

Considerações críticas sobre o conceito etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural*

Caroline Ayala**
Tércio Fehlauer***

Resumo: O mito moderno do desenvolvimento marca a teoria e prática do pesquisador ocidental. Novas derivações, como o conceito *etnodesenvolvimento*, dentre outros que surgem da crítica histórica e social do desenvolvimento, no entanto, não se dissociam de certos pressupostos inerentes à cosmologia ocidental, especialmente o privilégio da estrutura (teórica) sobre a agência (prática). Desta forma, o conceito *etnodesenvolvimento*, embora postule um ideal descentrado e democrático, não consegue superar a mentalidade que lhe dá origem, reproduzindo hábitos (que denominamos de “agendas ocultas”) da centralização estatal.

Palavras-chave: Etnodesenvolvimento, agência indígena, participação intercultural.

Abstract: The modern myth of development marks the theory and practices of the western researcher. New derivations, such as the *ethnodevelopment* concept, among others that appear in historical and the social criticism of development, however, they do not dissociate from certain estimated presuppositions inherent to western cosmology, especially the privilege of the structure (theoretical) above the agency (practice). In this way, the *ethnodevelopment* concept, although it claims a decentralized and democratic ideal, it does not surpass the mentality that gives it its origin, reproducing the habits (that we call “occult agendas”) of state centralization.

Key words: Ethnodevelopment, indigenous agency, intercultural participation.

* Este artigo perfaz o texto-base para apresentação de mesmo título realizada na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), no dia 7/5/2005, como parte do trabalho final do curso “Populações indígenas: desenvolvimento local, etnodesenvolvimento e educação diferenciada” oferecido pela referida instituição de ensino.

** Arquiteta e Urbanista, mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (carolineayala@pop.com.br).

*** Agrônomo, mestre em Agroecossistemas pela UFSC e pesquisador do IDATERRA-MS.

Introdução

Muito já foi dito e escrito sobre as conseqüências de séculos de opressão pelos quais passaram e passam os povos indígenas. Esta constatação e a dor que proporciona a muitos de nós, estudantes e pesquisadores ocidentais em ciências humanas, tem nos conduzido a aderir à defesa da causa indígena ou de projetos orientados a melhoria da condição de vida destes povos.

Contudo, para além das tentativas de remissão de nossos “pecados” civilizatórios, a relação estabelecida com estas pessoas, via de regra, não supera os limites, nos termos de Bourdieu (1989), de uma relação de *condescendência*, portadoras de estratégias através das quais agentes que ocupam uma posição “superior” negam simbolicamente uma distância social. Este espírito anacronicamente elitista de condescendência, tomado como pressuposto para a análise, serviria como justificativa e razão de um engajamento político irrefletido, ou mesmo, estabelecido no senso comum das concepções de um sistema político particular¹. A estes agentes subjazeria, assim, a lógica de que o credo na “ética indigenista” seja suficiente para que as diferenças entre as partes deixem de (pré)existir.

Neste sentido, este artigo remete a uma reflexão sobre as vicissitudes acerca da abordagem política intercultural (determinadas posturas e suas implicações) especialmente as relacionadas ao campo político-ideológico do *desenvolvimento* e seu corolário *etnodesenvolvimento*. O exercício de uma dúvida metódica e mesmo o aprofundamento de um sentido de relativização de conceitos e categorias subjacentes a ação política e científica das agências de desenvolvimento (as quais mesmo que direcionadas para a ação indigenista são, via de regra, fundadas no pensamento ocidental), pode conduzir a uma melhor compreensão dos limites e riscos destes discursos. De certa forma, estes limites e riscos já se expressam no crescente esvaziamento do conceito *etnodesenvolvimento*, sendo transformado, no limite, em mais uma das generalidades do mercado das negociações políticas da agência estatal.

Em termos práticos, neste artigo objetivamos questionar a (in)pertinência do termo *etnodesenvolvimento* para o processo de (in)compreensão das diferenças culturais e suas expressões. Contudo, entendemos que este questionamento necessita estar orientado pela tentativa de contextualização histórica do conceito (seus fundamentos), como também pela abertura a esforços propositivos de superação de seu corolário ético de *condescendência*.

Da trajetória do desenvolvimento ao etnodesenvolvimento

O conceito de Desenvolvimento traduz para a esfera do sistema político e econômico a essência, de fundo religioso, que conforma o pensamento e define a ação própria da historicidade ocidental². Desta forma, o ideal do desenvolvimento projeta a definição de um processo racional de controle e prescrição de direções futuras.

Na sua origem, Desenvolvimento correlaciona-se ao construto ideológico ligado à necessidade de *centralização* do poder social previamente localizado, conduzindo a transformação do controle social para uma base consciente e sistematicamente administrada, cuja atividade e propósitos seriam conduzidos por peritos “experts” treinados adequadamente (Bauman, 1992). Este controle, estreitamente ligado à origem da modernidade ocidental, conformou o Estado Moderno, organização social cujo pressuposto supra-comunal logicamente suscitava um ideal de universalidade como medida para o aprimoramento da estrutura social.

O processo centralizador (o qual o Estado representa sua instituição particular) traz como corolário a idéia, postulada como evidência do espírito e um procedimento normal da compreensão, de que o fenômeno de “massa” explica-se pela ação de uma elite por intermédio de suas lideranças (Certeau, 2003). Assim, o conceito de Desenvolvimento traduz o enlace ideológico que tende à reclassificação das experiências sociais na esfera da planificação, reconstituídas sob as bases racionais e tecnocráticas de instituições cada vez mais inseridas em estruturas estatais e em uma administração centralizada da planificação. Em nome do chamado desenvolvimento “nacional” e sua “verdade” cultural muitas imposições e arbitrariedades foram justificadas e legitimadas face ao projeto histórico ocidental (a historiografia indígena do contato que o diga). As tradições estatistas, desde Luiz XIV na França, reúne o conjunto das preocupações necessárias para definir condições para o desenvolvimento e uma desconfiança (igualitária) com relação às iniciativas “selvagens”³.

No entanto, dado este quadro primordial da filosofia do progresso e da idealização do desenvolvimento, movimentos contestatórios a partir da segunda metade do século passado apontam uma crise da modernidade, fruto de um mal estar gerado pela próprio progresso ocidental e, sobretudo, da sensação que se irradia da inconsistência no cumprimento de suas promessas civilizatórias (Souza Santos, 1989)⁴.

Se nos primórdios da filosofia do progresso e sua ideologia desenvolvimentista tendia-se a promover uma visão da diversidade social e cultural como fenômenos temporários ou provisórios (senão “problemas” a serem superados) no caminho para um “verdadeiro” e “universal” destino da vida humana (o mundo racional e científico da modernidade), com a referida emergência de sinais de crise, estas representações evolucionistas (e colonialistas) da humanidade dos “outros” passam a ser questionadas.

Neste contexto, coube as Ciências Humanas, em especial a Antropologia, a construção das bases teóricas críticas das concepções universalistas e etnocêntricas dos modos de relação intercultural subjacentes ao processo de desenvolvimento ocidental. A guinada antropológica do século XX de uma perspectiva analítica positivista para a assunção teórica do relativismo cultural trouxe o significado de que as culturas somente são compreendidas desde dentro, ou seja, que uma cultura não pode ser compreendida adequadamente a partir de idéias importadas de outra cultura distinta, bem como, que todas as culturas oferecem interpretações igualmente válidas de realidade, ou seja, que todas são igualmente ajustadas à “verdade” (pois têm a sua própria). Pois bem, se cada cultura interpreta a realidade a sua maneira, como conceber legítimo um processo de imposição da “verdade” ocidental acentuada nas premissas universalistas da ideologia do desenvolvimento?

Aliado ao recrudescimento do dualismo Ciências Naturais e Ciências Humanas (natureza e cultura) no interior do progresso científico, cresce a constatação no interior do próprio processo de desenvolvimento das deficiências práticas do modelo de desenvolvimento baseado na mera imposição das burocracias estatais. Dada as inadequações políticas, sociais e ambientais, reações públicas e ineficácia das ações, bem como o alto custo político das intervenções desenvolvimentistas, emerge no cenário conceitual do desenvolvimento as adjetivações visando seu aprimoramento histórico (e adaptativo): local, participativo, sustentável, endógeno, dentre outros.

No campo intercultural, mais especificamente na história do contato dos povos indígenas com a sociedade ocidental, cabe ressaltar também que a história do desenvolvimento representou para estes povos uma longa história de perdas e de privação no acesso de seus ambiente de vida, especialmente suas bases territoriais (Gallois, 2001). Desta forma, como mais uma expressão da crise ideológica do conceito “puro” de desenvolvimento, Stavenhagen (1985) propôs, como “necessária” à autonomia dos povos indígenas, a anexação do prefixo “etno” à palavra desenvolvi-

mento e com isso a proposição teórica geral do *etnodesenvolvimento*, no sentido de manter o diferencial sociocultural de uma sociedade. Segundo o autor, o etnodesenvolvimento objetiva

a satisfação de necessidade básicas do maior número de pessoas ao invés de priorizar o crescimento econômico, embutindo uma visão endógena, ou seja, dar uma resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais: valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas, visando a auto-sustentação e independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a ação integral de base, com atividades mais participativas.

Embora o conceito de etnodesenvolvimento seja reflexo de um esforço moral da crítica às formas impositivas ou modelos de desenvolvimento estranhos a uma dada cultura, implicando o reconhecimento das diferenças, alguns aspectos teóricos em relação ao conceito merecem ser problematizados, principalmente, quando se constata que a sua efetiva tradução dentro de políticas e práticas não tem sido necessariamente consistente com os impactos desejados a partir de sua formulação.

Os problemas conceituais têm início na inerente assunção ideológica de etnodesenvolvimento, que emerge, nos termos de Gallois (2001), como “uma tentativa de transmutação “étnica” da noção de desenvolvimento”. A necessidade de uma categoria específica de desenvolvimento “tende a negar a capacidade dos índios de se posicionarem frente às sucessivas mudanças que alteram profundamente suas condições de vida e suas expectativas de futuro”. Aquilo que é intrínseco à vida, transformações, apropriações e escolhas culturais passa pelo crivo da interpretação teórica de quem tem o poder da teorização, naquilo que Bourdieu (1989) define como “efeito de teoria”, uma capacidade de impor uma visão das divisões⁵.

A adoção do conceito etnodesenvolvimento por alguns antropólogos, neste entendimento, ou revela uma adesão ao mercado de oportunidades profissionais no desenvolvimento das democracias ocidentais ou propõe implicitamente uma revisão nos princípios básicos relativistas da disciplina, criando imagens de meta-teorias universalistas e totalizantes, onde as teorias locais estariam nelas subsumidas. Em contraposição a esta crença, Certeau (2003) afirma que “toda exposição relativa aos problemas culturais caminha sobre um solo de palavras instáveis [como etnodesenvolvimento]. É impossível fixar uma definição conceitual nestes termos: seus significados estão ligados a um funcionamento em ideologia e sistemas díspares”. Em outras palavras, uma teoria ou interpretação teórica não é dissociada da estrutura da sociedade que lhe deu

origem, portanto não é transcendente (uma reificação), mas remete, sobretudo, ao tempo e espaço de quem a realiza e, portanto, ao postulado político que a efetiva praticamente.

Os problemas do conceito etnodesenvolvimento não implicam uma suposta impropriedade indígena de participar do desenvolvimento, processo que implicou exclusão e perda de liberdade política de suas sociedades e que por isso, torna-se justa e legítima a luta pela conquista de uma melhor posição de seus interesses frente ao Estado ao qual vivem inseridos. A luta pela expansão territorial das aldeias se assenta nesta base de reivindicação e de maior autonomia de gestão social.

O que se questiona sobre etnodesenvolvimento não está no *conteúdo* de reivindicação de equidades nas relações de poder (embora possa remeter ao seu limite), mas na *forma* pela qual se precipitam pressupostos irrefletidos que comprometem as coerências de seus propósitos políticos de libertação e “descolonização” indígena. Este problema de forma reflete a profundidade que o seu conceito fundante – desenvolvimento – assenta-se na constituição ontológica do homem ocidental, tornada no seio de sua sociedade “algo como uma religião secular”, inquestionável, já que “opor-se a ela é uma heresia que é quase sempre severamente punida” (Maybury-Lewis, 1990). Impresso na “natureza” social do homem ocidental, assimilada em seu corpo, torna-se evidência e “natureza” também. Um fenômeno que reproduz algo que aparece como “uma propriedade universal da experiência humana, a saber, o fato de que o mundo familiar tende a ser *taken for granted*, percebido como evidente” (Bourdieu, 1989). Esta evidência adquire sua robustez pelo fato que à noção de desenvolvimento transfere-se (quase metaforicamente) todo sentido da dinâmica temporal da vontade construtiva humana, no impulso humano de transformação e, sobretudo, sublimado na sociedade moderna pela formalização na categoria trabalho (desenvolvimento é o trabalho racionalizado na planificação).

Neste ponto é que propomos uma apreciação daquilo que julgamos conveniente denominar de *agendas ocultas* do etnodesenvolvimento. Algo que possa sustentar uma argumentação que justifique a inadequação sugerida por Perrot (1991 *apud* Gallois, 2001) de tratar desenvolvimento como “um espaço vazio, que pode ser preenchido ao sabor das identidades culturais” e que, portanto, por esta premissa, se permitiria adjetivar-lo (sem traumas) de etno-desenvolvimento.

Etnodesenvolvimento: uma introdução às suas *agendas ocultas*

Uma dessas agendas ocultas pela qual, sub-repticiamente, a cultura ocidental é recuperada mesmo no etnodesenvolvimento, chamaremos de **(a)** agenda do *operacionalismo*. Esta agenda sintetiza no âmbito do etnodesenvolvimento os resíduos doutrinários da filosofia do progresso, enquanto idéia-matriz civilizacional do ocidente. Nela o futuro é apresentado como solução, uma “huída adelante” (Lechner, 1988 apud Lins Ribeiro, 1991), no qual se projeta um mundo imaginado (além do cotidiano real, pois utópico), tornado desejável. A tendência assim é gerar um sentido (e uma ideologia) para uma razão prática, de racionalidade via adequação dos meios aos fins últimos e imaginados (no limite, o seu derivativo: *os meios justificam os fins*).

As conseqüências da agenda oculta do *operacionalismo* caminham, por assim dizer, na contra-mão de uma das principais razões que deram origem a anexação do critério étnico para o desenvolvimento: o reconhecimento e o *sentido* da diversidade cultural. Um pragmatismo utilitarista faz com que o pensamento “negativo” (ou estranhamento) como forma de compreender o outro e, portanto, signo de uma alteridade irreduzível, transforme-se em um funcionalismo que faz do “operacional” logo, também da *eficácia*, o critério intelectual e social das “operações” racionais (Certeau, 2003).

No âmbito da análise do discurso, tomando como exemplo o excerto de Stavenhagen (1985) em que trata dos objetivos do etnodesenvolvimento, verifica-se uma argumentação apoiada na afirmação de *necessidades*, uma opção de um *apriori* da ação a partir do negativo de um grupo humano (identificado assim pela falta, pela carência). Desta forma, na lógica da necessidade, há um deslocamento da realidade, pois o que se ganha em explicação (de causa e efeito) tende a se perder em compreensão desta realidade; é imaginar uma convicção pelas simples razão de que nela se necessita. Agir como se ela existisse é substituir sub-repticiamente o *verídico* pelo *utilitário*. Nos termos de Certeau (2003) “a defesa dos ‘valores’ ao privilegiar os serviço que eles prestam a um grupo, já desmentem o que proclamam, ela os dá por perdidos a partir do momento em que os justifica na qualidade de um benefício”.

A agenda do *operacionalismo* está, portanto, fundada na base de uma “moral da necessidade” (quase sempre de natureza biológica) para um grupo social e de uma convicção do agente desenvolvimentista (novamente ele) de que atua sob uma “verdade”. O estranhamento e o distanciamento entre os agentes (ocidentais e indígenas) quase desaparece

na força centrífuga do “projeto político”, unindo-os ao mesmo estatuto de agentes deste projeto (Zaluar, 1985). A lógica da *condescendência* (Bourdieu, 1989, op. cit.) instaura-se para perpetuar o fundamento do preconceito e do etnocentrismo (que invariavelmente retorna): o desconhecimento do “outro”.

Uma segunda agenda oculta, cuja separação só é possível por razões meramente analíticas, contempla o que denominamos de **(b)** agenda oculta do *economicismo*. Nela se reproduz a tendência de naturalização das evidências culturais do ocidente, especialmente quando não se reconhece os limites da própria ação cultural. O economicismo como uma reificação particular da dimensão econômica da vida social está fundado, segundo Viveiros de Castro (1999), no paradigma da *escassez*, o qual é orientado por um pressuposto ocidental pelo qual a ação humana dependeria, acima de tudo, de uma “metafísica naturalista da escassez”, de escopo materialista e utilitarista. Para Sahlins (1996a *apud* Viveiros de Castro, 1999), a escassez define o que vem a ser um tema chave da cosmologia ocidental, “com profundas raízes religiosas”.

O privilégio da dimensão econômica, pode-se dizer, torna-se inerente a uma hierarquia possível a partir de uma visão compartimentalizada do mundo (a qual a ciência positivista consagrou e foi instrumento). A adoção de uma perspectiva economicista imediata não conhece ou reconhece possibilidades alternativas de ação, na qual a chamada produção econômica se expressa e manifesta como um resultado de um contexto social mais amplo, pela afirmação das condições sociais e culturais de sua realização⁶. O pressuposto de um *apriorismo* econômico transcendente tem, como consequência, permitido pouca compreensão do lugar das motivações psicológicas pessoais e sociais, da necessidade de indivíduos de reconhecimento, respeito ou propósito prático, o qual pode ser independente de outros benefícios materiais.

O não reconhecimento destes pressupostos da agenda do *economicismo* e do lugar de onde se anunciam determinados conceitos como *etnodesenvolvimento* (mesmo com o *apriori* relativista do prefixo *etno*), faz perpetuar um estado de arte em que, nos termos de Certeau (2003) “o homem é falado pela linguagem de determinismos socioeconômicos muito antes que fale”.

Por outro lado, Stavenhagen (1985) ao declarar os objetivos subjacentes à proposição do conceito *etnodesenvolvimento* afirma pretender (entre outras coisas) “uma ação integral de base, com atividades mais participativas”. Embora a idéia mostre pertinência na perspectiva discursiva, na prática as coisas não parecem assim tão cristalinas e objetivas.

Dentro desta perspectiva crítica, propomos aqui uma reflexão sob os pressupostos adjacentes a este discurso aos quais sugerimos portador de uma terceira agenda oculta do etnodesenvolvimento, a qual denominamos de (c) agenda oculta do *institucionalismo*, fundamentada na análise que se segue.

Em face de uma demanda política incontestada (como a ação indigenista), percebe-se uma nova e recorrente “palavra instável” (Certeau, 2003), no caso, versada em *participação*. Mas, afinal, o que é participação (ou que participação é essa)? A princípio, não o aceitamos como nova panacéia, um fenômeno imanente e naturalizado nos recentes manuais de Pesquisa e Desenvolvimento que contemplaria em seu bojo todas as prerrogativas de solução dos problemas do intervencionismo desenvolvimentista. Cabe refleti-lo a luz das suas próprias e originárias referências sócio-culturais, ou melhor, no contexto ideológico ocidental do desenvolvimento.

Segundo Cleaver (2000) as abordagens participativas traduzem uma teoria estabelecida sobre dois argumentos que lhes sustentam: (a) o de *eficiência* (através do qual participação é como uma ferramenta para a obtenção de melhores resultados operacionais); (b) o de *empoderamento* (participação como um processo que garante o poder ou capacidade do indivíduo- ou uma comunidade- de melhorar suas condições de vida). No contexto do etnodesenvolvimento o argumento da eficiência remete à mesma problemática do operacionalismo discutido acima. Quanto ao “empoderamento”, este normalmente surge no discurso com grande valor moral e ideológico.

Porém, surge a questão: *quem* fica “empoderado” nestas abordagens participativas clássicas? O que normalmente acontece é que os indivíduos que supostamente se “empoderam” são aqueles que melhor correspondem às características desejáveis para as bases de planificação contida no ideário do desenvolvimento, como responsabilidade, cooperação, trabalho coletivo, dentre outras⁷. Na prática, o resultado desta relação, longe de ser neutra ou imparcial, reforça certas lideranças nativas em detrimento de outras, tendo em vista a tendência de privilégio àqueles que “melhor articulam o que sabem num certo discurso familiar ao pesquisador [ou agente de desenvolvimento], que o registra e reforça” (Zaluar, 1985). Em outras palavras, mesmo que o discurso declare que os projetos são autênticos interesses dos grupos sociais trabalhados, na prática reproduz o sentido e o fundamento das práticas intervencionistas e impositiva de modelos, no caso através da institucionalização dos modos de participação e de interferência no sistema político nativo (ratificando o postulado de superioridade do sistema político ocidental).

Outra, porém correlata, expressão desta agenda de *institucionalismo*, diz respeito a afinidade de toda ação participativa de desenvolvimento em focar na institucionalização nativa, transfigurada na palavra *organização*. Segundo Cleaver (2000)

instituições sociais são percebidas como hábeis soluções para os problemas de mal-versão da vida econômica. (...) Associações, cooperativas e outros canais de participação em previsíveis e reconhecidas vias, traduzem um objetivo de muitas intervenções de desenvolvimento aparentemente procurando estabelecer estruturas comunitárias que mais claramente espelham as estruturas burocráticas (um paradoxo, certamente, quando uma das justificativas das abordagens participativas é justamente contornar as deficiências do desenvolvimento conduzido pela burocracia estatal).

A ênfase nestas organizações (associações, cooperativas, conselhos, chefias, dentre outras) instituídas como novas estruturas de comunicação intercultural revela um processo de formalização da ação coletiva nativa cuja consequência principal passa a ser a conformação de um padrão para estas relações sob qual, nos termos de Perrot (1991 *apud* Gallois, 2001), “os povos indígenas entenderam que desenvolvimento é basicamente uma retórica, cuja realização só pode ser performática”, a fim de adequarem-se ao campo de comunicação que a própria noção constitui. Estabelece-se, daí legitimamente, uma apropriação desta no contexto do que Certeau (2003) classifica como “campo político da tática”.

O problema emerge na medida que este padrão de relação, estabelecido através da visibilidade imediata do formal, o qual, senão nega a existência das bases informais da ação política, tende a omiti-las ou sobrepujá-las à marginalidade, desde a crença na magnitude das plataformas da planificação e do projeto. Com efeito, isto nos restringe um melhor entendimento da natureza dos *aspectos não-formais* da vida das pessoas, refletidos naquilo que Arce & Long (1992) classificam como consequências não esperadas ou imprevisíveis (os imponderáveis) de qualquer ação ou intervenção.

Desta forma, a denominada agenda oculta do *institucionalismo* vem a concorrer, sub-repticiamente, para o restabelecimento da hierarquia social previamente negada, para filtrar a inteligência e seus modos de atuação segundo as normas ou os hábitos de um grupo sócio-cultural particular (ocidental), tornando os nativos (a quem se propunha supostamente libertar), “finalmente cúmplices, apesar de si próprios, do sistema que tende a perpetuar [de alguma forma] as relações de forças existentes” (Certeau, 2003).

Por fim, julgamos necessário reiterar, para ficar de fato mais claro ao leitor, de que este esforço crítico não pretende confrontar com a idéia

e, sobretudo, a intenção sob a qual o conceito etnodesenvolvimento foi formulado, primeiramente no sentido crítico aos processos colonialistas de imposição coercitiva do desenvolvimento ocidental aos povos nativos (e da barbárie que esta mentalidade gerou).

Em segundo lugar, esperamos que esta crítica não prejudique as preocupações éticas de trabalhos em desenvolvimento em optar por uma orientação centrada nas pessoas ou baseada na “realidade” de suas “comunidades”, as quais consideramos bem-intencionadas, mas imprecisas, ou ainda, incipientes nos seus esforços éticos.

Em terceiro lugar e, sobretudo, concordamos com aqueles que optam pelo etnodesenvolvimento no sentido de proporcionar ou permitir ou mesmo reconhecer capacidade de agência aos grupos sociais nativos e que pensam o conceito no sentido de uma busca de tradução das bases de seus próprios regimes de transformação (e de apropriação de novas pautas culturais). O que quer dizer que não descartamos a possibilidade de que, mesmo sob o signo do etnodesenvolvimento, algumas iniciativas possam colher êxitos, no sentido de não mobilizarem os pressupostos de suas agendas ocultas. No entanto, o que procuramos sublinhar nesta crítica é a imprecisão do termo na medida que conduz, por meio do sufixo desenvolvimento, uma carga ideológica que de nada contribui para uma percepção mais imparcial e respeitosa do devir humano de outrem. Por tudo isto, concordamos com Perrot (1991 *apud* Gallois, 2001), quando afirma que *falar em etnodesenvolvimento é uma contradição*.

Considerações finais

A assunção de impropriedade do termo etnodesenvolvimento contempla uma perspectiva de análise orientada a um melhor entendimento das contingências dos processos de transformações históricas indígenas. Contudo, convém reconhecer, trata-se de uma análise que, por privilegiar a negativa da temática, deixa aberto um horizonte para reinterpretações de caráter afirmativo. Assim, entendemos o seu significado no sentido de apontar limites de natureza teórico-metodológica.

De maneira geral, entendemos que a instabilidade e inconsistência das apropriações atuais do termo etnodesenvolvimento traduz a irreflexão e automatismos da ação a partir do não reconhecimento das bases relacionais estabelecidas na *condescendência* (Bourdieu, 1989), a qual julgamos, merece ser pensada como limite da participação intercultural. A *condescendência* como expressão de uma relação hierárquica (mesmo que não

intencional) faz com que um dos pólos (o ocidental) manifeste pressupostos de seleção de problemas e modos de abordá-los que tendem a filtrar a inteligência (e o entendimento aceito) segundo suas normas e hábitos. A questão é: *como superar este círculo vicioso e avançar em ações politicamente afirmativas (para além da condescendência na relação intercultural)?*

A possível resposta passa por uma relativização do próprio campo político, para além dos limites institucionalizados, lineares e compartimentalizados (retirados do contexto da ação social) das estruturas oficiais de interlocução. O que quer dizer, uma resposta que depende de um reconhecimento de que o modelo organizacional e formalista de participação intercultural tende, em certa medida, a ignorar o fato de que a maior parte das interações entre pessoas está alheia às organizações formais e, sobretudo, de que as interações da vida cotidiana podem ser mais importantes para conformar cooperação do que as negociações públicas. O deslocamento da análise da estrutura (das razões, das causas, das organizações) para a agência (a ação, a recriação, a vontade construtiva) pode permitir a descoberta na informalidade do cotidiano como espaço fundamental de unidade política⁸.

Desta forma, ao abdicar da formalização e condescendência na relação intercultural poderemos melhor perceber em um grupo social a sua capacidade de agência e procurar apreendê-la, interagindo com estas pessoas e, sobretudo buscando conhecer os auspícios de seus modos de ação e de criatividade social para solução de “problemas”⁹. Em outras palavras, a superação da condescendência e do formalismo político depende da promoção de processos que sirvam à interação pessoal, criativa e autônoma e que façam emergir valores não passíveis de controle pela tecnocracia moderna.

Uma ação intercultural na perspectiva do reconhecimento da agência e da diferença cultural na apreensão de problemas (e modos de reagir a eles) pode permitir o avanço de ações efetivamente afirmativas no caminho da autonomia indígena. Esta autonomia, sobretudo política, não ocorre, portanto, por deferência ou *condescendência* de uma pretensa elite intelectual, nem mesmo tendo como referencial generalidades conceituais como *etnodesenvolvimento*, que, ainda que contestatórias, logo cedem ao sistema de consumo comercial ou de uma exploração politiqueria.

Notas

¹ Distância, segundo o autor, que por esta atitude não deixa de existir, “garantindo assim as vantagens do reconhecimento concedido a uma denegação puramente simbólica da distância (‘ele é uma pessoa simples’, ‘ele não é orgulhoso’) a qual implica, no entanto, um reconhecimento da distância”. Na prática, esta denegação simbólica da distância (na condescendência), via de regra traduz um subentendido, do tipo: “ele é uma pessoa simples para um pesquisador” ou então, “ele não é orgulhoso para um professor universitário”.

² Para Lins Ribeiro (1991) o conceito “desenvolvimento” tem sido uma das grandes utopias da modernidade, um princípio totalizante e universalista, ou seja, uma categoria tida neste contexto como universal e inquestionável. As características desta utopia, segundo o autor, “se movimentam em parâmetros próximos, senão idênticos ao do projeto iluminista: manipulação do futuro, solução de conflitos e correção das deficiências pela implementação de uma solução ótima; apelo à possibilidade de estabelecer uma etapa mais avançada que a anterior, se determinado modelo for estabelecido e seguido; conceber a humanidade como uma só e com mesmo destino universal; (...) manutenção do planejamento como requisito fundamental”. As implicações desta mentalidade na relação intercultural torna-se, então, objeto de crítica.

³ No “paradigma desenvolvimentista” o relacionamento do agente desenvolvimentista e daqueles que estão “para serem desenvolvidos” torna-se constituído pelo conhecimento e pelas categorias dos primeiros. Como consequência, a cultura das pessoas “a serem desenvolvidas” tende a ser ignorada ou tratada como mero obstáculo para o progresso racional (Hobart, 1995). Nesta lógica, na ordem para o progresso, segundo o autor, as pessoas têm primeiro que serem constituídas como subdesenvolvidas e ignorantes. Ao contrário, sem tal representação de subdesenvolvimento e ignorância, o ocidental não poderia representar a si mesmo como desenvolvido e possuidor de conhecimento.

⁴ Os sinais desta crise perpassam a destruição das condições ambientais e os graves problemas de desigualdades sociais, drogas, insegurança, enfim, fenômenos diversos que representam características de pessoas que vivem “no limite da saturação”.

⁵ Segundo o autor, “os nomes [ou categorias] que constroem uma realidade social tanto quanto a exprimem, constituem o alvo por excelência da luta política, luta pela imposição do princípio de visão e divisão legítimo, ou seja, pelo exercício legítimo do efeito de teoria”. Assim, a categorização das transformações indígenas em etnodesenvolvimento pressuporia a reintrodução sub-reptícia das estruturas de poder ocidental, através de uma teorização particular e da formalização do devir indígena.

⁶ Muitos etnólogos contemporâneos, especialmente os interessados nos regimes sociocósmicos dos índios amazônicos (Overing & PASSES, 2000; Overing, 1999; PASSES, 2000; Viveiros de Castro et al., 1979; dentre outros), têm produzido estudos que revelam como estes regimes realizam, em seus próprios termos, o que chamamos vida “econômica”. De forma geral, os autores concluem que para estes povos, “trabalho” e “vida social” não são considerados como modos mutuamente exclusivos e distintos de comportamento, como freqüentemente parece ser para “nós” ocidentais.

Em outras palavras, trabalho não seria para “eles” um compartimento social, mas constitutivo de imposição das concepções ocidentais da vida econômica em que pesquisadores e agentes ocidentais (às vezes inconscientemente) reproduzem, revela os interstícios de um registro fatalista subjacente a estas práticas, qual seja, que o destino destes povos é a adesão peremptória ou adaptação particular ao sistema econômico ocidental, como regra para o estabelecimento social possível na “realidade” política mundial. Como consequência, o que se espalha é um sentimento geral de fatalidade que vem assim alimentar uma irrefletida e nova “necessidade natural” que, segundo Certeau (2003) “é o mito protetor de campanhas modernas que determina a lógica de mercado e que encontra necessidades apenas sob a forma de resistências ou de limites”.

⁷ Cabe ressaltar que a palavra “empoderamento”, bastante em moda no linguajar desenvolvimentista mais recente, traduz uma idéia um tanto quanto problemática e pouco refletida. Segundo Foucault (1980) as relações de poder não podem ser explicados de forma dicotômica, segundo um modelo de soma-zero. Desta maneira, as análises sobre as relações de poder não deveriam restringir-se à compreensão de como as limitações sociais e os acessos aos recursos dão forma às práticas sociais, pressupondo um conceito de poder definido pela negação (Guivant, 1997). Poder não é uma mercadoria a ser possuída, acumulada e imposta de forma não problemática aos outros. Poder é, sobretudo, “um dos eixos constitutivos das práticas sociais” (Idem), portanto, condutora de uma complexidade inerente ao contextual e suas forçassociais e políticas sob a qual o uso do verbo “empoderar” surge implausível.

⁸ Para Certeau (2003), “há unidade política apenas a partir do momento em que um grupo se dá por objetivo e por tarefa existir como tal”.

⁹ O que remete a demandas por uma “Antropologia do Cotidiano”, como o proposto por Overing & Passes (2000) e exercitado por autores como Overing (1999), Passes (2000), Mason (2000), Fehlauer (2004), Ayala (2004), dentre outros.

Referências

ARCE, A. & LONG, N. Re-positioning knowledge in the study of rural development. In: SYMES, D. & JANSEN, A. J. (Eds.). *Agricultural restructuring and rural change in Europe*. Wageningen: Agricultural University Wageningen, 1994.

AYALA, C. *Para uma etnografia da casa pantaneira: tempos e espaços vividos na colônia São Domingos*. Projeto de dissertação. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, UFSC, 2004.

BAUMAN, Z. *Intimations of Modernity*. London: Routledge, 1992.

BOURDIEU, P. Espaço social e poder simbólico. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CLEAVER, F. Institutions, Agency and the limits of Participatory Approaches to Development. In: B. Cooke; U. Kothari (Eds.). *Participation: the New Tyranny*. London: Zed Books, 2000.

FEHLAUER, T. *Conhecimento Indígena em Perspectiva: performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS)*. Dis-

sertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas, UFSC, 2004.

GALLOIS, D. T. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L. D.; VIDAL, L. B.; FISCHMANN, R (Orgs.). *Povos indígenas e tolerância*. São Paulo: Edusp & Unesco, 2001.

GUIVANT, J. Heterogeneidade de conhecimentos no desenvolvimento rural sustentável. In: *Cadernos de Ciência e Tecnologia*. Embrapa. v. 14, n. 3, 1997.

HOBART, M. Introduction: the growth of ignorance? In: HOBART, M (Org.). *An Anthropological Critique of development*. London and N. York: Routledge, 1995.

LINS RIBEIRO, G. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento. In: *Revista de Antropologia*. v. 34, 1991.

MASON, P. Pretty Vacant. Colombus, conviviality and New World faces. In: OVERING, J.; PASSES, A. *The anthropology of Love and Anger*. London: Routledge, 2000.

MAYBURY-LEWIS. Vivendo Leviatã: Grupos Étnicos e o Estado. In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

OVERING, J. & PASSES, A. Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In: OVERING, J.; PASSES, A. *The anthropology of Love and Anger*. London: Routledge, 2000.

OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Mana*, v. 5, n. 1. Rio de Janeiro, 1999.

PASSES, A. The value of working and speaking together: A facet of Pa'ikwwné conviviality. In: OVERING, J.; PASSES, A. *The anthropology of Love and Anger*. London: Routledge, 2000.

SOUZA SANTOS, B. Introdução a uma ciência pós-moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia Brasileira. In: Marcili, S. (Org.). *O que ler nas Ciências Sociais Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SEEGER, A.; DA MATTA, R. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, N. S. Antropologia*, 32. 2, 1979.

ZALUAR, A. Teoria e prática no trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, R. C. L. (Org.). *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

Recebido em 25 de maio de 2005.

Aprovado para publicação em 11 de agosto de 2005.

