabeleceram o que seria permitido para um crente naquele contexto. Desse modo, esse exemplo nos leva a refletir sobre esses limites entre a continuidade de práticas culturais e as mudanças que a fé cristã produz.

Por isso, é de fundamental importância entender a conversão a partir de um olhar contextualizado e histórico para cada situação social, pois, como colocam Jean e John Comaroff (1991), este é um processo que envolve dominação e resistência, luta e inovação, que, para além de buscar modificar "coração, mentes, sinais e práticas" para uma concepção cristã, aciona também lugares de confronto e resistência.

Dessa forma, voltar o olhar para as situações históricas nas quais os processos de conversão ocorrem nos ajudam a entender a complexidade das atuações missionárias que, de forma recorrente, não ocorrem apenas no campo religioso. Como mostrou Erica Bornstein (2005) as ideias de salvação, progresso e desenvolvimento vão historicamente se interligando e ganhando força juntamente com a propagação do pensamento cristão.

Nesta perspectiva, entendemos que o universo religioso não deve ser refletido de forma descolada dos contextos sociais, econômicos e políticos mais amplos, posto que os empreendimentos evangelísticos locais devem ser entendidos "tanto como um projeto cultural em si quanto como metonímia de um movimento global" (Comaroff & Comaroff, 2010, p. 41).

Dessa forma, as missões, de uma maneira geral, promovem não apenas elementos religiosos, mas também elementos políticos, sociais e culturais constitutivos nas sociedades onde atuam, ligando indivíduos, grupos, movimentos e empreendimentos local e globalmente. (Nielssen et. al, 2011) Logo, os empreendimentos missionários se apresentam como um

"modo geral de operar e deslocar elementos nas religiões, que têm forma de rede, o que nesses tempos de globalização, e em boa parte seguindo o modelo cristão pioneiro, tende a ser a tendência geral" (Velho, 2003, p. 8), pois maneja transnacionalmente elementos que constroem uma "comunidade imaginada" (Anderson, 1991) cristã.

Desse modo, para se ter uma compreensão mais aprofundada da atuação missionária, precisamos reconhecer o caráter transnacional das missões. Paula Montero coloca que "a missão é uma atividade que se desenvolve nas fronteiras, sejam elas imperiais, coloniais, culturais ou civilizacionais" (2012, p. 55). Nesse sentido, a atuação missionária deve ser explorada como uma rede transnacional que mobiliza seus adeptos a partir de uma visão comum do empreendimento cristão que, no caso da MNTB, tem como objetivo a conversão hegemônica ao cristianismo protestante. (Nielssen et al, 2011)

O protestantismo missionário como uma forma política de atuação

O cristianismo atua expansivamente como uma religião que se pretende universalizável por carregar consigo elementos considerados, por seus seguidores, como superiores, dominantes e eminentemente verdadeiros:

> A mensagem cristã é universalizável desde Atos dos Apóstolos, por isso a igreja é estruturalmente missionária. Desse ponto de vista as missões são uma prática de evangelização que permite passar de uma universalidade potencial a uma universalidade atual e histórica. (Gasbarro, 2006, p. 71)

Dessa forma, os empreendimentos missionários tornaram possível o espraiamento das ideologias cristãs por vários lugares do mundo. Esse processo resultou tanto em modificações no âmbito religioso, que podemos constatar observando as diversas formas possíveis de se tornar um cristão no mundo, mas também conformou e atingiu diversos campos da vida social (secular) nesse processo de expansão. Assim, as atuações missionárias levaram junto com seu escopo religioso formas, modelos e motivações sociais, como também princípios sociais e econômicos próprios.

> Crenças religiosas informam os caminhos pelos quais os projetos de desenvolvimento econômico são recebidos, interpretados e aceitos em contextos sociais e históricos específicos. Crenças religiosas também informam os caminhos pelos quais os projetos de desenvolvimento são construídos pelas organizações de desenvolvimento. Elas informam como o caminho para o desenvolvimento é planejado, conceitualizado, motivado e instituído. Este sistema de crenças, ou cosmologias, pelas quais são ligadas experiências do mundo material com conceitos do reino espiritual (ou sua ausência) são integrados aos processos pelos quais os indivíduos ordenam seus mundos e dão sentido a suas experiências. (Bornstein, 2005, p. 02, tradução da autora)[27]

Partindo disso, entendemos que os empreendimentos missionários, ao se movimentarem na busca por transformar o *mundo espiritual* das populações com as quais atuam, também impactaram grandemente nas questões que envolvem o mundo material, dado que as atuações não partem do nada, existe um *background* político e econômico tanto por partes dos agentes das missões, quanto por parte das próprias instituições missionárias. Uma questão importante nesse contexto é refletir como essas agências combinam seus ideais do mundo religioso com ideais políticos e sociais.

No caso específico da Novas Tribos, é importante pontuar alguns aspectos para o entendimento dessas políticas que partem das atuações de fé. Primeiramente, é necessário destacar novamente que a formação do missionário da MNTB envolve cursos de políticas indigenistas, desenvolvimento de projetos sociais, práticas de saúde, entre outros. Tais cursos constroem a base para a atuação desta Missão para além do âmbito estritamente religioso, pois colabora no processo de construção da aproximação com as comunidades e possibilita a permanência nestas.[28]

---

[27] Religious beliefs inform the ways that economic development projects are received, interpreted, and accepted in specific social and historical contexts. Religious beliefs also inform the ways in which development projects are constructed by development organizations. They inform the way development is planned, conceptualized, motivated and instituted. These systems of belief, or cosmologies, which link experiences of the material world with conceptions of spiritual realm (or lack of it) are integral to the process through which individuals order their worlds and make sense of experience.

[28] Desde a publicação da instrução normativa n° 2 de 8 de abril de 1994 pelo então presidente da Funai, Dinarte Nobre de Madeiro, o órgão indigenista buscou traçar parâmetros para o ingresso e permanência de missões religiosas em Terras Indígenas: "As atividades assistenciais das Missões/ Instituições religiosas em Área Indígena deverão estar orientadas para a ajuda humanitária, devendo pautar-se pelas diretrizes de assistência da Funai...". Neste sentido, é de grande importância a atuação das missões religiosas na área social, pois são estas que garantem a permanência missionária nas comunidades.

A antiga New Tribes Mission, atual Ethnos360, que fundou a MNTB no Brasil, em seu site possui uma aba para divulgar seus projetos sociais e receber arrecadações. São dezenas de projetos com foco nas mais diversas áreas, como: educação, saúde, emergência no contexto de desastres ambientais e de guerra, transporte etc. Como também projetos mais ligados aos objetivos evangelísticos: tradução da bíblia, desenvolvimento de softwares para ajudar no processo de aprendizado da língua nativa, transporte de missionários (aviões) para lugares remotos etc.

Todos os projetos são divulgados amplamente no site da instituição, contendo descrição, objetivos e o valor financeiro que precisam alcançar. Segundo um relatório da MinistryWatch[29], a NTM possui uma receita total de 61.658.434 milhões de dólares.[30] Estes recursos são captados através de doações, qualquer pessoa física pode doar através do site, por meio de cartão de crédito. Logo, se torna difícil rastrear de onde partem estas doações.

Contudo, um ponto que merece destaque é que, apesar de divulgar e realizar outros projetos, de cunho mais social, os projetos evangelísticos e religiosos são os que possuem mais doadores e têm maior destaque, uma vez que o propósito principal da missão é a propagação do evangelho aos povos não contatados ou de difícil contato.

No contexto das missões norte-americanas que atuam com o propósito de evangelização mundial, a NTM ocupa a quarta posição entre as maiores receitas. A primeira posição é ocupada pela Wycliffe que há mais de 70 anos têm como principal propósito a tradução da bíblia para línguas

[29] É uma agência que busca mapear as missões cristãs que atuam a partir de doações. Segundo consta em seu site: "MinistryWatch is an independent donor advocate facilitating the information needs of donors. It provides information on organizations alleging to be charitable and its key leadership in order to identify materially misleading behavior, or wasteful spending practices, as well as identifying those operations that are above board and running efficiently. The objective is to limit consequences of scams and prevention of fraudulent activity, promote better allocations of giving, encourage intelligent questions of organizational structure, financial health, and advance the idea of organizational transparency and best practices. MinistryWatch is the online database component of Wall Watchers that profiles and reports on nonprofit ministries. MinistryWatch is not an organization but is just one communication outlet for Wall Watchers. MinistryWatch is sometimes seen as a type of consumer reporting website of faith-based charities".

[30] Relatório disponível em: <https://ministrywatch.com/compare.php>. Acesso em 29/01/2019.

estrangeiras.[31] Segundo mesmo relatório a receita total da Wycliffe chega a 192.924.000 milhões de dólares.

Assim, ao que parece, apesar de haver certa mobilização para projetos sociais, humanitários ou filantrópicos, o que tem movido este universo das missões fundamentalistas de forma mais contundente é o objetivo de levar a fé cristã para todo o mundo, através de missionários e da tradução da Bíblia para as mais diversas línguas nativas.

No contexto específico da Missões Novas Tribos do Brasil se torna um pouco mais difícil o acesso a esses números e aos projetos que desenvolvem para além da esfera religiosa. Em seus meios de comunicação não há exposto nenhum projeto social específico. Em seu site há uma chamada para contribuição para a obra missionária. Tais contribuições podem ser destinadas aos "Projetos da Missão, Missionários ou Centros de Treinamento"[32]. Desse modo, não é uma tarefa simples traçar os caminhos que os recursos percorrem nem mapear quais seriam os campos de atuação desses "Projetos da Missão".

Outro meio de divulgação do trabalho da Missão são as *pregações* realizadas pelos missionários em cultos nas igrejas locais. Aqui, em sua maioria, não há apresentações das atividades socias realizadas entre os povos com os quais atuam. A grande pauta é "a escuridão espiritual na qual vivem os povos indígenas"[33]. Inclusive a MNTB possuiu uma peça teatral, chamada *O clamor de Batum*, que é apresentada no Instituto Peniel para mostrar aos estudantes a "triste realidade em que vivem os povos que não conhecem a Deus" (sic). Esta peça mostra um povo que vive em completo estado de medo por conta de questões espirituais e que "clamam para serem libertos da *prisão espiritual* em que vivem" (sic). A partir desta apresentação, eles fazem o *apelo*[34] para trabalhadores para a obra missionária transcultural.

---

[31] "For more than 70 years, Wycliffe has helped people around the world translate the Bible into their own languages". Retirado do site da Missão, disponível em: <https://www.wycliffe.org/about>. Acesso em 20/01/2019.

[32] Informações retiradas do site institucional da MNTB. Disponível em: <novastribosdobrasil.org.br>. Acesso em 29/01/2019.

[33] Este foi o tema de um culto missionário que pude acompanhar em uma Igreja Batista na cidade de Campina Grande-PB.

[34] Termo utilizado pelos cristãos evangélicos para designar um pedido que vem diretamente do mundo espiritual.

A libertação espiritual e a salvação do inferno, literalmente como algo que ocorrerá para todos os que *morrerem sem Cristo*, são as principais pautas da MNTB. Mesmo que trabalhem com povos necessitados de ajuda material, a ideia é que "não adianta salvar o corpo e perder a alma", como disse um missionário entrevistado.

Entretanto, também foi dito em entrevista por um dos líderes da Missão que "a missão deve ser integral, pois é impossível ouvir o *chamado de Deus* e não se compadecer com o sofrimento humano". Assim, os missionários aprendem no seminário a preparar, produzir e implementar projetos de cunho social, principalmente nas áreas de saúde e educação. Dessa forma, essa questão aparece de forma um pouco ambígua, já que prepararam o missionário para atuação de caráter mais social, mas não apresentam ou divulgam os tipos de ações que realizam neste campo.

Na pesquisa realizada em 2015 vários missionários relataram que os projetos sociais podem ser uma porta de entrada para a construção de uma relação de confiança com o grupo que desejam *alcançar*. Como também os projetos na área de educação facilitam o processo de aprendizagem da língua indígena, o que auxilia o processo de tradução da bíblia. Nesse sentido, mesmo que existam projetos que viabilizem uma melhora nas condições econômicas e sociais do grupo *alcançado*, o empenho e estímulo colocado na execução destes têm como *background* a conversão à fé cristã.

Esse contexto nos mostra como se movimenta a MNTB neste campo do universo de atuações indigenistas no Brasil, uma vez que ela não se mobiliza frente às demandas do campo do desenvolvimento social. Pelo contrário, sua atuação é pautada pela dificuldade que certas populações têm de acessar o conhecimento cristão. Por isso, ela busca parceiros transnacionais no contexto de agendas ligadas ao universo religioso do campo fundamentalista.

Contudo, sabemos que a atuação cristã também é uma atuação política. Mesmo que não seja nos moldes da política que comumente reconhecemos, há neste contexto da Novas Tribos uma atuação política baseada na fé que faz oposição a ações políticas de outras organizações baseadas na fé ou não, dentro do contexto dos povos indígenas no Brasil.

Nos últimos anos e mais especificamente desde 2015, vários embates, confrontos e conflitos políticos foram se agudizando, trazendo consigo disputas entre agendas construídas para e com as populações indígenas,

uma vez que há antagonismos de projetos no que diz respeito às concepções de desenvolvimento social, político e econômico. Um exemplo que pode indicar nuances deste quadro político foi uma conversa que tive com um missionário no ano de 2018, no qual ele relatou que os povos indígenas estariam presos às agendas das ONGs, não tendo o controle para decidir o próprio futuro. Portanto, seria necessário um rompimento com tais organizações para a construção de uma dita autonomia indígena.

Esta concepção nos indica que, para além de buscar demarcar diferenças entre as atuações, aqui, também há uma busca por se opor a certa lógica de atuação, que seria a das ONGs. A partir desta percepção, a atuação da MNTB não estaria prejudicando a soberania indígena, já que esta não seria vista como ligada a essa suposta "agenda das ONGs". Nisto percebemos que todo esse quadro é político, pois envolve disputas de legitimidade das atuações neste campo indigenista. Ou seja, há um embate para saber quais agências possuiriam o direito, a validade ou a legalidade para atuar com os povos indígenas.

Assim, podemos perceber um movimento que tem colocado em contraposição estes campos, distribuindo os atores sociais num espaço de confronto, oposição e resistência, onde a MNTB se mobiliza e se posiciona dentro do espectro das atuações percebidas no campo indigenista. Não atuar de forma aberta com questões sociais pode ser um indício nesse processo de demarcar posicionamentos neste universo.

Partindo deste panorama, o desenho que vai se formando sobre as atuações missionárias no contexto dos povos indígenas no Brasil parece ter como um divisor questões que envolvem o campo do desenvolvimento social e comunitário e o campo da evangelização. Sendo assim, a evangelização se torna uma política de fé que traz junto com o conteúdo religioso (des)mobilizações sociais, pois neste processo a Missão busca desenvolver o que acredita como mais adequado para as populações indígenas na construção da autonomia destes e isto passa, também, por "libertar" tais grupos das "agendas das ONGs".

Este universo, como fica notório, é extremamente complexo e multifacetado. Consequentemente, o acompanhamento do cotidiano destas formas de atuação se torna indispensável para uma percepção menos simplista deste campo. Contudo, a investigação de seus processos formativos é por vezes de difícil alcance. Por isso, estes são apontamentos introdutórios

que buscam trazer mais elementos para uma compreensão menos estereotipada deste cenário amplo onde as missões protestantes têm atuado, especificamente, buscando entender como a MNTB tem desenvolvido sua atuação neste universo.

Assim, a aposta é que um conhecimento mais aprofundado sobre essas questões possa nos levar a sair dos estereótipos usuais e nos ajudar a compreender as práticas políticas dos atores religiosos, como também nos auxiliar no entendimento do campo das atuações indigenistas (Oliveira & Almeida, 1998), visto que as ações missionárias implicam fortemente em embates dentro deste campo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES E SILVA, J. A. Reflexões sobre a construção de outras tradições de conhecimento: A atuação da Missão Novas Tribos do Brasil. In: SILVA, A. B.; SOUSA, B. M.; MURA, F. & HENRIQUE, R. *Território, Ambiente, Identidade e Poder: Reflexões a partir de múltiplas perspectivas*. João Pessoa: EDUFPB, 2018.

____. *"Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada": Reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a antropologia aplicada às ações missionárias*. Dissertação (Mestrado) — PPGA, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

_____. *"Levar o evangelho aos povos nunca alcançados": Explorações sobre a prática missionária no Brasil* Monografia (Graduação) — Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2014.

ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, M. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima*. São Paulo: Fapesp, 2006.

BARROSO, Maria Macedo. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. In: *Religião e Sociedade*. v. 35, n. 2, p. 189-212, 2015.

BELLEAU, J. The Ethnic Life of Missionaries: Early Inculturation theology in Mato Grosso, Brazil (1952-1990). *Social Sciences and Missions*, v. 26, p. 1-36, 2013.

BORNSTEIN, E. *The spirit of development. Protestant NGOs, morality, and economics in Zimbabwe*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

CAMPOS, R. B. C. & REESINK, M. L. Conversão (in) útil. *Revista Anthropológicas*, n. 25, v.1, p. 49-77, 2014.

CAPUTO-JAFFE, A. Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de La Baeta a partir del impacto evangelizador de misión nuevas tribus (Amazonas Venezoelano). *Revista de Antropología Chilena*, v. 49, n. 3, p. 445-460, 2017.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. v. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

____. Etnografia e imaginação histórica. *Revista Proa*, v. 1, n. 2, p. 1-72, [1992] 2010.

COSTA, F. C. C. O fazer missionário, o fazer política: Construção de relações para a atuação missionária na Terra Indígena Guarita nas décadas de 1960 a 1980. *Fronteiras: Revista de História*, v. 19, n. 34, p. 257-279, 2017.

DUNCAN, C. R. Untangling Conversion: Religious Change and Identity among the Forest Tobelo of Indonesia. *Ethnology — JSTOR*, v. 42, n. 4, p. 307-322, 2003.

FERNANDES, R. C. Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos. *Religião e sociedade*, v. 6, p. 129-166, 1980.

LATTAS, A. Memory, forgetting and New Tribes Mission in West New Britain. *Oceania*, v. 66, n. 4, p. 286-303, 1996.

lidório, R. *Introdução à antropologia missionária.* São Paulo: Vida Nova, 2011.

MONTERO, P. Saberes missionários: da autoria à tradução. *Revista de Antropologia da USP/Cebrap*, v. 55, n. 2, p. 835-855, 2012.

NIELSSEN, H; et.al. *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World.* Boston: Brill, 2011

OLIVEIRA, J.P. & ALMEIDA, A.W.B. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA, J.P.O. (org.) *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saber coloniais no Brasil contemporâneo.* Rio de janeiro: Contracapa Livraria Ltda, 1998, p. 69-124.

ROBBINS, J. Becoming sinners: *Christianity + Moral torment in a Papua New Guinea society.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

VELHO, O. A "persistência" do cristianismo e a dos antropólogos. IN: Mesa redonda "As missões religiosas entre índios, Antropologia e o Estado" na V Reunião de Antropologia do Mercosul. Florianópolis/SC, 30.11.2003.

VILAÇA, A. Versions versus bodies: translations in the missionary encounter in Amazonia. *Vibrant*, v. 13, n. 2, p. 1-14, 2016.

WRIGHT, R. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Cooperação internacional e a tessitura de redes na atuação da Cáritas Rio junto a pessoas em situação de refúgio: articulações institucionais do global ao local

JOANNA ROCHA MUNIZ

Introdução

Após a II Guerra Mundial, constituiu-se o campo da assim chamada ajuda para o desenvolvimento que, ao longo do tempo, foi sendo nomeado com diferentes termos, tais como assistência para o desenvolvimento, cooperação para o desenvolvimento e, finalmente, cooperação internacional, sob o qual é frequentemente nomeado hoje (Barroso Hoffmann, 2009). Ao longo de sua trajetória, foi incorporando diferentes atores e práticas, dentre os quais podemos incluir aqueles associados ao campo da ajuda humanitária, hoje responsável pelo atendimento de pessoas em situação de refúgio em diversas partes do mundo.

Podemos considerar o campo da cooperação internacional como um campo de poder formado por muitas redes e instituições, portador de um discurso atravessado por categorias culturais ocidentais e vinculado sobretudo à expansão econômica capitalista. Instituiu-se como algo ideal, definindo padrões que países devem conquistar e o ponto que diferentes populações devem alcançar. A cooperação internacional associa-se à pauta do desenvolvimento, entendido como um mecanismo para difundir saberes e informações, articulando-os a variados setores de interesse. Inseridos nesse contexto estão agências multilaterais, organizações não governamentais, instituições financeiras internacionais, instituições religiosas, entre outros, localizados em diferentes pontos do globo a fim de propagar conhecimentos deste campo.

Dentro dele, redes institucionais transnacionais são formadas com o intuito de difundir conceitos e classificações que vão do global ao local. Há uma disputa entre diferentes entidades que buscam se legitimar e se tornar reconhecidas como porta-vozes de determinadas causas. Quanto maior a autoridade sobre a temática, maior a possibilidade de propagar conhecimentos através da ampliação da rede e dos efeitos difundidos a partir dela. Essa ação produz verdades supostamente universais que impactam diretamente distintas realidades, homogeneizando grupos e elaborando pautas aplicadas de forma global na detecção de "problemas" e descrevendo meios para solucioná-los.

O objetivo deste artigo é analisar a tessitura de redes institucionais dentro da cooperação internacional, partindo do caso da cooperação voltada ao atendimento de pessoas em situação de refúgio, compreendendo em que contexto ela se insere e quais mecanismos utiliza para realizar suas ações globalmente. Para isso, este texto é dividido em três seções e um apontamento final em que resumidamente pretende-se expor como pautas tidas como universais se efetivam e como suas metodologias, conceitos e classificações reverberam em situações locais.

Na primeira seção, procuro expor como a cooperação internacional se tornou um dos canais de difusão de pressupostos ocidentais associados à melhoria de condições sociais de existência. Suas ideias procuram estabelecer características universais a serem alcançadas por todos e os trajetos necessários para alcançá-las. Neste sentido, também são descritos quais mecanismos a cooperação internacional engloba para efetivar seus projetos e a complexa rede que forma em torno de determinadas causas. A teoria de governamentalidade de Michael Foucault (2008) auxilia esta reflexão por observar que o poder não está centralizado, mas sim difundido em diferentes esferas, o que torna seu impacto incalculável.

Em seguida, busco analisar o trânsito de conceitos estabelecidos pela cooperação internacional e o seu poder de classificação. Ao se legitimarem dentro do campo do desenvolvimento, instituições procuram se tornar reconhecidas como porta-vozes de determinadas causas, produzindo informação, dados e estatísticas sobre os contextos nos quais se debruçam. Esse caráter classificatório produz taxonomias que tendem a enquadrar fenômenos sociais e naturais, agrupando realidades distintas em uma mesma categoria. Ao classificar povos e territórios, uma rede

institucional transnacional é produzida a fim de gerir estas categorias, de forma que fenômenos mundiais que anteriormente eram observados como naturais passam a ser administrados por órgãos específicos. Ainda nessa seção, exponho como as ações locais influenciam em concepções da cooperação internacional, se distanciando da frieza dos dados e humanizando as estatísticas através de diferentes situações que mobilizam valores morais.

Na terceira seção deste artigo, destaco como a pauta universal da cooperação internacional, ao ser aplicada no cotidiano local, muitas vezes é subvertida, possibilitando sua (re)criação de forma criativa e original, reformulando o que estava previamente estabelecido, ao mesmo tempo em que reforça as classificações e metodologias das instituições transnacionais. Neste ponto, procuro evidenciar o fator humano na criação de laços institucionais que se dão com agilidade nas ações locais, ampliando a difusão de conceitos, normas e metodologias estabelecidas previamente, assim como a entrada de novos pressupostos que se entrelaçam às concepções e práticas da cooperação internacional. Este caráter de mão-dupla evidencia que a singularidade de cada contexto se entrecruza com as redes institucionais transnacionais permitindo novas formas de atuação. Anna Tsing (2005) traz luz a esse debate por não deixar esquecer a importância que o contato possui para ambas as esferas, tanto global quanto local.

Por fim, destaco que os dados que serviram de base às reflexões desse texto pertencem à pesquisa de campo que realizei ao longo de um ano na Cáritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro (Cáritas Rio), instituição que se insere no campo humanitário da cooperação internacional, atendendo a pessoas em situação de refúgio. Até chegar à cidade carioca, uma rede institucional transnacional é tecida, tornando esta entidade autoridade sobre a causa no país. Ela está atrelada à Cáritas Internacionalis e à Cáritas brasileira, além de estar associada a uma série de agências internacionais, órgãos governamentais e da sociedade civil, que se articulam a fim de "ajudar" a superar a "crise humanitária" associada a pessoas em situação de refúgio. Diferentes conceitos, normas e metodologias perpassam esta instituição que auxilia na classificação, produção de dados e formulação de estatísticas sobre o refúgio. As análises que tracei em minha dissertação de mestrado (Muniz, 2017) são aqui utilizadas com o objetivo de clarificar o presente debate.

Cooperação internacional: pautas universais e universalizantes

A cooperação internacional, no caso do campo humanitário, pode ser entendida como um meio através do qual é possível estabelecer canais institucionais transnacionais para lidar com diferentes "causas". Para compreender seus desdobramentos no mundo, é importante analisar tanto o contexto em que está inserida, quanto o conjunto que ela mesma abarca, observando que a amplitude de suas conexões envolve atores de áreas aparentemente distantes. Essa capacidade de romper fronteiras e encurtar distâncias se torna peculiar nesse caso, pois sua atuação é revestida de conceitos específicos e possui uma moral, em geral, convincente.

O termo "cooperação internacional", como apontado acima, é uma das derivações do conceito "assistência para o desenvolvimento", definido por Maria Barroso Hoffmann (2009) como um campo marcado pela presença de "instrumentos político-administrativos e simbólicos que têm permitido a atuação dos modernos Estados-nação para além de suas fronteiras nacionais" (idem, p. 23). Este aparato foi instituído após a Segunda Guerra Mundial, agrupando bancos multilaterais de desenvolvimento, agências da ONU, fundações filantrópicas, entre outros direcionados à promoção do desenvolvimento no "Terceiro Mundo" — algo que a autora destaca ter sido colocado na época como uma novidade em relação à postura colonialista anterior das potências capitalistas, pois supostamente abandonava relações de exploração e trazia à tona perspectivas de progresso igualitário para todos os países. É importante destacar que o conceito de desenvolvimento se estabeleceu de forma hierárquica como pilar a ser alcançado por todos os países, mas carregando consigo certa neutralidade, de forma que sua contestação se expressaria como oposição às possibilidades que auxiliariam na melhoria da vida humana.[1] Essa hierarquia faz crer que, ao seguir determinadas técnicas propostas por Estados-nação, grandes corporações e agências financeiras, é possível chegar a outro nível econômico, político, social e militar, com aparência "bem-sucedida".

[1] Para uma boa resenha da gênese de desenvolvimento do "desejo de melhoria" no mundo contemporâneo, atrelado ao campo de cooperação internacional, ver Li (2007).

O autor Gustavo Lins Ribeiro (2007) incorpora o conceito de campo de Pierre Bourdieu[2] para ajudar-nos a entender a temática do desenvolvimento. Segundo ele, o campo do desenvolvimento é constituído por atores que representam múltiplas frações de populações locais, empresas privadas, corporações nacionais, internacionais e transnacionais. As instituições são muito representativas neste campo. Dentre elas, compreende-se organizações governamentais, organizações não governamentais, igrejas, sindicatos, agências multilaterais, entidades industriais e corporações financeiras. Cada campo de desenvolvimento possui estruturas e dinâmicas próprias, ligadas às suas capacidades de poder e interesse, articuladas através de processos históricos específicos e da estruturação de redes.

O desenvolvimento como ideologia e utopia opera solapando sociedades e culturas locais em torno de racionalidades e políticas ocidentais, por meio de processos em que a "melhoria" (Li, 2007) passa a ter sentido universal, com um trajeto específico, percorrido de forma única para alcançar um objetivo comum. Esta movimentação evoca conceitos e definições que passam a ser aplicados a todo e qualquer grupo, categorizando e pondo em estágios diferentes aqueles que estão próximos de alcançar os objetivos que define e aqueles que estão longe e precisando de "ajuda" ou "orientação" para melhor se desenvolver. Nesse sentido, o campo da cooperação internacional estabelece mecanismos de articulação entre diferentes esferas, dando novas características às relações transnacionais.

Ribeiro (1997) destaca que nenhuma forma de representação social pode desenvolver-se totalmente sem agentes sociais que encarnem seus objetivos. A emergência de um novo nível de integração supõe a existência de uma elite que impulsiona a consolidação de condições institucionais e ideológicas. Os efeitos da transnacionalização não são exceção, tendo em vista que seus agentes sociais são portadores e promotores de um tipo de

[2] No seu livro, "Esboço de uma teoria prática" (1983) Pierre Bourdieu desenvolve o conceito de "campo" como um espaço estruturado de posições onde dominantes e dominados lutam pela manutenção e pela obtenção de determinados postos. Esta teoria é construída a partir de generalizações que vão sendo pouco a pouco efetuadas, fazendo com que ao empreender o estudo de um campo particular descubra-se características que lhe são específicas, mas que podem, ao mesmo tempo, auxiliar na análise de outros campos. Estes resultam de processos de diferenciação social e o que lhes dá suporte são as relações de força entre os agentes e as instituições que lutam pela hegemonia, ou seja, o monopólio da autoridade, que concede o poder de ditar as regras e de repartir o capital específico de cada campo.

visão de mundo, estratificados em diferentes setores da economia política contemporânea. Executivos de grandes corporações, operadores da bolsa de valores, funcionários de agências multilaterais, diplomatas, jornalistas e ativistas compõem este quadro.

O campo do desenvolvimento se articula em ações de cooperação internacional e se desmembra na formação de redes. O que os efeitos dessa transnacionalização significará para diferentes regiões do mundo ainda é objeto de muito debate, mas é certo que redefinem relações regionais internas e externas. Compreender como a pauta do desenvolvimento, tida como universal, vai se deslocar globalmente e se inserir localmente é uma questão central, pois é neste contexto que se estabelecem alianças de cooperação e conflitos. É a partir deste ponto que cabe compreender quais os mecanismos que são abarcados pela cooperação internacional e como se dão suas ações.

Como destaca Catarina Vianna (2014), descrever o caráter transnacional dos canais institucionais que conectam organizações com atuação social no campo do desenvolvimento é desafiador por agrupar entidades distintas, tendo em vista que os "emaranhados institucionais"[3] que institui podem envolver pequenas organizações não governamentais locais, organizações não governamentais com abrangência regional e nacional, organizações não governamentais internacionais, organizações multilaterais, burocracias de Estados-nação e fundações ligadas a empresas privadas. Como é possível observar, são muitos os pontos que se conectam para efetivar projetos de cooperação internacional, componho um quadro pouco claro quando se busca compreender os atores e causas envolvidos nessas ações.

Durante a confecção da minha dissertação, pude pesquisar os mecanismos de ajuda humanitária que envolviam o atendimento da Cáritas Rio a pessoas em situação de refúgio. Meu objetivo era desmembrar as redes que se teciam transnacionalmente para efetivar suas ações a nível local, buscando compreender quais as pautas embutidas na perspectiva desta ajuda humanitária. Ao percorrer esta rede, ficou nítido como sua tessitura se dá de forma orgânica, rompendo com o imaginário burocrático para sua efetivação, uma vez que ela operava não apenas verticalmente, atendendo

[3] Catarina Morawska Vianna introduz o conceito de emaranhados institucionais de combate à pobreza para explorar a disseminação de saberes e políticas entre atores conectados transnacionalmente.

às diretrizes das agências internacionais às quais estava hierarquicamente atrelada, mas também possuía conexões horizontais compondo seu quadro de atuação. Neste sentido, as pautas universais às quais suas ações estavam vinculadas não possuíam um trajeto singular ao serem implementadas, mas seguiam um percurso plural, acrescidas das influências das diversas conexões estabelecidas horizontalmente pela organização a nível regional e nacional.

Para localizar a rede Cáritas[4] dentro do campo do desenvolvimento é preciso olhar tanto para seu impacto político, social e econômico em suas esferas de atuação, quanto para sua estrutura operacional e forma organizacional, em especial envolvendo pessoas e a mobilização de saberes. Vianna (2014) explicita isso com clareza quando afirma que "quanto maior o alcance dos emaranhados, mais disseminado será o 'desenvolvimento': certos tipos de saberes e determinadas formas de organizar informações, fiscalizar ações, planejar e vislumbrar atividades futuras" (Vianna, 2010, p. 93). Esta reflexão se afina com o espectro do conceito de governamentalidade desenvolvido por Michael Foucault (2008), pois considera diversas formas de governar e incidir sobre as populações, acionando poderes de diferentes instituições e agentes.

A Cáritas se destaca no campo da cooperação internacional em especial por dois aspectos: a amplitude de sua rede, localizada em diferentes pontos do mapa, e, consequentemente, a capilaridade, difusão e impacto que suas metodologias e práticas possuem no contexto da ajuda humanitária e das políticas de desenvolvimento. Embora exista um diálogo de mão-dupla entre o global e o local e a garantia de autonomia das instituições nacionais que atuam em sua rede, estas se mantêm apoiadas nos investimentos e ideologias da Cáritas Internacionalis, garantindo sua difusão e reconhecimento a partir do peso que o nome da instituição possui.

A difusão de metodologias, práticas e conceitos se insere no debate já mencionado sobre governamentalidade estabelecido por Foucault (2008), em que o poder de classificar é um dos mecanismos identificados, algo que também podemos localizar no campo do desenvolvimento. O autor

[4] Por rede Cáritas quero dizer os canais estabelecidos entre a Cáritas Internacionalis, a Cáritas Brasileira e a Cáritas Rio. Cabe destacar que a Cáritas Internacionalis se define como uma confederação localizada em mais de 200 países do globo.

identifica dentro deste conceito a multiplicidade das formas de governar, desde o governo de si mesmo até o governo do Estado. Este é um campo de ações de múltiplas possibilidades, porém de uma mesma natureza, ligadas ao exercício de poder: desde agir sobre uma população, agir sobre as ações de outrem e até agir sobre a própria conduta. Nesta chave de análise, constituem-se como objetos de governo homens nas suas relações com as riquezas, com os recursos e com o território, mas também com costumes, hábitos e maneiras de pensar e agir. Na definição de Foucault, é possível perceber o alcance deste conceito e sua aplicabilidade no campo do desenvolvimento:

> Por "governamentalidade" entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, ainda que complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Segundo, por "governamentalidade" entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e desde muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de "governo" sobre todos os outros: soberania, disciplina, e que, por uma parte, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, de outra parte], ao desenvolvimento de toda uma série de saberes. (Foucault, 2008, p. 143-144).

Compreendendo a questão exposta por Foucault e atrelando esta análise à atuação da rede Cáritas estudada neste artigo, é possível entender as múltiplas formas de governamentalidade e como elas operam. Os mecanismos de planejamento e operação da instituição são inseridos na cooperação internacional à medida que a Cáritas Internacionalis incorpora em sua pauta questões tidas como universais e as replica em sua rede através de metodologias, práticas e conceitos. Além disso, por atuar localmente e se debruçar sobre diferentes causas — refugiados, economia solidária, agricultura familiar, entre outros —, ela passa a ser autoridade em determinadas temáticas, não apenas replicando conceitos, mas ao mesmo tempo (re)produzindo-os por meio de dados, estatísticas e relatos. Esse duplo mecanismo garante a ela o domínio de diferentes realidades e ingerência em diversos campos do desenvolvimento, realizando conexões para possibilitar e validar suas ações e teorias.

Esta movimentação de conceitos é interessante por demonstrar como os mecanismos da cooperação internacional são disseminados de forma ampla, passando a fazer parte do imaginário social do que significa "bem-estar". A rede Cáritas ilustra o funcionamento de redes e instituições que se inserem neste campo. No entanto, como já foi descrito acima, são diversas as redes construídas com diferentes formas de atuação, metodologias e causas dentro dele. Desta forma, se torna incalculável o impacto da cooperação internacional no mundo. Como Barroso Hoffmann (2009) destaca, há um processo de homogeneização semântica ao mesmo tempo, que fez com que atores integrados ao universo da cooperação internacional, com perfis completamente distintos, passassem a operar com gramáticas semelhantes para disputar seus recursos. Referindo-se ao processo de incorporação da ajuda humanitária a este universo, localizou "uma migração de categorias do campo da filantropia para o campo da política, misturando, em escala inédita, dois universos que nunca deixaram de dialogar, mas que o faziam de forma bem mais circunscrita" até então (Barroso Hoffmann, 2009, p. 67).

Cabe aqui pontuar que todo este aparato vem sendo problematizado por diferentes autores, que identificam que as pautas ditas universais levantadas pela cooperação internacional se apoiam em aspirações ocidentais, em que o contato entre diferentes populações historicamente colonizadoras e colonizadas deixa de ser enquadrado sob a ótica da exploração e passa a ser apresentado como um mecanismo de solidariedade. Estudos pós-coloniais atentaram para os aspectos colonialistas presentes no discurso do desenvolvimento e nas formas de subalternização que ele produz, fundamentando a construção de metageografias profundamente políticas, como "Norte" e "Sul", "Primeiro Mundo" e "Terceiro Mundo", que se configuram como noções que projetam e incorporam o lugar privilegiado do Ocidente.

Essa polarização é debatida por Edward Said (1990) em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, no qual o autor procura mostrar como o "Oriente" foi criado por contextos externos a ele, com o intuito de representar a oposição daquilo que o "Ocidente" é, ou seja, definir quem é o "outro" para definir a si mesmo. Segundo o autor, o orientalismo é uma elaboração não só de uma distinção geográfica básica, como também de toda uma série de interesses; é uma vontade ou intenção de entender,

e em alguns casos de controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifestadamente diferente; é, acima de tudo, um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao poder político em si mesmo, mas que antes é produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder. Esta análise é importante para compreender como se dá a criação daquilo que é reconhecido como o "outro", em que um discurso específico permite a construção de alteridade e de um "nós". Seus efeitos resultam na criação de uma base documental e na propagação dessas informações, reforçando um discurso de poder e classificação.

O campo do desenvolvimento nomeia e personifica o lugar do centro e funciona como um relato abrangente de saída da subalternidade. Tornou-se, como aponta Arturo Escobar (1995), o "polo absoluto de referência", representativo e simbólico do caminho de saída do lugar da periferia, onde não se deseja estar e onde não se deseja ficar. Nesse sentido, argumenta-se que, no encontro do desenvolvimento e do internacional, produz-se um discurso sobre hierarquia e autoridade. O autor afirma que analisar o desenvolvimento como um discurso permite produzir um distanciamento e, assim, analisar o contexto teórico e prático ao qual ele foi associado (Escobar, 1995, p. 6). Desta forma, é possível analisar como, a partir da Segunda Guerra Mundial, diversos países passaram a se enxergar como "subdesenvolvidos" e como "desenvolver-se" tornou-se uma questão central.

Finalmente, a visão a partir do desenvolvimento opera como um sistema de classificações sociais, políticas, econômicas e geográficas, produzindo infinitos recortes que se enquadram em determinadas taxonomias. Isto resulta num exercício de poder e dominação entre sociedades que regulam modelos de tratamento, investimento e a definição de necessidades e necessitados. É através das lentes das pautas tidas como universais que são mapeados o que e quem precisa ser "desenvolvido", "assistido" ou "ajudado", que percursos precisam ser realizados para se chegar a determinadas posições, gerando dualismos e lacunas, como doadores e beneficiários, desenvolvidos e subdesenvolvidos, Primeiro Mundo e Terceiro Mundo (Barroso Hoffmann, 2009).

Cooperação internacional e seus efeitos em contextos sociais

Como descrito anteriormente, o campo do desenvolvimento reivindica para si o poder de classificação, capaz de definir fronteiras, segmentar populações, avaliar comportamentos e dividir grupos. Esta capacidade analítica produz taxonomias que descrevem fenômenos naturais e sociais, tornando-as ajustáveis a diferentes populações. O debate que se instaura é amplo por envolver uma família infindável de categorias classificatórias através das quais pessoas se localizam geográfica e politicamente. Este mecanismo é ambíguo por possuir aplicabilidade em diversos contextos, nos quais taxonomias podem agrupar realidades distintas em uma mesma categoria dependendo da chave de análise utilizada.

A genealogia das relações de poder proposta por Foucault (1997) revela o modo como os saberes constituem redes de dominação, ressaltando os efeitos de poder dos discursos e das práticas sociais na formação de conhecimento, na produção de verdades no campo das ciências e na institucionalização de suas práticas. Ao analisar a constituição de saberes e as mudanças no sistema penal do Ocidente, o autor demonstra que determinadas práticas discursivas constituíram técnicas de controle transmitidas por instituições sociais, padrões normativos de comportamento e relações de poder. Assim, práticas discursivas "ganham corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas, que ao mesmo tempo as impõem e as mantêm" (Foucault, 1997, p. 12). Fica evidenciado o desenvolvimento de técnicas e mecanismos de controle social dos indivíduos com o advento da sociedade disciplinar.

Dentro da cooperação internacional, as relações de poder envolvem uma disputa sobre que órgãos e entidades podem gerir determinados fenômenos sociais mundiais. A rede que se tece entre agências bilaterais de desenvolvimento, organizações não governamentais, Estados-nação e bancos multilaterais se debruça sobre eventos e populações específicas e passa a produzir e gerir dados sobre o tema trabalhado. Esta gerência dissemina informações que consolidam a realidade à qual se dedicam e cada vez mais legitima estas mesmas entidades a falar sobre ela. É importante reconhecer os fenômenos que vêm sendo naturalizados como "problemas" e quais são as entidades apresentadas como passíveis de diagnosticá-los

e intervir, estabelecendo uma pauta mundial de ações que busca criar normas, leis, convenções e mecanismos que os solucionem.

Ao analisar o fenômeno do refúgio, é possível compreender como essa lógica se dá e identificar quais agências se responsabilizam global e localmente por ela. Para compreender esta perspectiva e as análises que ela gera, é preciso entender o que compõe sua formação politicamente. O pano de fundo que permeia o debate sobre os deslocamentos forçados que produzem as situações de refúgio diz respeito à soberania e segurança dos Estados-nação, aos direitos humanos e ao direito à mobilidade. Esses elementos são temas historicamente relacionados à abertura (ou fechamento) de fronteiras, em que um país pode compreender que a entrada de estrangeiros afeta de modo negativo ou positivo as interações sociais de seus cidadãos e seus interesses. Entretanto, a migração não só é componente fundamental da existência humana como também é parte integrante do sistema econômico contemporâneo. Ao ser entendida como "crise humanitária", ela se torna parte de pautas políticas de desenvolvimento por provocar uma reconfiguração no perfil de populações, territórios, culturas e rotas.

Em "A invenção da migração", Alfredo Wagner Berno de Almeida e Moacir Palmeira (1977) problematizam esta perspectiva ao pontuar como o êxodo de populações é enxergado como um processo natural, inscrito na ordem de fatos naturais como um fenômeno sempre perfilado com outros, como calamidades, mudanças climáticas, doenças, catástrofes ou crises. Essa "naturalidade" apresenta tais eventos como transformações bruscas que alteram o curso da vida social, se repetindo com certa frequência no desenvolvimento das sociedades e, portanto, são observadas como cíclicas. As migrações não se apresentam dentro de uma continuidade temporal, elas se apresentam em determinado momento e estão associadas a outros fatores que as constituem e provocam. Desta forma, "ser datado, ser localizado diacronicamente, é uma condição que acompanha o êxodo conferindo-lhe um tempo próprio, particular" (Almeida & Palmeira, 1977, p. 40), assinalando momentos de descontinuidade e rupturas em processos históricos contínuos e lineares. Estes eventos aludem a acontecimentos relevantes na história mundial, nacional ou local que acompanham os contornos do próprio deslocamento, não possuindo "fronteiras absolutas entre o tempo e o espaço" (idem, p. 41).

Assim, os marcadores dizem respeito ao início das condições de origem das migrações, e o seu tempo é fundamentalmente representado como o tempo das rupturas em que as irregularidades se manifestam.

Quando parte destes deslocamentos passa a ser observado sob a ótica do refúgio, diferentes entidades se debruçam sobre ele com o intuito de classificar, mensurar, analisar, produzir dados e estatísticas. São formadas redes que se tornam responsáveis pela solução do problema, mesmo que os trajetos destas populações advenham de partes completamente distintas do globo. Este agrupamento de situações permite que pautas e métodos possuam aplicabilidade em qualquer lugar, facilitando o trânsito de informação e o manejo destes grupos.

O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados — Acnur é o órgão das Nações Unidas responsável por atuar na causa de refugiados no mundo, se relacionando com diferentes entidades para estabelecer mecanismos de proteção e atendimento a eles. É o Acnur que torna países signatários de convenções e protocolos sobre essa causa e dialoga com Estados-nação para possibilitar a entrada de pessoas em deslocamento, de forma que se crie uma rede regional e local para atendimento a refugiados com os preceitos da própria instituição. Está entre suas ações anunciar dados sobre refúgio e ser porta-voz desta causa. Enquanto agência internacional responsável por esta população, mapear e mensurar estes movimentos dá sentido às suas ações e sua existência enquanto entidade em si mesma, tendo em vista a dificuldade que é traduzir em números uma realidade social tão complexa. A procura em quantificar o evento do refúgio produz uma realidade social em que se pretende coincidir fenômeno social e enunciação. Os deslocamentos forçados, entretanto, em muito escapam das possibilidades quantificáveis e fogem dos parâmetros das estatísticas, tornando necessário avaliar a fabricação desses e os meios pelos quais são obtidos.

Em sua tese, a antropóloga Ângela Facundo (2014) lembra que as fontes disponíveis de estatísticas sobre refúgio são quase que exclusivamente produzidas pelo sistema da ONU, geralmente por meio do Acnur, de ONGs associadas e de Estados-nação, em que "com a produção e o controle desses relatórios, é possível ampliar o domínio de sua ação. Isso quer dizer que essa agência não age apenas sobre grupos de pessoas, pensados como uma população específica, mas também sobre a informação

sobre elas" (Facundo, 2014, p. 22). Sob a luz da teoria de Foucault (1997), a autora afirma que a elaboração de indicadores populacionais faz parte de um conjunto de saberes e práticas que configuram um regime de verdade, capaz de produzir um corpo passível de intervenção, de forma que um conjunto de sujeitos possa estar habilitado a práticas que buscam regular e decidir sobre vida e morte. Desdobramentos dessa teoria vêm apontando que procedimentos de cálculo e elaboração de estatísticas e índices se constituem enquanto técnicas para a criação de questões que possam ser pensadas como "problemas sociais", o que facilitaria a delimitação de grupos que justificam intervenção. Além disso, a introdução de especialistas em uma temática determina peritos capazes de medir a realidade e produzir indicadores em que a informação produzida aparece como verdadeira.

A formulação de dados e estatísticas produz efeitos sobre a realidade que esvaziam aspectos históricos, sociais, culturais, políticos e econômicos de diferentes populações, homogeneizando-as sob uma mesma taxonomia. Esta classificação se dá por meio de saberes que se presumem capazes de descrever a realidade social de forma universal e coesa, excluindo elementos vinculados a processos históricos e memórias coletivas e/ou individuais. A circulação de informações, imagens e relatos faz parte desta produção de efeitos de realidade, mobilizando pessoas e fazendo com que elas reconheçam que agências se responsabilizam por este grupo específico.

Há uma mobilização de duplo-sentido, tanto do global para o local, quanto do local para o global. Todo este trânsito procura demonstrar a realidade local dos refugiados e transpô-la para o global. São diversas as formas de mobilização a nível local que se estendem a camadas cada vez mais altas, reverberando em espaços transnacionais. Captar a foto de uma pessoa que acabou de chegar, um relato de um grande sofrimento, o desmembramento ou (re)encontro familiar, entre outros, tudo isto precisa ser registrado para que possa ser transmitido como "verdade", como "realidade" em espaços de mídias sociais e televisivas. Esse material dá vida aos dados produzidos pelas instituições, em especial aquelas que possuem articulação global, afastando-os da frieza dos cálculos e trazendo-os para a materialidade do corpo, do calor humano, o que oferece sentido existencial para as ações institucionais. Tudo isto se dá para que pessoas que nunca estiveram próximas a refugiados compreendam, mesmo

que de forma parcial, a realidade em que essas pessoas estão inseridas e se sintam mobilizadas pela causa, validando as ações das instituições que se debruçam sobre ela.

Retomarei aqui as análises de Foucault (1979) em que o autor propõe uma concepção alternativa àquela do poder como lei ou como soberania, estabelecendo um deslocamento em relação às teorias que atribuem ao Estado a centralidade do poder, e propondo que o poder deva ser visto como algo que funciona em rede de micropoderes — não necessariamente repressiva, mas passível de formação de individualidades — articulada ao Estado e que atravessa toda a estrutura social. É preciso, nesta perspectiva, analisar o poder partindo não do seu centro (Estado), mas como ele se exerce em níveis mais baixos da sociedade, a partir dos micropoderes que atravessam a estrutura social e como eles se relacionam com a estrutura mais geral de poder. De acordo com o autor:

> Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e o delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos. (Foucault, 1979, p. 182)

O entendimento desta difusão de poderes permite compreender que o poder não pode ser objetificado e nem está retido nas mãos de uma única instituição ou pessoa. Ele é desmembrado entre diferentes atores que se correlacionam e interagem, dando sentido à realidade à qual eles se dedicam. A rede que é estabelecida procura conectar saberes que validem sua existência em diferentes escalas de comunicação que produzem inúmeras informações e dados, dando amplitude e disseminando uma realidade social. Este fluxo se dá do global para o local, a partir de pautas universais, conceitos, metodologias; mas também se estabelece no sentido contrário, do local para o global, e é este sentido que humaniza os dados replicados a partir de imagens e histórias pessoais.

Por fim, é preciso inserir nesta análise os efeitos morais que são embutidos nas ações institucionais com a finalidade de mobilizar corpos e corações. Didier Fassin (2010) lembra que em muitos momentos a justificativa para

as ações da cooperação internacional se estabelece em cima de argumentos morais, e que tais engajamentos ocupam grande espaço no quadro político por mobilizar a mente e a emoção das pessoas. Em seu artigo *La souffrance du monde*, o autor aponta que a dor e os sentimentos são ingredientes essenciais da política, utilizados como justificativa moral de ação pública pela "infelicidade" da população. Muitas fontes morais da política, como a preocupação com a justiça e o senso de honra, estão pautadas nos artifícios da compaixão e piedade, em que o que ele chama de "regime afetivo contemporâneo" (Fassin, 2002, p. 680) tem como pressuposto a abolição das distâncias. Considerando do ponto de vista da antropologia política, o "sofrimento do mundo" não se faz apenas em estágios de conflitos internacionais, mas também está presente em terrenos mais próximos e familiares, se colocando sob a expressão de "questão social". A análise desenvolvida até aqui buscou explicitar as relações de poder que envolvem o exercício da classificação por instituições transnacionais, no qual uma rede se tece para gerir fenômenos sociais e populações. A disseminação dos conceitos e normas possui a capacidade de criar realidades e difundi-las, expandindo-as por diferentes canais, através do que Foucault chama de governamentalidade. Há uma disputa entre as instituições a respeito de quem será o porta-voz de determinada causa e quais estarão atreladas a elas para replicar suas metodologias, exercitando micropoderes. Os efeitos destas ações são uma homogeneização de indivíduos, no qual mesmo que estes possuam rotas distintas e estejam em diferentes pontos do mapa, passam a ser visto e tratados de uma única forma.

Do global ao local

Ao descrever as ações da cooperação internacional, fica subentendido um fluxo contínuo de informações que se desdobra do contexto transnacional até chegar a situações locais, como algo totalmente verticalizado. Esta aparente ordem necessitaria de um mundo coeso, com instituições extremamente mecânicas, no qual teoria e prática ocorreriam utopicamente juntas. No entanto, a realidade envolve conexões orgânicas, produzidas tanto através de ligações verticais quanto horizontais, em que o fluxo de informação não advém apenas de um ponto, mas de uma série de canais que são tecidos e interferem no discurso e prática das instituições.

É importante ter em mente que os canais institucionais que se estabelecem são feitos por pessoas e interesses comuns, recortes no cotidiano que conectam membros e assim produzem relações entre as instituições. O fator humano é de extrema relevância, pois, embora as instituições possuam pilares determinados, são as pessoas que possibilitarão seu desenvolvimento na prática. Este engajamento remete a um perfil moral das instituições, mas também a uma condição individual dos agentes e seu interesse em se articular em prol da causa a que se dedicam. Além disso, a expertise de cada agente produz vínculos e canais que facilitam a execução de suas funções e influenciam na relação institucional como um todo.

Há um abismo entre a teoria e a prática, em que por mais que agências multilaterais se esforcem em criar metodologias, conceitos e normas, as análises dos dados produzidos por elas não dão conta do real e é preciso que as instituições locais reinventem suas práticas. Definitivamente, a realidade é inimaginável e seria impossível seguir ao pé da letra os pressupostos estabelecidos em acordos distantes do cotidiano. É neste ponto que as instituições locais multiplicam suas conexões, se atrelando a outras entidades regionais que possam auxiliá-las a lidar com fatos específicos. Quanto maior o envolvimento de pessoas e outras instituições, maior o fluxo de informação e comunicação, difundindo o conhecimento inicial, mas também reinventando-o a partir de outras metodologias e práticas que se unem para dar conta dos fatos efetivamente presentes.

O recorte que ilustra este artigo é a rede Cáritas, que se dedica ao atendimento a pessoas em situação de refúgio no Rio de Janeiro. Ao longo de minha pesquisa, pude acompanhar como a Cáritas Rio recebe os refugiados e busquei traçar as conexões realizadas transnacionalmente para possibilitar suas ações. Embora os conceitos, metodologias e normas estabelecidos previamente por órgãos da cooperação internacional ligados ao tema do refúgio fossem respeitados, eles eram reinventados a partir de conexões locais. Podemos citar como um exemplo disso o fato de que para as aulas de português para refugiados era indicado um livro que não era usado na prática por não abarcar as necessidades das pessoas em situação de refúgio atendidas. Neste sentido, professores voluntários atuando na Cáritas Rio articularam-se a professores e pesquisadores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro — Uerj produzindo materiais didáticos mais compatíveis. Desta forma, se mantinham atrelados ao que estava definido

pelas diretrizes da Cáritas, mas buscavam aproximá-las do contexto local dos refugiados com que efetivamente lidavam. Essa prática permitia uma reinvenção criativa do que estava posto verticalmente, possibilitando que o atendimento a refugiados se desse de acordo com as necessidades reais daqueles e não com o que estava pré-estabelecido.

Outro fato que cabe destacar é que a Universidade cedia espaço para que as aulas fossem realizadas em suas salas. Muitos professores interessados no tema do refúgio se aproximavam deste espaço com o intuito de realizar estudos e produzir mais e novos dados sobre o tema do refúgio. Os recortes feitos academicamente não se esgotavam no público atendido, mas também se direcionavam às próprias instituições que se dedicavam à causa. Ou seja, o fluxo de informação produzido por cada sujeito envolvido se multiplicava enormemente, ao mesmo tempo em que as interpretações sobre todo o contexto passavam a ser lidas através de novas perspectivas. Neste sentido, aqueles que produzem dados e conceitos também passam a ser objeto de análise.

Os canais institucionais se multiplicam rapidamente. A Cáritas Rio, por acionar diferentes agentes locais em suas atividades e participar de muitos eventos, difunde conceitos, metodologias e dados de forma extremamente veloz. Um dos elementos que faz com que a instituição envolva tantas pessoas é a mobilização de sentimentos morais. De acordo com Fassin (2010), esse é um fator importante das políticas contemporâneas, uma vez que, como apontado acima, eles alimentam os discursos políticos e legitimam as práticas coletivas de compaixão. A razão humanitária — lógica com que a Cáritas opera — direciona-se aos estratos mais desfavorecidos da sociedade e procura tocar em sentimentos morais dos indivíduos e instituições. "Por sentimentos morais entendemos as emoções que nos conectam ao mal-estar dos outros e que nos fazem querer corrigi-los" (Fassin, 2010, p. 7), em que campos de ação e propostas políticas mobilizam termos como empatia, solidariedade e compaixão.

Os efeitos desta rede se multiplicam de diferentes maneiras, desde a criação da imagem do que são pessoas refugiadas até a mobilização de grandes investimentos financeiros, transacionando valores, conhecimentos, dados e conceitos. A movimentação internacional, conjuntamente com a exposição midiática, evidencia uma urgência a respeito dos deslocamentos forçados em que muitos buscam fazer algo por esta população.

Este contexto atinge esferas cotidianas ao mobilizar pessoas e instituições menores que encaram a possibilidade de exercer um papel ativo sobre esta população, que é observada como destinatária do que é compreendido por "ajuda".

Cabe considerar que o campo da cooperação internacional não é composto por unidades fechadas e coerentes, mas por uma rede complexa de pessoas dotadas de preferências, capacidades e valores morais que dão vida e sinergia ao campo, afirma Ribeiro (2007). É neste sentido que as relações pessoais desenvolvidas nesse contexto institucional têm relevância, pois é através delas que as políticas construídas pelos agentes nucleares ganham vida local. De certa forma, apenas é possível falar sobre o campo da cooperação internacional por existirem atores locais que o interpretam, vivenciam e recriam as regras e os valores desta esfera em sua realidade.

O binarismo global/local fica evidente em estudos sobre a cooperação internacional, tendo em vista que esta se configura em cima de valores e práticas colocados como universais, mas que se aplicam na microesfera. Embora esta articulação ocorra de forma extremamente imbricada, é na sua separação que é possível identificar as dinâmicas de poder de cada campo. Em certo sentido, espera-se que a utilização de determinados códigos linguísticos e canais institucionais ofereçam acesso a aspectos globais, mas configurando uma assimetria de poder entre instituições globais e entidades e pessoas locais. Analisando essa questão, George Marcus (1998) afirma que não há algo único e isolado que se possa chamar de global em contraste com o local, uma vez que este global aparece como uma dimensão vivenciada em situações locais.

A relação entre a agenda global e as ações locais pode ser compreendida também através da obra *Friction: An ethnography of the global connection* da antropóloga Anna Tsing (2005), em que ela argumenta que em contextos sociais nos quais diferentes lógicas se encontram e se relacionam entre si, novos arranjos culturais de ação e de exercício do poder são gerados. A fricção entre as diferenças que caracterizam estes regimes discursivos e modos de ação que se encontram, seria aquilo que mantém em movimento tanto a formação quanto o desmantelamento de formas hegemônicas de poder e de ação. Nas palavras da autora, "falar em fricção é um modo de enfatizar e de não nos deixar esquecer da importância da interação na definição de movimento, formas culturais e agência" (Tsing,

2005, p. 4). A fricção entre a singularidade de cada contexto, as redes que localmente se entrecruzam e as relações institucionais permite novas formas de atuação, em que a percepção local se articula com as concepções globais.

O envolvimento local de instituições e pessoas implica na revisão de conceitos pré-estabelecidos, tendo em vista que o contato direto permite agregar experiências individuais e outras perspectivas institucionais, com abordagens próprias, acerca do tema enfrentado. Ao mesmo tempo em que são acrescidas novas características às formas de atuação e mecanismos de análise, aqueles que se envolvem também replicam dados e conceitos da cooperação internacional estabelecidos em nível global, disseminando em sua rede pessoal ou institucional os esquadres transnacionais. É um (re)produzir constante, um fluxo de informação veloz que possui a capacidade de interpretar e criar a realidade, trânsitos que os estudos de governamentalidade de Foucault explicam tão bem.

Para efetivar os mecanismos da cooperação internacional do global ao local, é preciso engajamento de todos os atores que compõem a rede, mesmo agindo em diferentes esferas. Tsing (2005) fala sobre "universais engajados", em que os "universais" viajam, como saber que movimenta — é móvel e mobiliza — cruzando localidades e culturas. Em suas palavras:

> universais engajados viajam através das diferenças, são carregados e transformados por essas viagens. Por meio da fricção, universais tornam-se efetivos na prática. No entanto, eles nunca podem cumprir suas promessas de universalidade... eles são limitados pela necessidade prática de mobilizar adesões. (Tsing, 2005, p. 7-8)

Estes "universais" estão implicados tanto nos esquemas imperiais de controle quanto nas mobilizações por justiça que buscam fazer frente a eles. Desta forma, para que um "universal engajado" possa mobilizar ações, ele deve oferecer um modelo de mudança no qual ativistas individuais, assim como grupos sociais, possam se imaginar engajados.

Por fim, cabe dizer que as transformações dos pressupostos imaginados por órgãos globais também são modificados pelos sujeitos que são colocados como fim de suas ações. Ou seja, os sujeitos aos quais a cooperação internacional se dedica também modificam a forma como esta rede funciona, aceitando o tratamento que lhe é concedido ou recusando-o.

Mais de uma vez pude presenciar em minha pesquisa etnográfica refugiados negando as formas de ajuda oferecidas por diferentes instituições e pessoas, quando as ações não pareciam se adequar às suas reais necessidades. Por vezes, ao dizer que não precisavam de determinado auxílio, verbalizavam o que lhes interessaria em lugar do auxílio proposto e seus motivos pessoais para o que pediam. Cabia às instituições e pessoas decidir se os ajudavam da forma solicitada ou não.

No texto "Pode o subalterno falar?", Gayatri Spivak define este sujeito como aquele pertencente "às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante" (Spivak, 2010, p. 12) que lhes nega autonomia. A imagem que se estabelece sobre pessoas em situação de refúgio evoca o pressuposto da urgência, em que elas precisam de tudo: proteção, moradia, alimento, roupas e emprego. Sim, em muitos casos essa imagem se aproxima das demandas reais deste grupo por estarem em uma situação descontextualizada de sua rede local, em um país estrangeiro. Entretanto, aquilo que se apresenta como necessidade primária perde peso quando prioridades individuais são trazidas à tona, ou seja, quando o refugiado deixa de ser observado sob a ótica de um grupo homogêneo e passa ser observado como sujeito, detentor de história, individualidade e necessidades particulares. Hommi Bahbha (1998) também auxilia nesta reflexão, entendendo que quando o refugiado é homogeneizado enquanto grupo o "sujeito não pode ser apreendido sem a ausência ou invisibilidade que o constitui — pois ainda agora vocês olham, mas nunca me veem — modo que o sujeito fala, e é visto, de onde ele não está" (Bhabha, 1998, p. 6). Neste sentido, são estabelecidas necessidades externamente, pois o que se vê é a imagem do refugiado e não a pessoa em si, nas suas especificidades. Quando o olhar se aproxima do sujeito, percebe-se que as necessidades que circulam no imaginário referente aos refugiados não dão vazão à existência em si da pessoa e às questões que lhe são mais sensíveis, mas colocam apenas generalizações feitas administrativamente.

Essa movimentação, embora sutil, também se reflete nas ações da cooperação internacional e do próprio campo do desenvolvimento. Nem sempre a pauta pré-estabelecida convém e se apresenta de forma eficiente. Embora estejam sufocados, os sujeitos aos quais a cooperação internacional

se dedica têm voz, história e desejo, especificidades que vão além do imaginário global da necessidade. Os aspectos negativos destas ações, levadas em nível local e decorrentes do nível global, tornam imperativo reanalisar o que vem sendo pensado sobre populações específicas.

Neste ponto, procurei destacar como os trânsitos da cooperação internacional ocorrem em duplo sentido: o ponto de partida se dá tanto de esferas globais quanto de situações locais, se intercambiando, produzindo e reproduzindo no contato de diferentes grupos e no seu entremeio. Assim, é possível perceber que embora possua um trajeto de atuação específico — do global ao local — ambas as esferas têm poder de ação e modificam uma a outra, pois o que é pré-determinado ao se encontrar com o real produz novas configurações.

Apontamentos

Neste artigo busquei analisar as redes institucionais que se tecem transnacionalmente para a execução da agenda da cooperação internacional no caso do refúgio. Todas as classificações produzidas neste campo estão atreladas às medidas regulatórias de Estados-nação que envolvem soberania nacional, demarcação territorial e delimitação de fronteiras. Este entrecruzamento amplia os mecanismos de gestão e influência transnacional, nos quais a expansão de ideologias, conceitos e normas possibilitam outros canais de atuação para além daqueles velhos mecanismos coloniais. A cooperação internacional possui moralidades que buscam a mobilização de corpos e corações. Além disso, ela se justifica em nome do nivelamento do bem-estar no campo social entre países, aproximando alguns de padrões desejáveis e distanciando outros de índices insatisfatórios.

Essa polarização é o que permite estipular os trajetos a serem percorridos e as ações a serem efetivadas para transpor categorias sociais, econômicas e políticas, de "em desenvolvimento" para "desenvolvidas", por exemplo. As classificações definidas pelo campo do desenvolvimento privilegiam alguns fatores em detrimento de outros, padronizando países e populações totalmente diferentes em um processo em que, ao planificar Estados-nação, acaba-se por ocultar as singularidades de cada cultura, levando à homogeneização de diferentes povos. O sociólogo Zygmunt Bauman analisa estes efeitos a partir das influências da globalização, afirmando que

> a integração e a divisão, a globalização e a territorialização, são processos mutuamente complementares. Mais precisamente, são duas faces do mesmo processo: a redistribuição mundial de soberania, poder e liberdade de agir desencadeada (mas de forma alguma determinada) pelo salto radical na tecnologia da velocidade. A coincidência e entrelaçamento da síntese e da dispersão, da integração e da decomposição são tudo, menos acidentais; e menos ainda passíveis de retificação. (Bauman, 1999, p. 101)

Bauman ainda destaca haver uma assimetria da mobilidade de dimensão global — de investidores e órgãos multilaterais — quando comparada aos limites estritamente locais das populações, no qual o fluxo de informação se sobrepõe à possibilidade de deslocamento humano. Somado a isto, o fluxo de informação se encarrega de conectar pessoas e, ironicamente, aproximá-las sem o risco de romper fronteiras pré-estabelecidas. Judith Butler (2011) soma-se ao debate expondo como a mídia dissemina conceitos globais até chegar a espaços privados ao relatar acontecimentos, resguardando o poder de humanizar ou desumanizar diferentes contextos.

Os efeitos da globalização são latentes para a cooperação internacional. Através da perspectiva do refúgio, é possível compreender como o fluxo de informação é veloz e disseminado para diferentes partes do mundo por meio de mídias sociais e através das instituições que se envolvem com este fenômeno. Este trânsito se dá com mais facilidade que o próprio deslocamento humano, pois há diversos impeditivos para o cruzamento de fronteiras por colocar em risco a soberania de nações. Essa assimetria é óbvia, porém assustadoramente inquietante. Como ressalta Butler (2011), a mídia, por meio de dados, classificações e imagens, se insere nos esquemas normativos de inteligibilidade que estabelecem aquilo que será e não será humano. Ao noticiar informações sobre refugiados, a mídia privilegia alguns grupos específicos, como sírios e venezuelanos, por exemplo, no caso brasileiro. Estes casos sensibilizam o país para a chegada destas pessoas, tornando-as reconhecíveis, retirando e colocando estigmas. No entanto, grande parte dos refugiados que chegam ao Brasil são do continente africano e por não estarem na pauta do noticiário são desconhecidos para grande parte da população. Como não fazem parte do imaginário social estabelecido por agendas midiáticas e não possuem destaque nas ações transnacionais, são invisibilizados por meio de esquemas normativos

que "funcionam precisamente sem fornecer nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma que ali nunca houve morte tampouco houve vida" (Butler, 2011, p. 29).

Em decorrência dos processos de classificação, o estabelecimento de categorias produz enquadramentos e recortes que evocam pressupostos de tratamento, condição e necessidade. Sob esta reflexão, Moacir Palmeira e Alfredo Wagner (1987) alertam para o risco que se corre ao reunir como um conjunto de fenômenos de mesma natureza situações que são pensadas, vividas e narradas de forma diferente pelas pessoas que são o suporte dos conceitos construídos (no caso deles os migrantes e neste artigo os refugiados e solicitantes de refúgio). Ao definir estes conceitos, redes institucionais são formadas para se dedicar aos "problemas" sociais, políticos, culturais e econômicos decorrentes desse enquadramento. A categorização destes "problemas" justificam a existência de redes institucionais e as instituições pertencentes a este circuito precisam, rotineiramente, atestar a necessidade de sua existência por meio de dados, notícias e ações práticas.

Categorizar como "refugiado" pessoas que estão sob determinados aspectos em deslocamentos forçados possibilita a produção de técnicas de gestão da heterogeneidade dos êxodos. Apreender os processos de construção da categoria "refugiado" ajuda a entender o funcionamento de agências multilaterais, do Estado e de seus mecanismos de governamentalidade. É na gestão destes processos que canais se tecem e entrecruzam formando redes que conectam diferentes esferas do globo produzindo dados, estatísticas, conceitos e categorias que qualificam determinadas entidades para o atendimento deste público específico, criando um duplo sentido: tanto aos que cabem na categoria de "refugiado" e carecem de ajuda quanto às instituições que possuem a capacidade de atendê-los de forma eficaz.

Finalmente, a rede construída transcorre do global ao local, com um grande fluxo de investimentos, informações, conceitos, metodologias e práticas. Todo este arcabouço é elaborado por grandes instituições transnacionais que se articulam em rede para promover sua aplicação por instituições locais. Neste artigo, busquei expor como estes conceitos são colocados, mas também subvertidos localmente, através do entrelaçamento com outras instituições locais e com a própria população atendida. Na distância do que é planejado e a realidade, há uma série de fatores que

não são contemplados no imaginário administrativo, mas que devem ser levados em consideração na prática. Este lapso permite que as instituições locais tenham maior autonomia e criatividade em sua gestão, modificando o que estava previsto e, ao mesmo tempo, possibilitando a disseminação dos conceitos, metodologias e práticas originalmente estipulados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. W. B. de. A invenção da migração. In: PALMEIRA, M. . S. *Projeto emprego e mudança socioeconômica no Nordeste*. v. 5. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Departamento de Antropologia, 1977.

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1999.

BHABHA, H. K. O local da cultura. In:____. *Interrogando a identidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p.70-104.

BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983, p.39-81.

BUTLER, J. Vida precária. *Revista de Sociologia da UFSCar*, n.1, p. 13-33, 2011.

ESCOBAR, A. 1995. *Encountering Development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

FACUNDO NAVIA, A. *Êxodos e refúgios: colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil*. Tese (Doutorado) — PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FASSIN, D. La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compassion. *L´évolution psychiatrique*, v. 67, n.4, p. 676-689, 2002.

FASSIN, D. *La raison humanitaire: une historie morale du temps présent*. Paris: Seuil/Gallimard, 2010.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. Soberania e Disciplina. In: ____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 182-190.

LI, T. *The will to improve*. London: Dake University Press, 2007.

MUNIZ, J. R. *De onde vem a "ajuda"? Um estudo sobre a construção da rede Cáritas Rio e suas ações para o atendimento a pessoas em situação de refúgio*. Dissertação (Mestrado) — PPGSA/IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RIBEIRO, G. L. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. In: SILVA, K.; SIMIÃO, D. *Timor leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 275-299.

____. Condição Transnacionalidade. *Série Antropologia*, Brasília, v. 223, p.1-34, 1997.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TSING, A. L. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

VIANNA, A. C. M. *Os Enleios da Tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Carlos: EduFSCar, 2014.

ANDRESSA MARIA GOMES DE OLIVEIRA DUARTE
É bacharel e licenciada em História pelo Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IH/UFRJ) e mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (PPGS/UFF).

Andrey Ferreira Cordeiro
É professor do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Mestre e doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ) e graduado em Ciências Sociais (UFF).

CARLA SUSANA ALEM ABRANTES
É professora do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) em Redenção, CE, Brasil, vinculada aos cursos de graduação (Antropologia e Humanidades) e pós-graduação (mestrado em antropologia PPGA/UFC/Unilab). Mestre e doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ). Colíder do grupo de pesquisa Cooperação Internacional e Tradições de Conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais(dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4873926635062168) e pesquisadora do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced/UFRJ).

DANIELA CARUZA GONÇALVES FERREIRA
É professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI). Doutora em Ciências Sociais (PPCIS/Uerj), mestre em Antropologia (UFPI) e bacharel em Turismo (Uespi).

DINGANA PAULO FAIA AMONA
É graduado em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (PPGA/UFC/ Unilab). É vinculado ao grupo de pesquisa Cooperação Internacional e Tradições de Conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4873926635062168).

FERNANDA CAROLINE CASSADOR COSTA
É doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFRJ), mestre em Sociologia com concentração em Antropologia (PPGSA/UFRJ) e bacharel em Ciências Sociais (Ifcs/UFRJ) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do grupo de pesquisa Cooperação internacional e tradições de conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4873926635062168).

HELENA SILVA CORRÊA CANDIDO
É graduanda do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IH/UFRJ) e membro do grupo de pesquisa Cooperação internacional e tradições de conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4873926635062168).

JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA
É pesquisadora visitante pelo programa Doutorado Sanduíche (Capes) na Universidade de Massachussets/Boston, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (PGCS/UFCG), mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB) e bacharel em Ciências Sociais pela UFCG.

JOANNA ROCHA MUNIZ
É doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Lisboa, mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/Ifcs/UFRJ) e bacharel em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da mesma universidade (Ifcs/UFRJ).

JOSÉ GABRIEL SILVEIRA CORRÊA
É professor da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), mestre e doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Uerj), e membro do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced/UFRJ).

LUCAS SANTOS DE OLIVEIRA
É graduando do bacharelado em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense (ICHF/UFF), com período sanduíche na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Maputo, e pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI-UFF).

MARIA MACEDO BARROSO
É professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/Ifcs/UFRJ). Graduada em História (UFF), mestre, doutora e pós-doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Integra o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced/UFRJ) e é colíder do grupo de pesquisa Cooperação internacional e tradições de conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4873926635062168).

MATEUS ALMEIDA DA SILVA
É graduando em licenciatura em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense (ICHF/UFF) com período sanduíche na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Maputo. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI/UFF) e ao Núcleo de Estudos Guerreiros Ramos (Negra/UFF).

MÁXIMO AUGUSTO CAMPOS MASSON

É bacharel e licenciado em Ciências Sociais (UFRJ), mestre em Ciências Sociais (UFRJ) e doutor em Educação (UFRJ) com estágio de pós-doutorado (USP). Professor associado de Sociologia da Educação da UFRJ. Professor do Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares da UFRRJ. Integrante do Núcleo de Pesquisa em Gestão e Políticas Educacionais (Nugeppe) da Universidade Federal Fluminense, do Laboratório do Imaginário Social e Educação (UFRJ) e do Grupo de Estudos e Pesquisas: trabalho, Formação e Identidade Docente.

NATALIA CASTELNUOVO BIRABEN

É professora de Ciências Antropológicas da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA) e pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científica e Técnicas (Conicet) da Argentina. É mestre em Antropologia Social (Ides/Idaes/Unsam), doutora em Antropologia Social (UBA) e pós-doutora pelo Programa em Ciências Humanas e Sociais da Faculdade de Filosofia e Letras (UBA).

RENATA CURCIO VALENTE

É bacharel em Ciências Econômicas (UFRJ), mestre em Relações Internacionais (PUC/RJ) e doutora e pós-doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ). É servidora da Fundação Nacional do Índio (Funai), atuando no quadros do Museu do Índio no Rio de Janeiro, onde foi chefe do setor de Estudos e Pesquisas. Foi bolsista no Musée du quai Branly-Jacques Chirac, em Paris, e do Steven Engelsman Grant, do Research Center for Material Culture, pesquisando no Rijksmuseum Volkenkunde, de Leiden, Holanda.

SIDNEI CLEMENTE PERES

É professor titular da Universidade Federal Fluminense. Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFF) e do Departamento de Sociologia (GSO/UFF). Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP), mestre em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ) e bacharel em Ciências Sociais (Ifcs/UFRJ). Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI/UFF).

ULIANA ESTEVES

É doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), bacharel em Antropologia e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (Ufba). Integra o Núcleo de Pesquisa em Cultura e Economia (NuCEC/UFRJ).

VANESSA PARREIRA PERIN

É doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Membro do grupo de pesquisa Cooperação internacional e tradições de conhecimento: política, território e cultura em cenários coloniais e pós-coloniais (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4873926635062168).

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

É doutor em Antropologia Social pela Universidade de Barcelona, catedrático da Universidade de Lleida e professor emérito honorário da Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (Flacso), sede Equador. É especialista em teorias do desenvolvimento, economias camponesas e movimentos étnicos na América Latina, tendo realizado pesquisas históricas e etnográficas na Espanha, México e Equador.