

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Museu Nacional

**Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da
nação: um estudo sobre a cooperação internacional
norueguesa junto aos povos indígenas**

Maria Barroso Hoffmann

2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da
nação: um estudo sobre a cooperação internacional
norueguesa junto aos povos indígenas

Maria Barroso Hoffmann

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Professor Doutor Antonio Carlos de Souza Lima

Co-Orientadora: Professora Doutora Sidsel Saugestad

Rio de Janeiro
Junho de 2008

Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da
nação: um estudo sobre a cooperação internacional
norueguesa junto aos povos indígenas

Maria Barroso Hoffmann

Orientador: Professor Doutor Antonio Carlos de Souza Lima

Co-orientadora: Professora Doutora Sidsel Saugestad

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima, PPGAS/MN/UFRJ

Profa. Dra. Beatriz Maria Alásia de Heredia, PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Aurélio Vianna da Cunha Lima Jr., Fundação Ford

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, PPGAS/MN/UFRJ

Profa. Dra. Giralda Seyferth, PPGAS/MN/UFRJ

Suplentes:

Profa. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer, PPGA/UFF

Prof. Dr. Moacir Palmeira, PPGAS/MN/UFRJ

Rio de Janeiro
Junho de 2008

FICHA CATALOGRÁFICA

Barroso Hoffmann, Maria

Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2008. xxi.344 f.: il. 1v.

Tese (Doutorado) - UFRJ/Museu Nacional/ Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2008.

Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima

Co-orientadora: Sidsel Saugestad

Referências bibliográficas: f. 325-344.

1. Cooperação internacional 2. Noruega 3. Sami 4. História da Antropologia 5. Políticas de conhecimento indígenas. 6. ONG. I. Souza Lima, Antonio Carlos de. II Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. III. Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas.

RESUMO

Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas.

Maria Barroso Hoffmann

Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima

Co-orientadora: Sidsel Saugestad

A tese analisa o universo dos atores envolvidos com a implementação da cooperação internacional promovida pela Noruega junto aos povos indígenas, buscando recuperar sua gênese, motivações, perspectivas e os diferentes argumentos utilizados para justificar sua atuação. Recupera, nesse contexto, a influência do movimento etnopolítico dos Sami na incorporação das demandas por direitos indígenas ao universo da cooperação internacional na Noruega; as transformações no campo da antropologia ligadas à emergência de uma atuação pró-índio em nível nacional e internacional no país; a integração da atuação missionária ao aparato do desenvolvimento norueguês e seu posicionamento frente à questão indígena; e a articulação das perspectivas ambientalistas na Noruega à argumentação em favor dos direitos indígenas. A tese investiga ainda a utilização das ONGs como instrumento político-administrativo dentro do aparato da cooperação internacional, buscando analisar o significado de sua atuação em geral e no caso específico dos povos indígenas. Recupera também o sentido das ações de cooperação junto a estes povos como parte dos mecanismos associados à formação de identidades nacionais e étnicas na Noruega, em um esforço de deslocar as lentes tradicionalmente voltadas à elucidação dos efeitos do aparato do desenvolvimento nos países “donatários”, para o desvendamento de seus sentidos nos países “doadores”, isto é, nos espaços sociais onde ela é gestada. Nesse contexto, são discutidos também os mecanismos de construção da fronteira étnica pelos Sami no terreno da educação superior e na construção de uma “política de conhecimento” propriamente indígena.

Palavras chaves: 1. Cooperação internacional 2. Noruega 3. Sami 4. História da antropologia. 5. Políticas de conhecimento indígenas 6. ONG

ABSTRACT

Ethnic boundaries, State boundaries and the imagination of the nation: a study about the Norwegian international cooperation with indigenous peoples.

Maria Barroso Hoffmann

Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima

Co-orientadora: Sidsel Saugestad

This thesis analyses the universe of the actors involved with the implementation of the international cooperation with indigenous peoples promoted by Norway, trying to recover their genesis, motivations, perspectives and the different arguments used as a justification of their actions. It describes, in this context, the influence of the ethnopolitic movement of the Sami in the incorporation of the claims for indigenous rights in the universe of international cooperation in Norway; the transformations in the field of anthropology connected to the raise of a pro-indian activism at the national and international level in the country; the integration of the missionaries to the Norwegian development apparatus and their position towards the indigenous question; and the articulation of the environmental perspectives in Norway to the debates related to indigenous rights. The thesis also deals with the use of the NGOs as political and administrative tool inside the international cooperation apparatus, trying to analyse the meaning of their presence in general and in the specific context of the indigenous peoples' political organization. It examines too the meaning of the cooperation practices toward these peoples as part of the processes of national and ethnic identity formation, trying to change the focus traditionally directed to the consequences of the development apparatus in the "recipient" countries to the comprehension of its meaning in the "donor" countries, i.e., in the social spaces where it is generated. In this context, the processes of the building of ethnic boundaries by the Sami in the field of higher education and the construction of a specifically indigenous "politics of knowledge" are also discussed.

Key words: 1. International cooperation 2. Norway 3. Sami 4. History of anthropology 5. Indigenous knowledge politics 6. NGO

EPÍGRAFE

*“Assim como uma bala
enterrada no corpo,
fazendo mais espesso
um dos lados do morto
(...)”*

*bala que possuísse
um coração ativo
igual ao de um relógio
submerso em algum corpo,
ao de um relógio vivo
e também revoltoso,
relógio que tivesse
o gume de uma faca
e toda a impiedade
de lâmina azulada;
(...)”*

*Seja bala, relógio
ou lâmina colérica,
é contudo uma ausência
o que esse homem leva.
(...)”*

*E se é faca a metáfora
do que leva no músculo,
facas dentro de um homem
dão-lhe maior impulso.*

*O fio de uma faca
mordendo o corpo humano,
de outro corpo ou punhal
tal corpo vai armando,
pois lhe mantendo vivas
todas as molas da alma
dá-lhes ímpeto de lâmina
e cio de arma branca
(...)”*

*Essa lâmina adversa
Como o relógio ou a bala,
Se torna mais alerta
todo aquele que a guarda,
sabe acordar também
os objetos em torno
e até os próprios líquidos
podem adquirir osso.
(...)”*

*Em cada coisa o lado
que corta se revela,
e elas que pareciam
redondas como a cera
despem-se agora do
caloso da rotina,
pondo-se a funcionar
com todas as suas quinas
(...)”*

*[Extrato do poema “Uma faca só lâmina”,
de João Cabral de Melo Neto]*

AGRADECIMENTOS

Como a faca só lâmina de Cabral, essa tese foi movida por muitas faltas, ausências e inquietações. Em meio às dificuldades, recebi grandes ajudas, de que falarei um pouco a seguir.

Agradeço a meu companheiro Alain Hoffmann pelas mediações ao longo de muitos anos na Noruega, sem as quais esse estudo não teria sequer começado.

Também a Kristian Bengtson, representante da NORAD na Embaixada da Noruega em Brasília, por ter sido a pessoa que disse “sim” e que acolheu com generosidade e abertura minha proposta de pesquisa, quando tudo parecia distante e inexecutável.

A Antonio Carlos de Souza Lima, colega de turma no curso de graduação em História da Universidade Federal Fluminense, coordenador de diversos projetos em que trabalhei no Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento – Laced do Museu Nacional/UFRJ e também meu orientador no doutorado, agradeço pela confiança em todos esses anos de convívio e pelas possibilidades que me abriu de retomar a vida acadêmica e profissional no Brasil. Registro ainda o apoio dele recebido para a aquisição de material bibliográfico na Noruega, através de suas verbas de pesquisa como *Cientista do Nosso Estado* da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro - Faperj dentro do projeto “Estudo antropológico da administração pública no Brasil: das formas de incapacitação civil e social e da idéia de ‘homogeneidade nacional’ aos ‘sujeitos especiais de Direito’ e à construção de uma sociedade plural.” Beneficiou-me também com recursos do projeto *Trilhas de Conhecimentos. O Ensino Superior de Indígenas no Brasil*, financiado pela Fundação Ford, durante o período de meu trabalho de campo na Noruega e após o meu retorno, para a redação da tese no Brasil.

A Sidsel Saugestad, minha co-orientadora na Universidade de Tromsø – UiT, sou grata pelo diálogo e pelas aberturas de caminho precisas e objetivas para a pesquisa.

Agradeço a ambos as inúmeras ajudas e a disposição de orientar um trabalho tão próximo ao exercício de suas próprias vidas profissionais.

Agradeço aos professores do PPGAS, e particularmente aos da banca do meu exame de qualificação, João Pacheco de Oliveira e Giralda Seyferth, pelos comentários

construtivos e ricos. Ao Moacir Palmeira, mesmo sem ser da banca, agradeço o incentivo e a leitura generosa de meus primeiros textos sobre o tema da pesquisa. A meu orientador do Mestrado, Luiz Fernando Dias Duarte, agradeço a continuidade valiosa do diálogo, em momentos raros e marcantes. À Adriana de Resende Barreto Vianna, a recuperação da estima pela profissão.

Essa tese me colocou cara a cara com o tema da política, objeto do interesse e da paixão de vários membros do meu círculo familiar e algo que eu própria jamais soube viver com indiferença. Domesticar a paixão foi um dos grandes desafios enfrentados a cada passo, contendo os impulsos de aderir ou rejeitar visões em nome de um “compreender” que traduzo mais como conseguir explicar aos outros as questões que me cercaram do que como um “compreender” acima das situações concretas, pairando de modo neutro fora delas, ou com a pretensão de fazer “ciência” sem política. Nesse sentido, “compreender” nessa tese foi um gesto de compartilhar minhas dúvidas, inclusive com aqueles que foram objeto da pesquisa, na esperança de que, ao fazê-lo, as incertezas se tornassem menos incômodas.

Do lado norueguês, agradeço a todo o pessoal do Centro de Estudos Sami, da Universidade de Tromsø, base institucional de minha pesquisa na Noruega, especialmente a Terje Lilleeng, coordenador do *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*, que tinha o dom de me entender em qualquer língua e se tornou um amigo. A Else Grete Broderstad, diretora do Centro, pelas inúmeras ajudas, indicações de entrevistas e dicas de roteiros de viagem. A Rachel Issa Djesa, coordenadora administrativa do Programa de Mestrado em Estudos Indígenas, pelas incontáveis mediações e por ter me feito lembrar da força indizível das mulheres. A Camila Bratland, do *Galdu Centre for Indigenous Rights*, pela oferta generosa de sua casa em Kautokeino e pela companhia nas visitas a instituições e eventos naquela cidade. A Lilly Martinsen, consultora do Centro de Estudos Sami, pelo “agir” contínuo e fundamental para a estadia em Tromsø. Sem sua amizade e acolhida, não teríamos conseguido nos instalar, eu e Alain, durante o período da bolsa *sandwich* na Noruega.

Dos professores do Departamento de Antropologia da UiT, agradeço a Per Mathiesen as perguntas instigantes e a Trond Thuen a oportunidade de compartilhar a excursão à Ilha de Spildra com os estudantes da turma de 2006 do Mestrado em Estudos Indígenas, juntamente com os professores Ivar Bjørklund, do Museu de Tromsø, Ánde Somby, da Faculdade de Ciências Jurídicas, Laura Castor, do Departamento de

Literatura e Cultura, e David Anderson, da Universidade de Aberdeen e do Centro de Estudos Sami.

A Per Ivar Larsen, nosso hospedeiro em Spildra, pela convivialidade da estadia e pelos momentos de bom humor e alegria. A Sigrid Iverden pela maravilhosa comida.

Aos colegas antropólogos noruegueses, Axel Borchgrevink, do *Norwegian Institute of International Affairs* - NUPI, Lars Løvold, da *Rainforest Foundation Norway* e Elisabeth Forseth, ex-coordenadora dos projetos no Brasil do Programa Norueguês para os Povos Indígenas, agradeço a generosidade dos contatos e ajudas e a alegria do diálogo em português e espanhol depois de muitos meses mergulhada no norueguês e no inglês.

A Darley Kjosavik, do *Norwegian Institute for Urban and Regional Research* - NIBR, agradeço a visita ao instituto, a generosidade em compartilhar comigo suas reflexões sobre a questão indígena e a companhia afetuosa em Oslo.

Na Universidade de Trondheim, agradeço o apoio da Anne Kathrine Larsen, professora do Instituto de Antropologia, para iniciar o curso de norueguês e preencher os requisitos burocráticos que me permitiram viajar com minha família entre a Noruega e o Brasil entre 1999 e 2003.

Aos Professores do Departamento de Letras da Universidade de Trondheim, Sissel Jensen Nefzauoui e Olav Rykkja, e a Kristine Strømmem, do AOF, com quem aprendi o norueguês, agradeço a dedicação, o interesse e a amizade.

Aos amigos Tore Udjus et Johan Sjelvan da *Trykkeri et Posttjenesten*, de Trondheim, pelas múltiplas ajudas, silenciosas e efetivas. E a Anne Udjus, mulher do Tore, pelo carinho e os “cafés com bolo” quando eu ainda não conhecia a Noruega e depois.

No Brasil, agradeço à Leila Amaral Luz a ajuda para construir os fios cognitivos e afetivos entre meus trabalhos de Mestrado e Doutorado, que pareciam, a princípio, tão díspares. E por ter me “salvado” no momento mais crítico da escrita da tese, durante expedição “curativa” a Juiz de Fora, sugerida pelo Alain.

Ao Carlos Alberto Afonso, pelas inúmeras inspirações e pela amizade em todos esses anos de diálogo com ou sem antropologia.

Aos colegas do PPGAS, José Gabriel Silveira Corrêa, Mariana Paladino, Natacha Nicaise e Marcelo Piedrafita Iglesias, pelo apoio decisivo em muitos momentos de impasse, pelas injeções de ânimo e pela generosidade afetiva e intelectual. À Simone

Silva por ter me feito rir nos períodos “mar adentro” e pela companhia mesmo de longe. A Renata Curcio Valente, com quem pude compartilhar as agruras e a solidão de “estudar para cima”.

A Tomke Laske, a leitura do capítulo inicial dessa tese e as trocas de impressão sobre a Noruega.

Aos companheiros de trabalho do Projeto Trilhas de Conhecimentos, em especial ao Francisco das Chagas de Souza, um obrigada dos grandes. Ao Vinícius Rosenthal e a Priscilla Xavier, agradeço a ajuda para “entrar em campo” em Brasília, com sua companhia leve, bem humorada e sábia. Ao Sidnei Clemente Peres pela presença generosa e amiga no período em trabalhamos juntos no projeto. Aos membros do Comitê Assessor do Trilhas, Beatriz Heredia, Gersem Luciano Baniwa e Maninha Xukuru-Kariri (*in memorian*), a presença construtiva e formadora. Ao Aurélio Vianna, da Fundação Ford, pelo alento que trouxe à equipe.

Em Brasília, agradeço a Jô Cardoso de Oliveira e Fernando Bittencourt, da Comissão Pró-Yanomami – CCPY, Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha, do Centro de Trabalho Indigenista – CTI, e Adriana Ramos, do Instituto Socioambiental – ISA, pela disponibilidade em conversar comigo ou em mediar contatos com pessoas e instituições de interesse para a pesquisa, ainda que eu nem sempre tenha aproveitado as oportunidades, pela decisão de concentrar o trabalho de campo na Noruega.

Aos amigos do Colégio de Aplicação da UFRJ, Rosana Souto Jacobina, Paulo César de Carvalho Alves, Sergio Roberto Ferreira Schalcher (Coelho), e Paulo César dos Santos Prata (*in memorian*), a amizade em todos esses anos, nos momentos difíceis e nos de alegria. Particularmente à Rosana, agradeço a ajuda para fazer o “guarda-roupa” nas vésperas da viagem para o Ártico. Sem minhas botas pretas tinindo de adequadas, nada teria sido o mesmo.

A Marte Nordseth, Luis Conceição e o pequeno Rafael, referências afetivas em Trondheim e Oslo, agradeço a acolhida em todos os momentos.

A Malu Rezende, a amizade revigorante, que só o mundo virtual explica.

Ao Thaddeus Blanchette, agradeço a ótima tradução para o inglês de meu projeto para a Universidade de Tromsø.

À Tânia Ferreira da Silva, Rita de Souza Santos Saraiva, Afonso Santoro, Carla Paz de Freitas, e Rosa Gonçalves Pereira, da secretaria, contabilidade e biblioteca do PPGAS, e do setor de pessoal do Museu Nacional, respectivamente, imensas obrigadas, que se estendem ao período de nossa convivência profissional no período em

que atuei como Técnica em Assuntos Educacionais no PPGAS do Museu Nacional. Dos novos funcionários, muito obrigada também a Beth e ao Marcelo. Sou grata ainda à Lucinha e ao Fabiano, da xerox do Museu Nacional. A Julio Gravina e Andréia Fresta, da PR-2 da UFRJ, o ótimo atendimento em todas as fases do processo de minha candidatura à bolsa PDEE da Capes.

À família francesa do Alain, Lydie, Jean Claude, Fabrice, Sylvie, Chantal, Gérard, Philippe e Nadine, e mais meus sogros Jacqueline e Werner, netos e bisnetos, pelos apoios logísticos e afetivos em nossas idas e vindas entre o Brasil e a Noruega, com escalas na Normandia.

À “mulambada” familiar no Brasil, Alex, Helena, Livia e Iuri, e mais seus companheiros Camila e André, pelos diálogos de todos os tipos, dos obstáculos emocionais e pessoais enfrentados no percurso ao debate de questões substantivas, envolvidos profissionalmente que tantos deles são em temas conexos ao dessa tese. Às minhas sobrinhas Mariana e Narinha, que se foram, o amor que nos deram enquanto estiveram aqui. Ao Chico e Bernal, cunhados queridos, muito obrigada também.

Aos meus avós maternos Antonio e Lygia Helena (*in memoriam*), pelo amor e o apoio constante com que sempre brindaram os netos. A meus tios Horacio (*in memoriam*) e Antonio Carlos, com quem aprendi coisas muito diferentes e fundamentais, agradeço o afeto e a presença em minha vida. E à minha tia Cleide, a companhia amiga no Museu Nacional.

Ao João, meu irmão, e à Sabrina, que me deram a alegria da chegada do Vitor, em janeiro de 2007, tornando mais leve a pressão da volta ao Brasil.

À Rosa, minha irmã querida e guerreira, que me ajudou tantas vezes a botar a vida em ordem. E à Branca, minha irmã que se foi, companheira de jornada em todos os momentos e que nunca deixou de estar aqui.

Ao papai e mamãe, Sabinão e Nininha, pela “alegria primária”, que levanta defuntos, parentes e amigos, agradeço os inúmeros apoios, afetivos, financeiros e os não definíveis em palavras.

Ao Vilela, a presença e o traço na construção dos argumentos dessa tese.

Ao Alain, com quem a conversa sempre continuou e o amor nunca deixou de existir. Agradeço por ter me levado para conhecer seus mundos, na Noruega e na França, sempre de mãos dadas.

Ao meu filho Tomaz, que sobreviveu a mais uma empreitada acadêmica, razão de ser de tantos dos meus caminhos, agradeço ter vindo ao meu encontro nessa vida, com seu amor, ternura e sua luz.

Ao *Institute of International Education* - IEE, pelo apoio às viagens de campo durante o período da bolsa *sandwich* na Noruega.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior - Capes, pelas bolsas de doutorado no Brasil e na Noruega, esta última por meio do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior - PDEE. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro – Faperj, pela bolsa de doutorado nota 10.

LISTA DE MAPAS, FIGURAS, QUADROS, IMAGENS E ANEXOS

Mapas:

Mapa 1: Localização das cidades de Tromsø e Oslo.....	28
Mapa 2: Localização das províncias de Troms e Finnmark.....	29
Mapa 3: Detalhe do mapa da região Norte da Noruega.....	30
Mapa 4: Mapa da <i>Sapmi</i> , a “terra dos Sami”, elaborado pelo artista sami Hans Ragnar Mathiesen, em 1975.....	95
Mapa 5: Mapa sobre a distribuição mundial da população indígena publicado pela organização de apoio aos índios <i>International Work Group for Indigenous Affairs - IWGIA</i>	96
Mapa 6: Mapa quantificando a população indígena nas Américas da organização de apoio aos índios <i>Cultural Survival</i>	97

Figuras:

Figura 1: Esquema da cooperação internacional promovida pela Noruega junto aos povos indígenas.....	34
---	----

Quadros:

Quadro I: Eventos ligados à cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas que contribuíram para identificar os atores e formular questões.....	36-37
Quadro II: Principais organizações não governamentais financiadas pela cooperação internacional norueguesa com atuação junto aos povos indígenas.....	37
Quadro III: Programas de cooperação internacional do governo norueguês envolvendo atuação junto aos povos indígenas.....	40
Quadro IV: Literatura antropológica de denúncia sobre a situação indígena na América do Sul nas décadas de 1960 e 1970.....	141
Quadro V: Organizações de defesa dos direitos indígenas criadas nas décadas de 1960 e 1970.....	141

Imagens:

Imagem 1: Cartaz da campanha para a criação do Fundo da Índia, em 1952.....	60
Imagem 2: Cartaz de propaganda do Corpo de Paz (<i>Fredskorpset</i>) norueguês, de 2001.....	61
Imagem 3: Foto de integrantes da <i>Operasjon Dagsverk - OD (Operação Um dia de Trabalho)</i> de 1997 entre os Waiãpi, no Brasil.....	62
Imagem 4: George Manuel e Aslak Nils Sara durante a 2ª Assembléia Geral do <i>World Council of Indigenous Peoples - WCIP</i> , realizada em Kiruna	104
Imagem 5: Foto de uma das salas da exposição permanente <i>En nasjon blir til</i> (Tornando-se uma nação), no Museu de Tromsø.....	138

Imagem 6: Foto do jornal VG sobre a situação dos índios na Colômbia, reproduzida em entrevista concedida pelo antropólogo Helge Kleivan, do IWGIA, ao jornal dinamarquês <i>Politiken</i> , em 1969.....	154
Imagem 7: Cartão postal de uma campanha de coleta de fundos da organização sócio-ambientalista <i>Rainforest Foundation Norway</i> , na década de 1990.....	155
Imagem 8: Foto de manifestação dos Sami contra a construção da hidrelétrica de Alta.....	231
Imagem 9: Cartaz de propaganda da Norad intitulado “Os milionários da Norad não são como outros milionários”, da década de 1990	234
Imagem 10: Foto de campanha da <i>Rainforest Foudation Norway</i> contra o consumo de móveis de madeira não certificada na Noruega.....	239
Imagem 11: Reportagem da revista <i>Viva a Mata!</i> Sobre o <i>tour</i> à Noruega de índios tupiniquim e guarani para denunciar a atuação da empresa Aracruz Celulose no Brasil.....	241
Imagem 12: Foto do cartaz de entrada as Saami University College em Kautokeino.....	243
Imagem 13: Foto da cúpula do plenário do <i>Sámediggi</i> , o Parlamento Sami, em Karasjok.....	270
Imagem 14: Detalhe da entrada principal do prédio do <i>Samediggi</i>	270
Imagem 15: Prédio do <i>Sámi Geaboguovddas-psykalas dearvvasvuodasuddjen</i> , o Centro Sami de Saúde Psíquica, em Karasjok.....	271
Imagem 16: Reprodução de uma habitação tradicional de inverno dos Sami no <i>Sámiid Vuorka-Dávvirat</i> , o Museu Nacional de História e Cultura Sami, em Karasjok.....	271
Imagem 17: Entrada do prédio da NRK Sami Radio.....	272
Imagem18: A <i>Ardna</i> , o espaço de convivência dos Sami no pátio central da Universidade de Tromsø.....	272

Anexos:

Anexo 1: Dados sobre a distribuição de recursos financeiros na cooperação promovida pela Noruega junto aos povos indígenas.....	73-76
---	-------

LISTA DE SIGLAS

AOF - Arbeidernes Opplysningsforbund (Associação de Informação dos Trabalhadores)
 APOINME - Associação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
 BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento
 BM – Banco Mundial
 BMDs – Bancos multilaterais de desenvolvimento
 CCPY - Comissão Pró-Yanomami
 CGTT - Conselho Geral da Tribo Tikuna
 CIA – Teh Central Intelligence Agency
 CIR - Conselho Indígena de Roraima
 CISA - Conselho Indígena de Sur América
 CMI - Christian Michelsens Institutt
 CMI – Conselho Mundial de Igrejas
 COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
 CPI/AC - Comissão Pró-Índio do Acre
 CNUMA - Conferência das Nações Unidas para Meio Ambiente e Desenvolvimento
 CTI - Centro de Trabalho Indigenista
 COICA - Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
 CVRD – Companhia Vale do Rio Doce
 DANIDA - Danish International Development Agency
 DNA – Partido Trabalhista (Det Norske Arbeiderparti)
 DFID - Department for International Development
 DUH - Ministério da Ajuda para o Desenvolvimento (Departement for Utviklinghjelp)
 ELETROBRÁS – Centrais Elétric as Brasileiras
 EECMY - Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus
 FAO - The Food and Agriculture Organization of the United Nations
 FAFO - Institutt for arbeidsliv- og velferdsforskning (Institute for Applied Social Science)
 FIVAS - Forening for internasjonale vann- og skogstudier (Associação para o Estudo Internacional de Florestas e Águas)
 FPK - The First People of Kalahari
 FrP –Partido do Progresso (Fremskrittspartiet)
 FMI – Fundo Monetário Internacional
 FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
 FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique
 FUNAI - Fundação Nacional do Índio
 GATT - General Agreement on Tariffs and Trade
 GTZ - Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit
 IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
 IDA – Agência Internacional para o Desenvolvimento
 ISA - Instituto Socioambiental
 IWGIA - International Work Group for Indigenous Affairs
 KFP - Kristelig Folkeparti (Partido Popular Cristão)
 KfW - Kreditanstalt für Wiederaufbau
 MMA - Ministério do Meio Ambiente
 MPLA – Movimento Popular para a Libertação de Angola
 NCA - Norwegian Church Aid (Kirkens Nødhjelp)
 NMS - Det Norske Misjonsselskap (Sociedade Missionária Norueguesa)

NPA - Norwegian People's Aid (Norsk Folkehjelp)
 NORAD - The Norwegian Agency for Development Cooperation
 NRL - Norske Reindrifts-samers Landsforening – NRL (The Sami Reindeer Breeders' Association in Norway)
 NSI – Nordic Sami Insitute
 NSR - Norske Samers Riksforbund – (The National Association of Norwegian Sami)
 NTNU - Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
 NU - Ajuda Norueguesa para Desenvolvimento - NU (Norskutviklingshjelp)
 NUFU - The Norwegian Programme for Development, Research and Education (Nasjonal utvalg for utviklingsrelatert forskning og utdanning)
 NUPI - Norwegian Institute of International Affairs (Norsk Utenrikspolitisk Institutt)
 OD - Operasjon Dagsverk (Operação Um dia de Trabalho)
 OECD -Organization for Economic Cooperation and Development
 OIPA - Organisation for Indigenous People of Africa
 OIT – Organização Internacional do Trabalho
 OMC – Organização Mundial do Comércio
 ONG – Organização Não Governamental
 ONU – Organização das Nações Unidas
 OTAN - Organização do Tratado do Atlântico Norte
 PAIGC - Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde
 PDPI - Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
 PHRD - Japan Policy and Human Resource Development Fund
 PNPI - Programa Norueguês para os Povos Indígenas (Det norske urfolksprogrammet)
 PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
 PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento
 PPG7 - Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
 PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
 RADP – The Remote Area Development Program
 RFN - Rainforest Foundation Norway (Regnskogfondet)
 SIDA – Swedish International Development Agency
 SAIH - Norwegian Students' and Academics' International Assistance (Studentenes og Akademikernes Internasjonale Hjelpfond)
 SUM – Centre for Development and Environment(Senter for Utvikling og Miljø)
 SLF - Samenes Landsforbund (The Norwegian Sami Union)
 SV - Sosialistisk Venstreparti (Partido Socialista de Esquerda)
 UiT – Universidade de Tromsø
 UNHCR- Alto Comissariado para Refugiados das Nações Unidas
 UNCTAD - Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento
 UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
 URACCAN - Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense
 USAID - United States Agency for International Development
 WCIP – World Council of Indigenous Peoples
 WGIP – United Nations Working Group on Indigenous Populations
 WIPO - World Intellectual Property Organization

SUMÁRIO

Introdução.....	1
<i>A cooperação internacional junto aos povos indígenas percebida a partir do Brasil....</i>	<i>2</i>
<i>O caso da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas no Brasil.</i>	<i>5</i>
<i>A busca da caracterização dos atores no lado norueguês.....</i>	<i>6</i>
<i>O debate sobre perspectivas tutelares e contra-tutelares na cooperação junto aos povos indígenas.....</i>	<i>8</i>
<i>Os atores da cooperação junto aos povos indígenas como mediadores interétnicos.....</i>	<i>9</i>
<i>O questionamento às abordagens da antropologia do desenvolvimento.....</i>	<i>11</i>
<i>A cooperação internacional como espaço de produção de identidades nacionais e étnicas.....</i>	<i>13</i>
<i>Os contextos de afirmação etnopolítica dos Sami e as demandas no campo da educação.....</i>	<i>18</i>
<i>Questões metodológicas</i>	<i>20</i>
<i>A expressão econômica dos sentimentos.....</i>	<i>27</i>
<i>O percurso da pesquisa.....</i>	<i>31</i>
Capítulo 1: Cooperação internacional, tutela e povos indígenas.....	44
<i>A cooperação internacional e a emergência de novas formas político-administrativas de atuação no cenário internacional.....</i>	<i>45</i>
<i>O debate sobre as ONGs no contexto das questões indígenas.....</i>	<i>50</i>
<i>Perspectivas tutelares e contra-tutelares na cooperação internacional norueguesa...</i>	<i>54</i>
<i>O perfil da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas</i>	<i>66</i>
Capítulo 2: A cooperação internacional como espaço de produção de identidades étnicas: o caso dos Sami.....	77
<i>Antecedentes das mobilizações etnopolíticas dos Sami no século XX: o revivalismo læstadianista do século XIX.....</i>	<i>79</i>

<i>Os movimentos etnopolíticos dos Sami no século XX: a formação das organizações de representação samis e o debate entre “pluralistas” e “integracionistas” na Noruega.....</i>	82
<i>O auto-reconhecimento dos Sami como “povo indígena” e sua articulação ao movimento indígena internacional.....</i>	86
<i>O encontro entre antropólogos e samis e a formação de uma rede internacional voltada à defesa dos direitos indígenas.....</i>	87
<i>Os questionamentos à identidade indígena dos Sami.....</i>	91
<i>O reconhecimento institucional dos Sami como povo indígena pelo Estado norueguês.....</i>	98
<i>A atuação internacional dos Sami no campo dos direitos indígenas e no aparato do desenvolvimento: o debate entre “solidariedade” e “interesse próprio”</i>	102
<i>O debate sobre a demanda sami de aumento dos recursos da NORAD para a cooperação de povo indígena-para-povo indígena.....</i>	103
Capítulo 3: A cooperação internacional junto aos povos indígenas como espaço de produção de conhecimento antropológico “teórico” e “aplicado”.....	110
<i>A gênese da antropologia aplicada no entre-guerras.....</i>	110
<i>A antropologia da ação como modelo de atuação social dos antropólogos junto aos povos indígenas.....</i>	115
<i>Os antropólogos entre o engajamento político e a cooptação profissional.....</i>	121
<i>A antropologia norueguesa e o Terceiro Mundo.....</i>	126
<i>A antropologia norueguesa e os Sami.....</i>	135
<i>A antropologia norueguesa e os povos indígenas.....</i>	139
Capítulo 4: A cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas como espaço de produção de políticas públicas, ativismo político e teoria Antropológica.....	146
<i>O International Work Group for Indigenous Affairs – IWGIA.....</i>	146
<i>O Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI e outros apoios da NORAD à cooperação junto aos povos indígenas.....</i>	166
<i>O apoio da NORAD à produção de conhecimentos sobre a cooperação junto aos povos indígenas.....</i>	178

A busca de uma postura dialógica entre índios e não-índios: algumas perspectivas.. 180

O The Remote Area Development Program – RADP e a reflexão teórica sobre o movimento internacional pró-índio financiado com recursos da cooperação internacional..... 184

O debate sobre o uso da categoria de “indígena” entre os antropólogos envolvidos com o ativismo internacional pró-índio..... 191

Capítulo 5: A cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas como espaço de conversão religiosa 196

Os condicionantes históricos do movimento missionário na Noruega..... 198

As primeiras expressões do desenvolvimento missionário na Noruega 202

A expansão missionária na Noruega a partir de 1840..... 207

A inclusão das missões no aparato da assistência para o desenvolvimento na Noruega..... 211

O debate sobre o financiamento às missões na cooperação para o desenvolvimento..... 214

As missões norueguesas e os povos indígenas..... 222

Capítulo 6: A cooperação internacional junto aos povos indígenas e a construção de argumentos sobre os conhecimentos indígenas..... 226

Da natureza como paisagem à natureza como ecologia: da imaginação da nação à imaginação de uma identidade planetária..... 227

O surgimento dos movimentos ambientalistas na Noruega..... 229

A integração das questões ambientais na cooperação internacional norueguesa..... 232

A combinação das questões indígenas e ambientais na cooperação internacional norueguesa..... 234

A construção da argumentação pró-índio associada às questões ambientais: o debate sobre os conhecimentos indígenas 236

Os conhecimentos indígenas e a cooperação internacional junto aos povos indígenas no terreno da educação superior..... 246

Em busca de uma postura reflexiva sobre a produção de conhecimentos indígenas: o caso dos Sami..... 247

Capítulo 7: A cooperação internacional norueguesa como espaço de imaginação da nação..... 252

A luta pela alma norueguesa e a construção da nação no século XIX: a singularização em relação à Dinamarca e à Suécia..... 255

O encontro com os deuses das pequenas coisas: a construção do homem norueguês “típico” no século XX..... 262

A percepção do exótico dentro da Noruega: os imigrantes como “outros” na comunidade nacional norueguesa 264

No mundo dos hiperbóreos, os povos além do vento norte: a visibilização dos Sami e a construção do Estado norueguês pluriétnico..... 268

A imaginação da nação norueguesa no encontro com o “Terceiro Mundo” 277

CONCLUSÃO..... 297

Os antropólogos “fora do retrato” 300

A “complexidade” da cooperação internacional norueguesa juntos aos povos indígenas..... 302

A “disjunção” sami..... 306

A política de conhecimento sami..... 309

Essencializar como mecanismo político..... 313

O debate sobre as ONGs..... 314

A especificidade das ONGs no caso indígena..... 316

Questões metodológicas..... 319

Questões de escala: análise no nível micro e análise no nível macro..... 323

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 325

INTRODUÇÃO

Esta tese pretende discutir a gênese e o sentido dos instrumentos político-administrativos e simbólicos que têm permitido a atuação dos modernos Estados-nação para além de suas fronteiras nacionais sob o rótulo de “assistência para o desenvolvimento”, “ajuda para o desenvolvimento” ou outras denominações afins, como “cooperação internacional para o desenvolvimento” ou, simplesmente, “cooperação internacional”.¹ Refiro-me ao aparato instituído após a 2ª Guerra Mundial, incluindo bancos multilaterais de desenvolvimento (BMDs), agências da ONU, agências bilaterais de cooperação, firmas de consultoria, fundações filantrópicas, organizações privadas laicas e religiosas sem fins lucrativos (com o tempo agrupadas sob a denominação de “ONGs”), voltado à promoção do “desenvolvimento” no “Terceiro Mundo”, algo definido em 1949 pelo presidente Harry Truman como uma “novidade” em relação à postura colonialista anterior das potências capitalistas, pois deveria colocar em seu lugar o “progresso” e o “desenvolvimento” ao invés da “exploração” e dos “fins egoístas” que haviam marcado as relações anteriores:

“Este deve ser um empreendimento de cooperação em que todas as nações trabalhem juntas através das Nações Unidas e de suas agências especializadas sempre que for possível. (...) A velha exploração imperialista para o lucro não tem lugar em nossos planos. O que planejamos é um programa de desenvolvimento baseado em conceitos de negócios justos e democráticos.”²

Dentro deste universo, trabalharei com um caso específico, o da “cooperação internacional” junto aos povos indígenas promovida pela Noruega, cabendo ressaltar que utilizarei ao longo dessa tese o termo “cooperação internacional” ao invés dos demais citados acima, por considerar que ele tem uma conotação mais ampla, que nos pareceu mais adequada para indicar os novos sentidos e terrenos agregados ao universo do “desenvolvimento” ao longo do tempo, entre os quais aqueles ligados aos fenômenos étnicos e à obtenção de direitos pelas minorias indígenas. Passarei a usar daqui por

¹ Para maiores comentários sobre a variação destes termos, ver capítulo 2.

² Trecho extraído do Ponto IV da fala inaugural do Presidente Truman ao Congresso americano em 1949, cuja íntegra se encontra publicada no volume XI, número 4, do *Boletim Indigenista*, de dezembro de 1949, às páginas 316 e 317, na versão original em inglês. A tradução para o português desse trecho, bem como de todas as demais citações originalmente em inglês, francês e norueguês ao longo dessa tese, foram feitas por mim.

diante, na maior parte do tempo, o termo “cooperação internacional” sem aspas, visando à comodidade do leitor, mas sem perder de vista o efeito que elas procuraram introduzir tanto nesse quanto nos termos correlatos, isto é, o de chamar atenção para o fato de que este universo muitas vezes pouco tem a ver com os sentidos habitualmente associados aos termos “ajuda”, “assistência” ou “cooperação”.

A cooperação internacional junto aos povos indígenas percebida a partir do Brasil

No caso brasileiro, o interesse pela cooperação internacional despertado nos meios acadêmicos ligados ao indigenismo deveu-se ao papel que o conjunto de atores abrigados sob esta rubrica vem desempenhando nas transformações ligadas à emergência, nos marcos da Constituição de 1988, daquilo que Oliveira e Iglésias definiram como um tipo novo de indigenismo, caracterizado por uma visão pluriétnica da sociedade brasileira e por ideais de participação e co-responsabilidade em relação aos cerca de 220 povos indígenas atualmente identificados dentro do território nacional (Oliveira e Iglésias 2002:67). Apesar do reconhecimento da relevância do tema pelos estudiosos (Albert 1995, Oliveira 2002, Souza Lima 2007), a maior parte das pesquisas antropológicas dedicadas a ele tem se dado a partir de enfoques que privilegiam o nível local de execução de projetos implementados sob sua égide, com pouca atenção para a necessidade de decupar as diferentes forças extra-locais que o integram e estudar suas motivações nos espaços sociais onde elas são gestadas.

Tomando em consideração o Brasil, de onde se construiu meu olhar inicial sobre a temática dessa tese na área indigenista, poderíamos discernir três momentos distintos em relação à cooperação internacional a partir do final dos anos 60. Na década de 1970, iniciou-se o trabalho pioneiro de promoção de campanhas internacionais em defesa das populações indígenas da Amazônia atingidas por grandes projetos econômicos, por meio do trabalho de organizações como o International Work Group for Indigenous Affairs – IWGIA, fundado em 1968, a *Survival International*, criada em 1969, e a *Cultural Survival*, em 1972. Poderíamos localizar ainda nessa década o começo do apoio de igrejas européias cristãs às primeiras organizações indigenistas brasileiras, laicas e religiosas, voltadas à defesa dos direitos indígenas.

Na década de 1980, em decorrência das pressões de grupos pró-índio associados a organizações ambientalistas norte-americanas e européias, delineou-se um segundo momento, em que os índios tornaram-se uma categoria com tratamento específico dentro do Banco Mundial, o qual passou a condicionar a liberação de empréstimos ao governo brasileiro para a realização de projetos de desenvolvimento a medidas de salvaguarda dos povos indígenas afetados por eles, expressas na OMS-2.34, de 1982, primeira diretriz do BM voltada para as sociedades indígenas. A gestão dos recursos reservados a “mitigar” os danos causados aos povos indígenas passou a envolver ações conjuntas entre o órgão indigenista do governo, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, e empresas estatais como a Cia. Vale do Rio Doce – CVRD e a Centrais Elétricas Brasileiras - Eletrobrás, encarregadas da execução dos projetos, as quais passaram muitas vezes a contratar antropólogos para assessorá-las neste terreno.

Um terceiro momento, ainda, poderia ser identificado na década de 90, após a realização da Conferência das Nações Unidas para Meio Ambiente e Desenvolvimento – CNUMA (também conhecida como ECO-92), quando ocorreu uma ampliação substantiva da participação da cooperação internacional na questão indígena, tanto pela via das organizações não governamentais (ONGs) européias e norte-americanas, quanto pela via de grandes agências multilaterais e bilaterais de cooperação, nos marcos da associação, dessa vez institucionalizada por acordos em nível internacional, entre a temática indígena e a temática ambiental. Segundo Oliveira (2002), a preocupação básica com os direitos humanos e a implantação de governos democráticos que norteou a atuação das ONGs indigenistas nos anos 1970 e 1980 deixou de ser uma prioridade, dando lugar aos debates sobre o uso e conservação dos recursos naturais. Acordos com o Grupo dos 7 - G7³ e a União Européia, incluindo a participação de agências bilaterais, como a alemã Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit - GTZ e a britânica Department for International Development - DFID, além do Banco Mundial e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD, passaram a entrar em vigor, num quadro que se complexificou também do lado brasileiro, quando, além da FUNAI, outros órgãos governamentais, como o Ministério do Meio Ambiente – MMA e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente – IBAMA,

³ Integrado pelos Estados Unidos, Canadá, Japão, Reino Unido, França, Alemanha e Itália.

passaram a participar da gestão e do monitoramento dos recursos liberados, também distribuídos entre organizações não governamentais, indígenas e indigenistas⁴.

Neste quadro, destacou-se o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PPG7, aprovado pelo G-7 e pela Comissão Européia em dezembro de 1991 e lançado oficialmente no Brasil em 1992. Este programa incluiu um componente dedicado especialmente à questão indígena, o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal - PPTAL, montado ao longo de 1994 e gerido conjuntamente pela Funai e pela GTZ, voltado à demarcação das terras indígenas na Amazônia Legal. Além deste, foi criado também o programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas - PDPI, proposto em 1999 e gerenciado por técnicos do MMA e da GTZ, visando dar apoio a projetos em terras indígenas nas áreas de valorização cultural, atividades econômicas sustentáveis e proteção e recuperação das terras indígenas⁵. Estes programas, combinando a defesa dos direitos indígenas à perspectiva ambientalista, estiveram diretamente associados ao modelo de demarcação de grandes territórios indígenas, transformando o padrão de confinamento territorial dos índios que havia prevalecido ao longo da história republicana do país em um padrão onde se definiram territórios em alguns casos maiores do que países europeus como a Suíça ou a Bélgica⁶.

⁴ No caso brasileiro, o termo “organizações indígenas” refere-se àquelas constituídas e dirigidas por indígenas, e o termo “organizações indigenistas” é utilizado para indicar organizações pertencentes a indivíduos não-índios, especializadas no tratamento de questões ligadas a eles. Historicamente, estas últimas foram as que primeiro se constituíram no Brasil.

⁵ O PPTAL contou com US\$ 2,1 milhões do Banco Mundial, DM 30 milhões (US\$ 16,6 milhões) do banco estatal KfW do governo da Alemanha e US\$ 2,2 milhões de contrapartida do governo brasileiro (<http://www.funai.gov.br/pptal/index.htm>); o PDPI recebeu US\$ 11 milhões do KfW para implementação dos projetos, com uma contrapartida de US\$ 2 milhões do governo brasileiro, através do Ministério do Meio Ambiente, para a administração do projeto e disseminação de seus resultados. Os gastos com a preparação do PDPI foram pagos com recursos doados pelo Policy and Human Resource Development Fund - PHRD, do governo do Japão, no valor de US\$ 500 mil e o Departamento para o Desenvolvimento Internacional - DFID, do governo da Inglaterra, forneceu dois milhões de libras para a capacitação de recursos humanos, a gestão e financiamento de projetos e o fortalecimento das organizações indígenas. (<http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/pdpi.shtm#t3>).

⁶ Este dois padrões, opostos, de definição do tamanho dos territórios indígenas é que explicam as diferenças gritantes entre a grande extensão dos territórios demarcados na Amazônia a partir dos anos 90, com o apoio da cooperação internacional interessada na preservação ambiental, e a exigüidade dos territórios indígenas nas demais regiões do país, definidos em épocas históricas anteriores. A principal exceção a esse padrão de confinamento que prevaleceu até os anos 90 foi a demarcação do Parque Indígena do Xingu (hoje transformado em Terra Indígena do Xingu), na região Centro-Oeste, no início da década de 1960.

Do lado das organizações não governamentais, por sua vez, assistiu-se a um crescimento exponencial de sua participação, não apenas através de sua inclusão nos mecanismos de implementação dos acordos multilaterais e bilaterais citados anteriormente, mas também pelo aumento do número de “parcerias” entre organizações nacionais e internacionais que acompanhou o reconhecimento legal das associações indígenas após a Constituição de 1988, consolidando-se assim uma dinâmica nova no campo indigenista, fora do controle estrito das instâncias governamentais.

O caso da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas no Brasil

O caso da cooperação norueguesa esteve associado estreitamente a este formato de cooperação via ONGs. Em relação à cooperação alemã — a que adquiriu maior visibilidade no Brasil recente na área indigenista por conta do volume de recursos aplicados pelo governo alemão nos acordos do PPTAL/PPG7 — a cooperação norueguesa distinguiu-se não só pela atuação junto a atores não estatais e pela pequena escala de seus financiamentos, como por não contar com a presença direta de técnicos envolvidos na implementação dos projetos que financiava. Assim, embora a cooperação alemã e a norueguesa pudessem ser enquadradas como pertencentes ao mesmo espectro de atores comprometidos com o “novo indigenismo”, os perfis eram bem diferentes. Os dois principais atores da cooperação norueguesa que atuavam junto aos povos indígenas no Brasil, o Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI, iniciativa do governo norueguês que entrou em funcionamento em 1983, e a *Rainforest Foundation Norway*, organização não governamental criada em 1989, especializaram-se em um nicho muito particular de atuação, ligado ao financiamento das já citadas organizações não governamentais indígenas e indigenistas no Brasil.⁷

As organizações indigenistas brasileiras foram constituídas a partir da segunda metade da década de 1970, com a finalidade de desenvolver uma atuação em prol dos direitos indígenas frente à ditadura militar. Estas organizações adquiriram elas próprias, com o tempo, escalas, graus de profissionalização e perfis distintos, mais ou menos atrelados aos debates ambientais, mas sem perder um papel estratégico dentro da

⁷ Apesar do caráter governamental do PNPI e não governamental da *Rainforest Foundation Norway*, cabe registrar que as duas organizações possuíam uma ordem de grandeza similar, razão pela qual o PNPI tem sido considerado pelos especialistas como “uma espécie de ONG”, de porte entre pequeno e médio quando comparado ao das grandes organizações não governamentais norueguesas que se consolidaram nos anos 80, sobretudo na área humanitária (cf. Daudelin 1998).

cena indigenista após a redemocratização do país, seja em diálogo com os diversos órgãos do governo e com os atores da cooperação internacional, seja em suas relações com os índios⁸. As organizações indígenas, por sua vez, que começaram a surgir em meados dos anos 80, cresceram exponencialmente na década de 1990, após a promulgação da Constituição de 1988, que as reconheceu como instâncias de representação jurídico-política dos índios frente ao Estado brasileiro.⁹

A cooperação norueguesa caracterizou-se assim, desde o início, por ser uma cooperação fora dos marcos dos grandes acordos bilaterais entre Estados e dos programas compensatórios financiados com recursos do Banco Mundial, implementados por agências estatais brasileiras. Ela poderia ser descrita, quando comparada a estes outros atores, como uma “cooperação artesanal”, envolvendo montantes financeiros bastante reduzidos, mas com significado político considerável pelo perfil dos “parceiros” escolhidos, historicamente ligados à contestação das políticas assimilacionistas e das ações governamentais clientelistas e tutelares em relação aos índios do Estado brasileiro.

A busca da caracterização dos atores no lado norueguês

Uma avaliação mais consistente do padrão instaurado pela cooperação internacional na área indigenista brasileira, combinando uma extensa rede de instituições localizadas em níveis territoriais diferentes, embora urgente e ainda não realizada de forma sistemática, não será, contudo, objeto dessa tese, que buscará, antes, apreender as motivações e o sentido da cooperação internacional junto aos povos indígenas *na Noruega*, objetivando dar uma face mais nítida a um dos atores do campo da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil, com o qual, tal como

⁸ Para uma análise das transformações dos perfis das ONGs indigenistas e de algumas das implicações decorrentes da associação entre as temáticas indígena e ambiental no Brasil, ver Barroso-Hoffmann (2005).

⁹ Entre as organizações não governamentais no Brasil financiadas pelo Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI e pela Rainforest Foundation Norway, que sempre mantiveram uma carteira de “parceiros” muito semelhante, embora esta última se restringisse mais às organizações indigenistas, encontravam-se, no caso dessas últimas, a Comissão Pró-Yanomami - CCPY, o Instituto Socioambiental – ISA, o Centro de Trabalho Indigenista – CTI e a Comissão Pró-Índio do Acre – CPI/AC. Os recursos noruegueses também financiaram algumas das principais organizações indígenas do país, como o Conselho Geral da Tribo Tikuna – CGTT, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, o Conselho Indígena de Roraima - CIR e a Associação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME. A maioria dessas organizações recebe recursos noruegueses até hoje.

ocorre com muitos outros, se costuma ter um contato fragmentado e esporádico, o que impede uma percepção, a não ser muito genérica, da especificidade de perfis que ele engloba e do contexto mais amplo que informa suas ações.¹⁰

Vale registrar, contudo, que, apesar de voltadas para a Noruega, grande parte das questões constituídas ao longo da pesquisa foram construídas, como já indicado, a partir do meu olhar sobre o campo indigenista no Brasil. Neste sentido, cabe destacar entre minhas pré-noções uma visão que privilegiava, em que pesem as tentativas de criar alternativas válidas ao indigenismo governamental, os aspectos de continuidade da cooperação internacional com mecanismos colonialistas e tutelares anteriores, apontados, de resto, por inúmeros pesquisadores que lidavam com esta temática no Brasil. Estes pesquisadores apoiavam-se sobretudo em estudos voltados à atuação da cooperação alemã e do Banco Mundial, incluindo a implementação de projetos locais de desenvolvimento, questionando destacadamente o conceito de “participação” utilizado nestes projetos, as situações de assimetria vivenciadas por técnicos brasileiros no convívio com técnicos de outros países, notadamente alemães, e a falta de transparência em processos de tomada de decisão por parte dos financiadores dificultando em muitos casos o controle social das ações de cooperação (Schröder 1999, Lima 2000, Salviani 2002, Pareschi 2002, Pimenta 2002, Valente 2005)¹¹.

Minha ida a campo na Noruega, quando pude entrar em contato com o conjunto dos atores envolvidos com a cooperação internacional junto aos povos indígenas, colocou-me, contudo, diante de um quadro bem mais complexo, devido à multiplicidade de perspectivas e modelos de atuação dos mesmos, envolvendo desde organizações missionárias até organizações de solidariedade com perfil terceiro-mundista, algo que minhas observações dentro dos limites do campo indigenista do Brasil não permitira localizar. Sobretudo, não me fora possível identificar dentro da cooperação norueguesa registros da participação do povo Sami — a minoria étnica distribuída entre o norte da Noruega, Finlândia, Suécia e Rússia, reconhecida como

¹⁰ Registre-se, entretanto, o aumento considerável de estudos sobre o tema da cooperação internacional no Brasil nos últimos anos, verificável, entre outras coisas, pelo surgimento de grupos de trabalho voltados à sua discussão em congressos nas áreas de antropologia e ciências sociais e na elaboração de teses de mestrado e doutorado sobre o assunto em diversas universidades brasileiras.

¹¹ O primeiro pré-projeto de doutorado que elaborei sobre a temática da cooperação norueguesa, no ano de 2002, intitulado “*Ecological eyes: a study of development, environmentalism and indigenous peoples in Brazil*”, assumiu, em grande medida, estes supostos. Agradeço a Anne Kathrine Larsen, então coordenadora do Instituto de Antropologia da Universidade de Trondheim (Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet – NTNU), pela leitura e comentários sobre essa primeira versão do projeto.

“indígena” na segunda metade da década de 1970. Para mim, o papel estratégico deste povo em relação à questão indígena ficara “lá”, nos anos 70 e 80, quando o grupo ganhou *momentum* no cenário das mobilizações indígenas internacionais por conta de suas lutas contra a construção da hidrelétrica de Alta, no norte da Noruega, que inundaria parte de seus territórios tradicionais. Não ficara claro para mim, contudo, a continuidade da atuação política do grupo em nível internacional e muito menos sua atuação junto aos mecanismos rotulados como de “cooperação internacional”. A combinação de elementos da área do direito a elementos tradicionalmente associados ao campo do “desenvolvimento” nas ações internacionais do grupo, financiadas seja com recursos da agência bilateral de cooperação norueguesa, a The Norwegian Agency for Development Cooperation – NORAD, seja com recursos do Ministério das Relações Exteriores da Noruega, chamou-me a atenção para a luta de classificações dentro do universo da cooperação e para a necessidade de não equacioná-la aos cânones da indústria do desenvolvimento, tomando-a, antes, como um entre outros espaços de luta de um amplo rol de atores e instituições, comprometidos com diferentes visões quanto à defesa e o sentido dos direitos indígenas no plano internacional. A presença dos Sami na cooperação norueguesa questionava tanto o recorte “Norte/Sul” quanto a divisão entre países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos” típica do universo do “desenvolvimento”, apontando para a conformação de uma comunidade indígena transnacional com interesses comuns a defender e projetar¹².

O debate sobre perspectivas tutelares e contra-tutelares na cooperação junto aos povos indígenas

A percepção deste quadro mais completo dos atores noruegueses envolvidos com a cooperação internacional junto aos povos indígenas, que incluía, além do Sami, organizações missionárias, ambientalistas, humanitárias (laicas e religiosas), políticas e de *advocacy* dos direitos indígenas, levou-me a reelaborar as premissas iniciais da pesquisa, acrescentando à análise dos aspectos tutelares implicados em ações que

¹² O foco da atuação dos Sami voltava-se muito mais para as agências da ONU relacionadas à definição da legislação internacional voltada aos *direitos indígenas* — como o Working Group on Indigenous Populations – WGIP, o Fórum Permanente sobre Assuntos Indígenas da ONU e a Organização Internacional do Trabalho – OIT; e para fóruns internacionais envolvidos com temas ou regiões afetas a eles, como a Convenção da Diversidade Biológica - CDB, o Conselho Ártico, a Cooperação de Barent e a União Européia — do que para uma atuação nas áreas tradicionalmente associadas ao campo do *desenvolvimento*, envolvendo ações nas áreas de saúde, educação e implementação de projetos econômicos, embora também atuassem nestas.

reproduzem sob novas roupagens métodos e procedimentos das gramáticas colonialistas em situações pós-coloniais, o amplo repertório contra-tutelar representado pelas propostas de grupos que se constituíram na contramão das gramáticas do desenvolvimento. Se os arquivos de imagens coloniais da cooperação internacional norueguesa como um todo eram facilmente identificáveis, sendo perceptíveis, entre outras coisas, pelas oscilações em sua política de “orientação para os donatários” — que previa a adequação da cooperação norueguesa às decisões e prioridades estabelecidas pelos governos dos países destinatários dos recursos —, os aspectos anti-colonialistas também eram evidentes e visíveis na atuação de vários de seus atores, sobretudo no terreno das ONGs, embora, no conjunto, todos estivessem sujeito às regras de funcionamento ditadas pela gramática da cooperação, que muitos definiriam por si só como tutelar. Entre os objetivos desta tese estará, assim, o de localizar o conjunto dos atores envolvidos com a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, sua gênese e *preocupações* (Barth 1993), situando-os no contexto das análises sobre perspectivas tutelares e contra-tutelares realizadas a partir dos trabalhos de estudiosos do campo do indigenismo no Brasil¹³.

Os atores da cooperação junto aos povos indígenas como mediadores interétnicos

Pretendo tratar os atores envolvidos no campo da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas como mediadores interétnicos (*interethnic brokers*), tomando emprestado o conceito cunhado por Paine (1971) a partir da observação de que os Sami, assim como outras minorias étnicas em situação similar, dependem de forma crucial destes mediadores para a representação de seus interesses junto à sociedade mais ampla, às autoridades e à opinião pública internacional. Minha proposta será a de estender o conceito de Paine a atores indígenas e não indígenas, simpatizantes ou não da “causa” indígena — isto é, com perspectivas assimilacionistas, integracionistas ou multiculturalistas — encarando-os como uma unidade que tornará mais fácil contrastar posições e perspectivas, bem como perceber as diferentes prioridades estabelecidas por eles em relação à atuação junto aos índios. Assim, serão incluídos neste conjunto representantes do Estado, das igrejas cristãs, da academia, dos assim chamados “movimentos sociais” e dos próprios índios, conferindo-se particular

¹³ Para uma descrição mais detida dos debates sobre tutela no Brasil, especialmente a partir dos trabalhos de Oliveira (1988) e Souza Lima (1995), ver capítulo 1.

atenção, dentro dele, às diferentes gramáticas utilizadas — burocráticas, acadêmicas, políticas, étnicas, religiosas, etc. — e aos cruzamentos entre elas.

Além disso, buscarei também distinguir as motivações dos mediadores interétnicos indígenas das motivações dos não-indígenas. No caso dos primeiros, novamente em diálogo com Paine (1985), pretendo explorar os processos de “conversão” à “causa” indígena, marcando a passagem — para usar de forma livre o conceito de Marx sobre os processos de formação de consciência de classe — do “índio em si” ao “índio para si”, mostrando que, ao contrário da argumentação formulada por Paine, esta passagem não resulta apenas da absorção de valores da *intelligentsia* ocidental liberal pelas lideranças samis que, segundo este autor, quanto mais assimiladas a eles, mais favoráveis seriam à manutenção da identidade étnica do grupo. Neste sentido, buscarei destacar que estas “conversões” resultaram *também* da influência de correntes ligadas aos movimentos de trabalhadores e às lutas pelos direitos civis de indígenas e negros nas décadas de 1960 e 1970, bem como da influência recebida de intelectuais ligados aos movimentos de libertação colonial, sobretudo africanos, algo apontado em trabalhos recentes de autores samis sobre a trajetória dos movimentos indígenas internacionais (Minde 2000 e Magga 2006).

No caso dos mediadores não-índios, tomarei como foco principal os antropólogos, distinguindo duas linhas básicas de atuação entre eles, uma na qual a prioridade é dada à intervenção junto às instâncias burocráticas dos Estados nacionais, na qual os índios são objeto de uma intervenção sobretudo administrativa, para a qual se busca preparar os quadros da administração pública; e outra em que se privilegia os próprios índios como objeto de ação política, visando-se o fortalecimento de suas próprias organizações. Nesse contexto, buscaremos localizar a gênese dessas duas linhas, separadas para fins analíticos, mas com muitos cruzamentos e conexões na prática.

A primeira poderia ser remontada às perspectivas da “antropologia aplicada” ao estilo malinowskiano, com viés reformista, ligada essencialmente à transformação das estruturas de Estado e à construção de políticas públicas com fins sociais por suas instituições, cujos antecessores seriam as fundações filantrópicas, sobretudo norte-americanas, que, a partir da virada do século, financiaram pesquisas neste terreno, inicialmente voltadas à contenção do “perigo vermelho” constituído pelas massas trabalhadoras, e, posteriormente, ao controle de populações sob governo

colonial (Sogge 2002:145-146). A segunda, por sua vez, teria sua gênese na “antropologia da ação”, tal como concebida nos trabalhos de Sol Tax entre os índios Fox, nos Estados Unidos, desenvolvidos a partir do final década de 1940, nos quais já se reconhecia aquilo que, na linguagem de hoje, chamaríamos de *agency* dos índios (Ortner 2007), isto é, o fato de que cabia a eles, e não ao Estado, a prerrogativa de decidir sobre seu futuro. Esta linha, cujos pressupostos sofreriam desenvolvimentos fundamentais posteriormente, na I Conferência de Barbados (1971), associou-se mais à promoção das formas coletivas de organização dos índios do que à adequação das estruturas de Estado ligadas a eles, dando um passo além na linhagem das organizações de defesa de direitos de grupos sujeitos a diversos tipos de dominação colonial, iniciada por organizações como a Anti-Slavery Society (1823), mais de um século antes.

Para além das clivagens entre mediadores interétnicos indígenas e não-indígenas, e das diferenças internas dentro de cada grupo, buscaremos trabalhar também com outras oposições que atravessam o campo dos atores envolvidos com a cooperação internacional junto aos povos indígenas na Noruega. Refiro-me àquelas que dividem os grupos que atuam na América Latina e na África; as que opõem os missionários, por sua postura de conversão religiosa, aos demais atores não governamentais; as que distinguem as análises de classe das análises de etnia; as que separam a postura militante da postura reflexiva; as que opõem teoria e prática; as que contrastam atuação na área de desenvolvimento e atuação na área de *advocacy*, etc.

O questionamento das abordagens da antropologia do desenvolvimento

O caso da Noruega será tomado ainda como de particular interesse para analisar as relações entre “antropologia pura” e “antropologia aplicada” a partir do caso dos Sami, cujos direitos foram defendidos em boa medida com argumentos construídos em cima dos aportes teóricos da antropologia, tanto no caso da aplicação do conceito de estigma, de Goffmann (1963), à situação vivida pelas populações sami da costa norte da Noruega (Eidheim 1969), como pela revisão das idéias sobre a formação dos grupos étnicos realizada por Barth (1969), implicando na crítica da noção de cultura dentro delas e na retomada da dimensão política do conceito weberiano de comunidade étnica (Oliveira 1998), essencial à construção das justificativas das demandas contemporâneas por direitos dos grupos indígenas.

No enfoque imprimido à pesquisa, busquei fugir da perspectiva mais usual dos estudos sobre cooperação internacional no campo da antropologia, calcada nos aportes da assim chamada “antropologia do desenvolvimento”. Esta última veio se firmando, desde meados dos anos 80, como uma crítica aos trabalhos de antropólogos em agências de desenvolvimento, estimulado desde a década de 1970 pela gestão de Robert MacNamara no Banco Mundial e em agências bilaterais como a United States Agency for International Development - USAID (Ferguson 2006). Esta linha crítica desenvolveu-se, sobretudo, em instituições acadêmicas européias e norte-americanas, em sua maior parte por antropólogos que, a partir de suas próprias experiências pessoais como “cooperantes”, dedicaram-se a realizar reflexões sobre o tema. Nestes estudos, em que se destacaram trabalhos como os de Ferguson (1994) e Escobar (1995), grande espaço passou a ser dado à análise das relações de poder que, no cenário pós-colonial que se constituiu a partir das décadas de 1950 e 1960, marcaram a expansão das agências de desenvolvimento dos países do “Norte” nos países do “Sul”, tratando-se, na maioria dos casos, de desmistificar as *benesses* trazidas pelo “desenvolvimento”, o caráter etnocêntrico de suas ações e a perspectiva evolucionista de suas propostas.

Embora a pertinência destas análises nos pareça inegável, a escolha da temática específica da cooperação norueguesa como objeto de estudo e, dentro dela, do recorte sobre os povos indígenas, chamou-me a atenção para a articulação do conjunto de questões anteriormente apontadas, relacionadas à associação particular das temáticas do campo do “desenvolvimento” e do campo dos “direitos”, para além do tema da assimetria das relações “Norte/Sul” e da denúncia do “fracasso” das ações empreendidas sob a égide do ideário do desenvolvimento. Neste sentido, cabe ressaltar que a gênese da cooperação norueguesa ocorreu no contexto das denúncias internacionais contra o genocídio dos povos indígenas do final dos anos 60, destacando-se nesse sentido a criação do International Work Group for Indigenous Affairs – IWGIA, em 1968, por iniciativa de antropólogos noruegueses e suecos; e, também, pelo contexto das mobilizações do povo Sami em favor do reconhecimento de seus direitos como indígenas no norte da Escandinávia, iniciadas logo em seguida. Tratou-se, portanto, de um espaço marcado originalmente pela demanda de direitos, mais do que pelos projetos típicos das décadas iniciais da indústria do “desenvolvimento”, ainda que estes também tenham adquirido relevância com o tempo, pela via da incorporação de

um espectro variado de organizações não governamentais ao aparato da cooperação norueguesa¹⁴.

Outra questão em que essa tese busca se diferenciar dos estudos no campo da antropologia do desenvolvimento diz respeito ao marco cronológico inicial estipulado por eles, em geral colocado nos anos que se seguiram à 2ª Guerra Mundial, quando se criou o aparato institucional do “desenvolvimento”, algo que implica, a meu ver, em assumir-se implicitamente como verdade a “novidade” reclamada por Truman em 1949.¹⁵ Assim, ao definir os marcos destes estudos Ferguson comenta que:

“(...) o termo [desenvolvimento] é (...) associado aos projetos internacionais de mudança social planejada colocados em ação no período em torno da 2ª Guerra Mundial, que deram origem às ‘agências de desenvolvimento’, aos ‘projetos de desenvolvimento’, e, mais recentemente, aos ‘estudos de desenvolvimento’ [*development studies*] e à ‘antropologia do desenvolvimento’.” (Ferguson 2006:154, trad. do orig. em inglês).

Nesse sentido, trabalharemos antes com a idéia de continuidade do que com a idéia de ruptura histórica no caso do aparato do desenvolvimento, chamando atenção não apenas para a presença já apontada de mecanismos tutelares e colonialistas no “novo” momento, mas recorrendo a uma perspectiva diacrônica que remontará ao século XIX para mostrar esta continuidade através da presença dos mesmos atores — missionários, administradores, indígenas, etc. — nos dois momentos, antes e depois da 2ª Guerra Mundial, ainda que com a preocupação de apontar, também, para eventuais mudanças de perspectivas desses atores.

A cooperação internacional como espaço de produção de identidades nacionais e étnicas

Além disso, também exploraremos um viés distinto daquele definido pela antropologia do desenvolvimento, ao abordarmos a cooperação internacional como um espaço de *produção de conhecimento* ligado não apenas ao “desenvolvimento”, isto é, à administração pública, ao planejamento econômico e à disseminação de conhecimentos científicos e tecnológicos agrícolas e industriais mas, também, e sobretudo, à produção

¹⁴ Para informações mais detalhadas sobre as organizações não governamentais envolvidas com a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, ver capítulo 1.

¹⁵ Vale registrar que, do ponto de vista de sua concepção como sinônimo de modernização/industrialização, ele foi adotado pelos dois blocos da Guerra Fria como estratégia de relacionamento e conquista de aliados no Terceiro Mundo.

de um certo tipo de conhecimento *político*, associado à construção de identidades nacionais e étnicas. Assim, abordaremos também, a partir do exame do caso norueguês, uma questão teórica cara à antropologia nas últimas duas décadas: a das similaridades e diferenças entre estes processos de constituição de identidades nacionais e étnicas (Hylland Eriksen 1993, Verdery 2000), tomando-se a cooperação internacional junto aos povos indígenas como um espaço privilegiado para a observação destes fenômenos. Pretendemos situá-la, assim, como um dos elementos chave para a construção dessas identidades a partir da 2ª metade do século XX, quando criou-se o contexto de mobilização dos países do “Norte” para promover o “desenvolvimento” nos países do “Sul”. Este cenário da 2ª metade do século XX — em que foram criados os organismos internacionais do sistema da ONU; firmados os mecanismos multilaterais de financiamento constituídos pelo Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional; consolidado o movimento de reivindicação de direitos em favor do “4º Mundo”¹⁶; e reconhecidos, progressivamente, pela comunidade internacional, sobretudo nos fóruns ligados ao sistema da ONU, os direitos dos povos indígenas — marcou, assim, o surgimento de classificações que consagraram clivagens dividindo os países e grupos sociais entre “pobres” e “ricos”, do “Norte” e do “Sul”, “comunistas” e “capitalistas”, “desenvolvidos” e “sub-desenvolvidos”, “globais” e “locais”, do “primeiro”, do “segundo”, do “terceiro” mundo ou do “quarto” mundo, etc., respondendo, por si só, pela constituição de imagens nacionais e étnicas, dependendo da alocação dos países e dos grupos sociais dentro desta ou daquela categoria. Mais do que isso, essas clivagens se prestaram a reificar uma certa noção de “Ocidente” e contrapô-la a um “resto” constituídos por uma gama variadíssima de países, reduzidos a uma homogeneidade por negação, pela “falta” de certos atributos.

A mera localização destas clivagens, isto é, das categorias nativas que compõem o sistema de classificações produzidas pelos atores que circulam no campo da cooperação internacional, não é suficiente, contudo, para entender as lógicas que orientam seu funcionamento, articuladas em grande medida não por atores que estabelecem relações de concorrência, mas sim por atores que, mesmo situados muitas vezes em pólos opostos destas clivagens, desenvolvem relações de complementaridade, formando comunidades de interesse com caráter mais ou menos estável. Refiro-me aqui à formação de redes tanto no pólo das elites, destacando-se neste sentido as inúmeras

¹⁶ Designação cunhada nos anos 1980 por militantes do movimento indígena internacional para referir-se aos povos indígenas (cf. Paine 1985).

alianças entre elites do “Norte” e do “Sul”, envolvendo tanto aquelas constituídas nos marcos da legalidade quanto as calcadas em mecanismos de corrupção retoricamente denunciados, mas tacitamente aceitos pelos dois lados, até redes de atores voltados à contestação do *status quo* e à criação de alternativas a ele¹⁷.

Para além do debate sobre estas clivagens, entretanto, estaremos interessados nesta pesquisa em examinar, como já observamos, que elementos associados à cooperação internacional permitiram emergir, no caso específico da Noruega, outros aspectos de sua identidade nacional e das identidades de seus grupos étnicos, fora destas classificações mais amplas. Considerando que a constituição da nacionalidade e das fronteiras étnicas são processos dinâmicos aos quais vão se agregando novos elementos com o correr do tempo, estudaremos a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas trabalhando com a hipótese de que ela esteve centralmente implicada na inflexão dos temas que compuseram a imaginação da nação norueguesa nos séculos XIX e primeira metade do XX, abrindo espaço para um novo conjunto de temáticas na 2ª metade do século XX.

No primeiro período apontado, basicamente sob a égide do *print capitalism* (Anderson 1991), poderíamos destacar o passado viking, a apropriação do folclore camponês e a criação da língua nacional, juntamente com as conquistas marítimas dos modernos exploradores polares e o surgimento das tradições filantrópicas e humanitárias desenvolvidas após a 1ª Guerra Mundial, como elementos-chave na imaginação da nação norueguesa (Hylland Eriksen s/d, 1993 e 1996a). No segundo período, por sua vez, assistiremos à emergência de novos temas neste campo, associados ao ideário do desenvolvimento, dos direitos humanos e de diversas propostas de multiculturalismo, atualizados à luz dos debates sobre povos indígenas, minorias étnicas e imigrantes no país, acionando tecnologias de comunicação não mais restritas ao *print capitalism*, entre as quais se destacam a televisão e a internet.¹⁸

¹⁷ Em muitas passagens dessa tese chamei a estes últimos de “contra-culturais”, tomando emprestado esse termo cunhado na década de 1950 para designar movimentos culturais de contestação ao *establishment* nos EUA, que se estenderam dos anos 50 aos anos 60. Usei-o, no contexto dessa tese, para definir movimentos políticos de diferentes grupos sociais — incluindo mulheres, indígenas, homossexuais, etc. — que se organizaram para reivindicar direitos específicos dentro dos aparatos jurídicos dos Estados nacionais e em fóruns internacionais do sistema da ONU, sobretudo a partir da década de 1960, partindo de visões, a princípio, também contrárias ao *status quo*.

¹⁸ Dentro deste segundo período, enquanto as décadas de 1970 e 1980 foram marcadas pelo debate em torno dos Sami, nas décadas de 1980 e 1990, foi a presença dos imigrantes e dos refugiados políticos que dominou a mídia e foi instituída como “questão” associada à discussão sobre a identidade nacional norueguesa (ver Dyck 1983, Paine 1992, Wikan 1999, Melhuus 1999, Minde 2003b e Hylland Eriksen 2003).

Creio que o desenvolvimento da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas desempenhou um papel estratégico na definição destas questões, na medida em que colocou em diálogo as agendas internas do país relativas aos povos indígenas, aos imigrantes e aos refugiados políticos, e suas agendas externas, combinando as temáticas do desenvolvimento e dos direitos humanos de um modo bastante peculiar e muitas vezes contraditório. Esta combinação, ligada às condições históricas específicas da Noruega como um país europeu sem passado colonialista — condição compartilhada com os demais países do mundo nórdico, à exceção da Dinamarca¹⁹ — tendo tido ele próprio uma experiência de subordinação política²⁰, e, ao mesmo tempo, com uma população minoritária que obteve o *status* de povo indígena na década de 1970²¹ – algo presente, neste caso, tanto na Suécia quanto na Dinamarca – teve conseqüências importantes para a atuação do país sobre a construção dos mecanismos internacionais de reconhecimento e defesa dos direitos indígenas — e, portanto, para a afirmação de identidades étnicas dentro de outros países.

A inserção da Noruega em 1952 no sistema de assistência para o desenvolvimento por meio de um projeto de cooperação bilateral implementado na província de Kerala, na Índia, voltado à promoção da indústria da pesca, permitiu, por um lado, que o país fosse incluído no “clube dos ricos”, isto é, entre os países

¹⁹ Considera-se atualmente como fazendo parte do mundo nórdico a Noruega, a Suécia, a Dinamarca, a Finlândia, a Islândia e as Ilhas Faroé; e como parte da Escandinávia apenas a Noruega, a Suécia e a Dinamarca.

²⁰ Refiro-me aos dois períodos de subordinação, primeiro à Dinamarca, entre 1380 e 1814, e depois à Suécia, entre 1814 e 1905, como resultado dos tratados firmados após a derrota da Dinamarca, aliada da França, na guerras napoleônicas. Esta “subordinação”, entretanto, não é algo necessariamente enunciado a nível político, uma vez que, nos dois casos, a Noruega esteve formalmente “unida” seja à Dinamarca seja à Suécia. O sentimento de subordinação, entretanto, é algo facilmente percebido pelas formulações em prol da independência do país ao longo do século XIX, quando surgiram os movimentos nacionalistas noruegueses. Dentro da Escandinávia, a Noruega é até hoje chamada de “*lille bror*” (irmãozinho) por suecos e dinamarqueses. A situação de pobreza do país em relação aos vizinhos reforçou um sentimento de inferioridade que apenas muito recentemente começou a ser superado, em razão do *boom* econômico do país a partir dos anos 80, quando começaram a surgir os primeiros frutos da descoberta de imensas reservas de gás natural e petróleo *off-shore* no país na década de 1960, que colocaram o país na condição atual de 5º maior exportador de petróleo do mundo.

²¹ Os Sami (conhecidos antes de suas mobilizações etnopolíticas como “lapões”) têm uma população estimada atualmente em 50.000 indivíduos na Noruega, enquanto o total de imigrantes, segundo números de 1999, era de cerca de 275.000, dentro de uma população total de 4,5 milhões de habitante. A Noruega é o país que concentra a maior parte da população Sami, estimada em 20.000 indivíduos na Suécia, 10.000 na Finlândia e 2.000 na Rússia (Península de Kola). O território da *Sapmi*, constituído pelas terras tradicionalmente ocupadas pelos Sami nos quatro países (anteriormente conhecido como “Lapônia”), conta hoje com a presença, além dos Sami, de habitantes russos, finlandeses, suecos e noruegueses; dos imigrantes de diversos continentes que chegaram à região norte da Escandinávia a partir da década de 70; e de mais duas minorias étnicas, os Kven e os Komi.

“doadores” do “Norte” e do lado do “bloco capitalista” na nova ordem internacional estabelecida no pós-guerra, ao mesmo tempo em que possibilitou que o país se distinguisse dentro desse grupo, colocando-se como um estado “desinteressado”, que agia por motivos puramente “altruístas” e de “solidariedade”, já que o país não havia tido um passado colonialista e, portanto, não lhe restavam interesses a defender, ou a preservar.²²

Com o tempo, outros mecanismos de distinção foram sendo construídos pela Noruega neste terreno, como os associados a seu modo particular de utilização das ONGs: ao contrário de outros países europeus, o governo norueguês financiou e promoveu a participação de um grande número e variedade de ONGs no campo da cooperação internacional, a título de promover a maior pluralidade possível de perspectivas dentro deste canal de atuação, bem como de utilizá-lo como meio de obter o apoio da população norueguesa às ações do governo no “Terceiro Mundo”. Assim, enquanto a França e a Inglaterra destinavam ao canal das ONGs em 1988 respectivamente 0,3 e 0,4% do total de seus orçamentos governamentais destinados à cooperação internacional, a Noruega destinava, em 1991, 27% de seus recursos, resultado de um movimento ascendente de participação deste canal a partir dos anos 80 (Tvedt 1995:vii, e Ruud e Kjerland 2003:201).

As atividades de cooperação internacional na Noruega estiveram relacionadas, portanto, à inserção do país dentro de um certo recorte de “Ocidente”, um Ocidente “rico”, “moderno”, “desenvolvido” e capitalista — ainda que um capitalismo mitigado pela social democracia e pelo Estado do Bem Estar Social implantado nos países da Escandinávia — do qual ela passou a fazer parte tardiamente, dado o processo também tardio de sua autonomização como Estado nacional independente, consumado apenas em 1905, quando rompeu a condição de Reino Unido da Suécia. Se o século XIX pode ser lido, em que pese a união com a Suécia, como o século da construção da nação norueguesa e da formação das estruturas políticas e administrativas de Estado que lhe permitiram funcionar de forma independente, construindo de fato, embora ainda não de direito, sua autonomia dentro da Escandinávia, o século XX pode ser visto como marcado por mecanismos de distinção do país dentro da Europa e frente ao “Terceiro Mundo”, particularmente, dentro da ordem internacional que se instaurou após a 2ª Guerra Mundial. Apesar do alinhamento aos Estados Unidos na política da Guerra Fria,

²² Vale registrar que o mesmo tipo de argumentação sobre o “desinteresse” e o “altruísmo” se construiu sobre a cooperação internacional na Suécia (cf. Soares 2006).

a Noruega não deixou de buscar, entretanto, uma posição matizada e própria na área da política externa, na qual o campo da cooperação internacional constituiu-se em uma peça chave.

Assim, é possível situar a cooperação internacional na Noruega como um espaço de criação de identidade nacional, associado ao “Ocidente”, sim, mas a um “Ocidente” que não “explora”, “coloniza” ou age por “interesse próprio”, mas que “doa”, “coopera”, “ajuda” e “assiste”, ainda que, na prática, como todos os demais países “doadores”, também utilize o canal da cooperação para negociar em favor de seus interesses comerciais e geo-políticos. Tal perfil diferenciado poderia ser verificado pela escolha inicial de países parceiros, na qual se destacou a da Índia; por sua atuação dentro do grupo dos países *like-minded* em instâncias da ONU como a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento - UNCTAD e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD, nos anos 60 e 70²³; bem como pelo ideal de constituir-se em uma “potência dos direitos humanos”, já nos anos 90. Não deixa de ser significativo a esse respeito que um dos temas recorrentes nos estudos de especialistas noruegueses sobre a cooperação é justamente a discussão sobre o grau de “interesse próprio” e de “altruísmo” presentes nas ações da cooperação do país (Eriksen, 1987b, Stokke 1987, Tvedt 1995).

Os contextos de afirmação etnopolítica dos Sami e as demandas no campo da educação

Se a cooperação internacional como um todo pode ser lida como um instrumento de construção da legibilidade da nação ante si mesma, o setor específico da cooperação internacional norueguesa voltado aos povos indígenas parece levantar um outro conjunto de questões. Nesse sentido, e como que em uma releitura de aspectos do Romantismo do século XIX, que forneceu uma das principais matrizes do processo de construção da nação norueguesa naquele período, assistimos no século XX à construção de uma legibilidade que também pode ser lida como romântica, embora, dessa vez, com um viés contra-cultural, ligado aos movimentos de afirmação etnopolítica dos Sami dentro da Noruega²⁴.

²³ O termo “países *like-minded*” tem sido usado para nomear o grupo constituído pelos países da Escandinávia, Suécia, Noruega e Dinamarca, mais a Holanda e o Canadá, com uma tradição doméstica de políticas voltadas ao Bem Estar Social e com posições assemelhadas dentro do circuito dos países “doadores”, muitas vezes em desacordo com as dos países capitalistas hegemônicos.

²⁴ Sobre o uso do termo “contra-cultural” na tese, ver nota 17, acima.

A comparação do Nacional-Romantismo do século XIX com o momento de mobilização etnopolítica do povo Sami do século XX, que fundou as bases da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, longe de vincular-se a uma *démarche* em que o termo “romântico” assume um caráter acusatório, busca chamar atenção para dois aspectos: o primeiro, mencionado acima, está ligado ao viés contra-cultural embutido na afirmação de direitos de minorias étnicas dentro de Estados-nação e no seu direito à “representação de si” dentro deles; e, o segundo, vincula-se a uma outra questão cara aos românticos, a da “expressão de si”, desta vez ligada não à expressão da coletividade singular que compõe a nação, mas à expressão da unidade de um grupo étnico dentro dela. Assim, do mesmo modo que a constituição desta singularidade que é o Estado-nação implicou na construção de todo um aparato de representação política, ligado ao reconhecimento da igualdade dos cidadãos diante do Estado, a constituição e o reconhecimento da singularidade dos povos indígenas dentro dos Estados nacionais implicaram na necessidade de criação de novos mecanismos de representação, que permitissem, sem prejuízo de sua participação na comunidade política constituída pelo Estado, obter direitos diferenciados dentro dele. No caso dos Sami e do Estado norueguês, buscaremos mapear as instituições que têm sido criadas com este fim, que incluem os diversos campos ligados à gestão da vida social e à representação política, com especial destaque para as instituições do campo educacional, e, dentro dele, do ensino superior²⁵.

Nesse contexto, as questões do terreno da educação serão entendidas, por um lado, como ligadas às necessidades de domínio da “linguagem dos Estados nacionais” pelos povos indígenas, isto é, como condição de possibilidade para a aquisição de seu direito à autodeterminação dentro deles, através da participação em instâncias político-administrativas ligadas à gestão de seus interesses. Nesse caso, os processos educacionais dos Sami serão vistos como fazendo parte de processos mais amplos de formação do Estado nacional norueguês, isto é, da construção de espaços sociais específicos dentro dele para sua representação, que se constituirão também em esferas de disputa de poder e espaço político. Por outro lado, a educação também será encarada como um instrumento de reprodução social e de afirmação da identidade étnica dos Sami, por meio da construção de uma linguagem que sirva também à sua unificação nos 4 países onde eles vivem atualmente.

²⁵ Ver capítulos 2 e 6.

No terreno da educação escolar formal, o foco será nas instituições de ensino superior ligadas aos Sami, que contêm várias gradações em termos de sua integração e diálogo com instituições não-samis. Nesse contexto, particular relevância será dada às discussões sobre a definição e a incorporação dos “conhecimentos indígenas” na educação escolar em geral e no ensino superior em particular, por meio das experiências promovidas nas instituições de ensino ligadas aos Sami na Noruega e à cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas.

A capacidade de produzir conhecimento histórico e etnográfico sobre seus próprios povos, assumiu, neste quadro, um papel estratégico, revertendo séculos de objetificação dos povos indígenas por atores externos a eles. A novidade da presença dos índios “representando a si mesmos” no campo político (Marx 1978), com o auxílio de um conhecimento sobre si mesmos produzido no campo acadêmico, do qual participavam anteriormente apenas na posição de “informantes”, criou um contexto novo, em que eles se viram disputando com outros atores a posse do discurso legítimo sobre seus grupos. Esse “falar sobre si” faz parte de um processo de descoberta individual da identidade coletiva, e a escrita de trabalhos sobre seus grupos, dentro dos códigos acadêmicos da sociedade envolvente, é um momento de especial significado político, relacionado a uma tomada de posição pessoal em favor da luta pelos direitos destes povos, na qual se assume, ao mesmo tempo a identidade de indígena — algo que não é necessariamente “dado”, podendo envolver divisões conflitantes dentro de uma mesma família — e a nova posição social, de mediadores interétnicos (cf. Magga 2006 e De Wet 2006). Podemos localizar, assim, um processo de construção de identidade forjado pela instituição da fronteira étnica no campo acadêmico da produção de conhecimento, o que, evidentemente, é um processo sujeito a riscos e desafios, entre os quais o da guetificação. Procuraremos observar, no terreno das instituições superiores de ensino e pesquisa dos Sami, como estas questões têm sido colocadas e as diferentes estratégias para lidar com elas.

Questões metodológicas

Trabalhar com elites letradas, em certos casos, torna mais fácil reconhecer que o objeto da antropologia é também um sujeito de conhecimento e nos obriga a arcar de forma mais direta com as implicações disso. Assim, deparei-me inúmeras vezes com

questionamentos à forma como havia construído meu objeto durante a pesquisa — a cooperação internacional junto aos povos indígenas — algo que me obrigou a repensá-lo, em geral ampliando seus sentidos para dar conta do modo como os próprios atores o viam. A busca de uma atitude dialógica, traduzida na disponibilização de meu projeto de pesquisa a todos aqueles com quem entrei em contato, não foi mera etiqueta acadêmica, mas decorreu da necessidade de criar “moedas de troca” (Vianna 2005) que tornassem minha presença interessante em uma situação de pesquisa que nada tinha em comum com os contextos coloniais ou pós-coloniais que muitas vezes determinam as possibilidades de realização de trabalhos de campo. Eu era uma antropóloga vinda do “Sul”, disposta a produzir uma pesquisa sobre a cooperação internacional norueguesa sem qualquer vínculo institucional com atores ligados a ela, seja na Noruega, seja no Brasil. Essa posição, se bastante favorável ao contato com um espectro amplo e variado de atores, por outro lado custou-me uma certa dificuldade de acesso a um campo marcado pelas “*inside informations*” típicas dos espaços onde se disputam recursos. Como colocado por um colega brasileiro antropólogo, comentando minha tentativa de tentar avaliar o peso da cooperação norueguesa no Brasil quando iniciei minha pesquisa:

“[Este] é um tipo de informação meio difícil de obter, pois você adentra num campo delicado (o “bolso”), que muito pouca gente tem disposição de expor. Além disso, anda rolando no Congresso uma Comissão Parlamentar de Inquérito relacionada com a ‘participação estrangeira’ nas terras indígenas, seja diretamente, seja financiando ONGs. Aí a coisa fica ainda mais complicada, pois toma cores mais políticas.” (correspondência com S.T., trocada em 10/08/2001).

Na verdade, poucas pessoas discutiram comigo o projeto, mas avalio que o fato de tê-lo enviado enviado ao maior número de pessoas possível foi importante para o avanço da pesquisa, pois o gesto instaurava uma relação de confiança mínima entre pessoas desconhecidas e sem redes de relações comuns. Creio que isso me permitiu também circular com liberdade dentro de espaços institucionalizados de relações entre a minoria sami e a maioria norueguesa no país — entre os quais a Universidade de Tromsø-UiT e o Centro de Estudos Sami, base logística de meu trabalho de campo — onde existe um equilíbrio típico das situações onde se desenvolvem e expressam relações interétnicas, marcado por processos simultâneos de dicotomização e complementarização (Eidheim 1971). Era difícil para todos, creio, por outro lado, minha posição de não estar em lado nenhum, no caso dos atores da cooperação, buscando observar não tanto grupos específicos, mas o conjunto que formavam e os espaços de

relação entre eles. O resultado em alguns momentos foi frustrante, pois não consegui ultrapassar a barreira das posições oficiais, ouvindo apenas reiteraões daquilo que já sabia através dos documentos e falas públicas.

Este tipo de dificuldade em ir além do oficial pode sem dúvida ser relacionado a questões metodológicas presentes nos processos de *studying up* apontadas por Laura Nader já há algumas décadas, que impõem, segundo a autora, a necessidades de recorrer a um certo “ecletismo metodológico”, no qual os métodos de trabalho de campo devem ser combinados à pesquisa de fontes documentais (Nader 1972). Assim, concordando com Nader, apesar de ter estado “lá”, entre “eles”, de ter convivido e conversado com indivíduos de diferentes grupos e organizações, de ter participado de eventos, de ter feito inúmeras entrevistas, tirado fotos e gravado falas, nada disso irá compor o conteúdo principal dessa tese, ou aparecerá necessariamente de forma direta. Embora todos esses procedimentos tenham sido essenciais para a compreensão do objeto de investigação que construí e para orientar os caminhos de pesquisa que trilhei, os elementos mais substantivos relativos a ele foram obtidos por meio de fontes escritas. Na maior parte das vezes, foi nelas que encontrei falas relevantes de atores que, por outros meios, não estariam tão abertos a falar de suas trajetórias e das situações ligadas às posições em que estiveram — ou ainda estavam — envolvidos no campo da cooperação internacional. Deste modo, se o trabalho de campo me deu pistas importantes para localizar quem eram os atores envolvidos com este universo, foram as fontes escritas que me permitiriam obter as informações que buscava sobre como se deu sua gênese e sobre as perspectivas que lhes davam suporte. Nesse contexto, cabe ressaltar ainda que a história da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas ainda não tinha sido contada e reunida em uma única obra quando iniciei a pesquisa, o que, mais uma vez, levou-me a recorrer a documentos variados, produzidos por instâncias burocráticas, acadêmicas, políticas e jornalísticas, para reconstituí-la. Tratou-se, nesse sentido, de compor um quebra-cabeças cujas peças se achavam dispersas por múltiplas fontes documentais, primárias e secundárias, o que tomou um tempo considerável da pesquisa, não apenas pela dificuldade de localizá-las e selecioná-las, mas também de extrair as informações relevantes para a história que eu pretendia contar: como e porque se constituiu um setor específico dentro da cooperação internacional norueguesa ligado aos povos indígenas. A mera localização dos atores que participavam dele e a definição de seu peso e relevância, por si só, tomou-me quase

todo o tempo de cinco meses de que dispus na Noruega para realizar a pesquisa, entre julho e dezembro de 2006.

Além disso, o fato de estar lidando com uma rede de atores atuando em diversos continentes foi outro aspecto que tornou imprescindível a utilização de documentação escrita, necessidade que Oliveira justifica da seguinte forma no trecho a seguir:

“De acordo com o objeto de cada pesquisa, o valor heurístico de fontes documentais e de dados de observação direta pode variar bastante. Em muitos casos os dados de que o investigador precisa podem ser mais facilmente reunidos através de fontes documentais do que do estudo intensivo de uma comunidade local. Assim ocorre, por exemplo, em pesquisas que pretendem descrever a articulação entre a comunidade local e as agências e instituições situadas em níveis supralocais de determinação. Ou ainda em estudos que visam apreender transformações históricas que transbordam em muito a capacidade de coleta de dados por um pesquisador durante seu período de campo (limitado social e temporalmente).” (Oliveira 1987:89).

No caso específico da cooperação internacional, sistema marcado, segundo o historiador Jarle Simensen, um dos principais estudiosos deste universo na Noruega, por relações de assimetria em que uns dão e outros recebem, surgem dificuldades adicionais por conta deste peso diferente dos lados envolvidos, algo que em boa medida impregna as falas dentro dele. Assim, segundo Simensen:

“Quem recebe uma doação é cuidadoso nas críticas, e quem dá tende a assumir uma postura diplomática e a ser prudente para não causar prejuízos a uma boa causa. O próprio pesquisador que é financiado por recursos da cooperação pode ser influenciado por esta preocupação. Isto caracteriza toda a linguagem utilizada dentro da cooperação para o desenvolvimento, que pode pairar como um véu sobre a realidade em todos os níveis.” (Simensen 2003:18-19, trad. do orig. em norueguês).

Se tomássemos como ponto de partida o esquema proposto por Barth (2000) de análise dos fenômenos étnicos em três níveis, micro, médio e macro²⁶, poderíamos ainda localizar uma outra fonte das dificuldades em ultrapassar o nível das opiniões e discursos oficiais, por estarmos circulando em esferas ligadas essencialmente ao nível médio, caracterizado pelo autor como aquele onde se localizam os processos em que se

²⁶ Segundo Barth, o nível micro seria marcado pelos processos ligados a experiências individuais de formação de identidades, centrando-se em interações interpessoais; o médio seria aquele em que se criam coletividades e mobilizam grupos para diferentes propósitos por diversos meios; e o macro seria o nível das políticas de Estado, onde atuam as burocracias que alocam direitos e impedimentos segundo critérios formais, e onde se acionam os usos arbitrários de força e compulsão (Barth 2000:21-22).

criam as coletividades e mobilizam os grupos por diferentes meios, caracterizando-se pela presença de lideranças, empreendedores étnicos e de suas respectivas retóricas. É o nível em que se estabelecem os estereótipos e em que as coletividades são postas em ação. Considero que os espaços dos eventos que freqüentei durante o trabalho de campo, tais como congressos, seminários, palestras, sessões parlamentares e festivais, eram típicos deste nível, e me colocaram exatamente diante do tipo de comportamento que Barth descreve como associado a ele:

“Os processos neste nível implicam no constrangimento e na compulsão das ações e expressões dos indivíduos no nível micro; pacotes de negociações e escolhas do tipo ‘e/ou’ lhes são impostos, pois muitos aspectos das fronteiras e dicotomias da etnicidade são ali moldados”. (Barth, 2000:21, trad. do orig. em inglês).

Creio que uma questão localizada por Favret-Saada (1977) em seu trabalho de campo voltado ao estudo da feitiçaria no Bocage — a questão da “palavra implicada”, isto é, de não ser possível estar em campo estudando a feitiçaria sem que as falas do antropólogo fossem consideradas como parte do sistema da feitiçaria — é algo que em alguma medida pode ser aplicado ao mundo da cooperação internacional e às experiências de campo que vivi, especialmente por ser alguém que vinha do “Terceiro Mundo”, com uma bagagem explicitada de trabalho sobre as relações entre Estado e povos indígenas naquela região e, portanto, falando de um lugar social preciso, implicado no campo (no sentido bourdieusiano do termo) que me propunha a estudar. Como observado pelo historiador Terje Tvedt, além disso, no contexto da elaboração de seus próprios estudos sobre o campo da cooperação internacional norueguesa, o uso de entrevistas é quase sempre um complicador, não apenas por envolver problemas de memória, mas, sobretudo, por despertar o desejo “ou de embelezar o passado ou de denegrí-lo, dependendo da *posição atual* dos entrevistados” (Tvedt 1995:viii, grifos meus). As entrevistas podem, assim, ser comprometedoras para a atual posição dos indivíduos dentro de um campo de relações em que todos são atores políticos presos a compromissos, posições, alianças e segredos para poder se manter dentro dele. Não apenas as falas são interessadas, como supõe-se *a priori* que o sejam, mas todos os discursos são “implicados”. Assim, não por acaso, as entrevistas junto a aposentados e a

ex-funcionários têm mostrado um rendimento bem mais amplo do que as entrevistas junto a indivíduos “na ativa” no campo da cooperação.²⁷

Desta forma, num campo concorrencial como o da cooperação internacional, em que vários atores disputam não apenas recursos financeiros, mas também versões e interpretações dos acontecimentos, às vezes decisivas para a obtenção de recursos, saber com quem se fala, como se fala, o que se fala e quando se fala, é algo decisivo e que faz parte do cálculo das situações, explicando porque são tão claramente definidos os espaços oficiais de fala — fóruns profissionais de debate, congressos científicos, comunicados à imprensa, etc. — e porque existem hoje tantas instâncias envolvidas com a tarefa de *ensinar a falar* neste mundo — desde cursos universitários de graduação e pós-graduação, até *workshops* e oficinas de capacitação, sem falar do caráter pedagógico dos espaços anteriormente mencionados — preparando os atores situados nos diferentes níveis das redes que compõem o mundo da cooperação internacional a se comunicar dentro dele e a compreender suas diferentes gramáticas, acadêmicas, burocráticas e políticas.

É preciso, assim, não perder de vista que se está circulando dentro de um mundo que permite e requer que certas coisas sejam ditas e outras não, dependendo do contexto, e no qual parte não desprezível do tempo é utilizada em atividades voltadas a aprender a fazê-lo. Descobrir as etiquetas utilizadas neste mundo é algo que toma tempo, da mesma forma que construir relações de confiança que sirvam de base à pesquisa. As distinções e trânsitos entre posições de militância, posições acadêmicas e posições de atuação em instâncias governamentais, com suas dimensões de agir, analisar e organizar (n)este mundo, podem ser outro fator complicador para a pesquisa, pois tais posições muitas vezes se cruzam em um mesmo indivíduo, impondo-lhe diferentes limites e constrangimentos e moldando de formas distintas suas falas dependendo da ocasião. Os estilos discursivos utilizados em uma entrevista à imprensa, em *off*, em um folheto de divulgação, em um relatório governamental de avaliação, em um artigo científico ou em um programa de televisão, compõem gramáticas com fins variados implicadas no universo da cooperação e algo que cabe ao pesquisador desvendar, usando os instrumentos de sua própria gramática, fornecidos por sua trajetória pessoal. Outro dos objetivos dessa tese, assim, será o de trazer elementos para desvendar estas gramáticas.

²⁷ Para um bom exemplo deste rendimento junto a cooperantes aposentados suecos, ver Soares (2006).

Estas observações sobre método não estariam completas sem uma referência aos dois períodos em que vivi na Noruega, um na condição de imigrante por motivo de reunião de família, e outro como estudante de doutorado. Ao longo dessas duas estadias, que me levaram a viver de forma intermitente na Noruega entre 1999 e 2006, pude aprender a língua norueguesa e servir-me dela para a pesquisa.

A forma como aprendi a língua, especialmente na relação com os diferentes professores de norueguês com quem convivi no período em que morei na Noruega, tanto na Universidade de Trondheim (*Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet* – NTNU) quanto nos cursos oferecidos pelo AOF, a rede de ensino para adultos patrocinada pela confederação dos sindicatos noruegueses, forneceu-me o primeiro contato com aquilo que eu descobriria depois fazer parte do “modo de ser norueguês” — se é que tal abstração existe. Todos os meus professores de língua, sem exceção, tiveram atitudes extremamente generosas comigo, praticadas sempre de modo inesperado e discreto. Assim, enquanto no Brasil acho que somos os mestres do “apoio moral”, conseguindo raras vezes oferecer uma ajuda prática na mesma proporção, na Noruega, sem que se diga nada, age-se muito mais, para o bem e para o mal. Foi assim que passei seis meses fazendo trabalhos em norueguês, corrigidos semanalmente via internet, gratuitamente, por uma das professoras do Departamento de Letras da NTNU, para compensar o semestre que eu havia perdido por conta de uma viagem a trabalho ao Brasil. Também foi da mesma forma silenciosa e sem alarde que tive minha primeira oportunidade de emprego na Noruega, através de minha professora do AOF, que me indicou para dar aulas de português para os geólogos do Instituto de Geologia de Trondheim que trabalhavam em Moçambique.

Passo a descrever agora este “modo de ser” norueguês a que me referi acima, em relação às situações vividas em campo, como estudante de antropologia, identidade que se mostrou bem mais confortável do que a de imigrante letrada sob a qual tomei contato com a Noruega pela primeira vez²⁸.

²⁸ O desconforto da posição de imigrante se deve não apenas aos aspectos individuais de se ter que construir uma identidade social nova diante de pessoas que não conhecem os códigos usados habitualmente para transmitir informações sobre si mesmo em nosso próprio país, como também à presença do “ceticismo” — como os noruegueses gostam de chamar eufemisticamente certas reações de racismo —, postura que leva a um tratamento de suspeita em relação aos estrangeiros, sobretudo àqueles vindos de países do Terceiro Mundo, em diversos meios. Os estrangeiros têm sido alvo de grandes campanhas do *Fremskrittspartiet*- FrP (Partido do Progresso), partido populista de direita que cresceu muito no país na década de 1990, às custas de campanhas em que se acusa sistematicamente os estrangeiros de receberem privilégios excessivos dentro da democracia social norueguesa e de retirarem empregos dos nacionais. Nesse contexto, a situação transitória dos estudantes estrangeiros no país é

A expressão econômica dos sentimentos

Os noruegueses, os Sami, “os povos do norte”, em geral, são representados usualmente pelo senso comum por sua economia de palavras, muitas vezes interpretada como frieza, indiferença ou mesmo como falta de polidez ou verniz social. Este modo lacônico de se comunicar, oposto à retórica expansiva e ao hábito de “jogar conversa fora” associado aos “latinos” de modo geral, esconde, contudo, algo que costuma ser pouco comentado, e que eu definiria como um gosto particular pela concisão e precisão sobre o que é dito. Não existe o “ganhar tempo” nas conversas, visando construir uma certa empatia afetiva antes de se entrar no assunto principal, pois o modo predominante de se comunicar, valorizado e praticado pela maioria, é o de só falar o que “realmente importa”. Não é fácil aprender rapidamente a se comunicar desta forma, sem um *habitus* para a concisão e a precisão. Assim, se não se muda os próprios conceitos de polidez e de *timing* psicológico, corre-se o risco de não estabelecer comunicação alguma. As situações exigem que se perca o medo de ser direto e de dizer abertamente o que se está pensando, pois a franqueza não provoca o mesmo efeito a que estamos acostumados no contexto brasileiro; ela não só é melhor absorvida, mas também apreciada e quase que exigida socialmente, mesmo quando pode provocar constrangimento ou conflito. Antipatias e simpatias são claramente expressadas, assim, embora nunca sobre-comunicadas, já que sobre-comunicar envolveria “perder tempo”. Não existe, portanto, reconhecimento social para o fato de que essa “perda de tempo” pode ser o que permite construir uma comunicação mais profunda em certos contextos.

Notei existir também, além desse gosto pela concisão verbal, uma espécie de admiração social pela expressão através de atos e não de palavras: “Não perca seu tempo falando, faça”, parece ser uma espécie de ditado invisível orientando as relações. Nesse sentido, muitas vezes os gestos contradizem a falta de palavras, e fui experimentando uma abertura progressiva de situações e contextos, sendo cada vez mais chamada a “participar” e vivenciando uma abertura “prática” que contrabalançava o fechamento “retórico”. Assim, de um trabalho de campo pensado originalmente para ficar restrito às cidades de Tromsø e de Oslo (ver mapa 1), acabei indo também a

tratada com muito mais simpatia, além de contar com diversos mecanismos de apoio institucional que resolvem problemas práticos, como os de moradia e os de aprendizado da língua, de forma muito mais ágil do que aquela reservada aos imigrantes que pretendem se fixar definitivamente no país.

diversas outras localidades nas províncias de Troms e Finnmark (ver mapa 2), incluindo os distritos de Kåfjord, a ilha de Spildra (no distrito de Kvænangen) e as cidades de Kautokeino, Karasjok e Alta (ver mapa 3), abandonando o espaço restrito do mundo acadêmico, programado para ser o centro de minhas pesquisas, e entrando em um mundo de festivais, festas, palestras e excursões, possibilitados pela intermediação discreta de diversas pessoas com quem convivi. Fui chamada a fazer visitas, participar de jantares, almoços e mesmo a me hospedar nas casas de noruegueses e samis, o que me dava indicações de que o “modo econômico” de se comunicar não tinha o mesmo sentido ao qual eu estava habituada em meu próprio mundo e não podia ser interpretado da mesma forma.

Mapa 1



(Localização das cidades de Tromsø e Oslo)

Mapa 2

(Localização das províncias de Troms e Finnmark, no norte da Noruega)

Mapa 3



(Detalhe do mapa da região Norte da Noruega, onde se pode ver as cidades de Tromsø e Alta, os distritos de Kåfjord e Kvenangen — onde fica a ilha de Spildra, um pequeno ponto no mapa à direita da ilha de Skjervøy —, na província de Troms, e as cidades de Kautokeino e Karasjok, na província de Finnmark., que compuseram meu trajeto durante o trabalho de campo).

Deparei-me com uma confirmação dessas impressões no estudo em que Nina Witoszek (1998) analisa aspectos das “mitologias da natureza” norueguesas inspirada no conceito de *memer*, cunhado por Richard Dawkins. Partindo deste conceito, esta autora comenta que valores como a parcimônia e o respeito pelos elementos da natureza, típicos dessas mitologias, traduzem-se em uma “tradição pragmática, onde as ações estão acima das palavras, a experiência está acima de princípios fixos e a práxis acima da teoria” (Witoszek:155, trad. do orig. em norueguês). Øystein Sørensen (2001), por sua vez, trouxe outros elementos explicativos ligados ao que eu observara, ao descrever o modo “tipicamente norueguês” de contar estórias, presente na estrutura

narrativa dos contos folclóricos publicados no século XIX no país, e até hoje extremamente popular, composta por relatos épicos “sem meneios, com pouca ou nenhuma expressão dos sentimentos ou comentários por parte de quem conta a estória, e com uma descrição direta ao ponto de objetos e casos.” (Sørensen 2001:195, trad. do orig. em norueguês). Finalmente, deve-se registrar que a valorização da prática em detrimento da retórica também foi um elemento central dentro da tradição do pietismo luterano, cuja história na Noruega remonta ao século XVIII, mas cuja influência é perceptível até hoje dentro de uma população que tem mais de 80% de seus habitantes registrados como membros da Igreja de Estado do país, de base luterana.

O percurso da pesquisa

A opção por um trabalho mais concentrado sobre fontes escritas do que propriamente na observação direta e em entrevistas, não decorreu, assim, apenas das dificuldades do campo, embora elas também tenham existido, ligadas às diversas razões que enumerei. O uso de fontes escritas também se relacionou ao fato de que o mundo da cooperação internacional, tal como o descrito no trabalho de Latour e Woolgar (1997) sobre os laboratórios, é marcado pela presença de “inscritores literários” que criam realidades, descrevem mundos, impõem verdades e distribuem recursos: o mundo dos relatórios, projetos, avaliações, normas jurídicas, diretrizes governamentais, folhetos publicitários e artigos acadêmicos que circulam no universo da cooperação internacional. Ao me aproximar deste mundo pela via dos documentos, utilizei uma estratégia parecida à de ir abrindo uma cebola, na qual se começa pelas camadas mais externas para chegar às mais internas. Preocupei-me, assim, em localizar primeiramente o “mundo grande” da cooperação em geral, para depois “entrar” no da cooperação norueguesa, passando em seguida ao da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas. Essas três camadas, por sua vez, foram postas dentro da casca mais externa da cebola, a Noruega e seus mundos, a partir de uma leitura inspirada nos “mundos balineses” descritos por Barth (1993) que me levou a buscar compreender o “todo” composto pelos principais atores atuantes no universo da cooperação internacional junto aos povos indígenas financiado com recursos noruegueses, ao invés de me deter em uma ou outra de suas partes. A estrutura narrativa da tese, contudo, não obedecerá necessariamente à ordem descrita, e nem todas as “camadas” serão analisadas com a mesma profundidade, pois nem sempre o que foi pré-condição para meu entendimento

sobre certas questões precisa ser reportado em sua integralidade ao leitor, para que ele próprio possa entender o fio de meus argumentos.

O esforço de reconstituir o “todo” da cooperação junto aos povos indígenas permitiu-me localizar com mais facilidade a pluralidade de forças e interesses nele envolvidos, complexificando os sentidos de um universo que tende a ser lido dentro das clivagens com que o próprio mundo do desenvolvimento opera: “Norte/Sul”, “doadores/donatários”, “desenvolvidos/em desenvolvimento”, etc. Cabe registrar que esse “todo” começou a ser visto como tal na Noruega pelo menos desde o final da década de 1990, quando a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas tornou-se objeto de diretrizes governamentais específicas²⁹ e seus vários segmentos passaram a ser mencionados, ainda que de forma pouco detalhada e imprecisa, em publicações e documentos oficiais³⁰. Ou seja, não estamos aqui diante de um objeto instituído apenas por meu recorte analítico, mas de um tema que passou a fazer parte das ações administrativas da área de cooperação internacional do governo norueguês, e a ser tratado como um item em separado dentro dela. Ao mesmo tempo, esse “todo” também passou a fazer parte das representações dos atores ligados a ele.

O afastamento das clivagens tradicionalmente instituídas pelo universo do desenvolvimento em favor de um olhar sobre o conjunto constituído pelos atores envolvidos com a cooperação internacional junto aos povos indígenas do lado norueguês, resultou no capítulo 1, cujo fio condutor é a análise sobre a presença de perspectivas tutelares e contra-tutelares em seu seio, questionando um certo senso comum erudito, ao menos no Brasil, que tende a enquadrar os mecanismos de cooperação internacional como reprodutores, sob novas roupagens, de lógicas colonialistas e/ou tutelares.

²⁹ Ver o *Oppfølgingsplan for arbeidet med urfolk i bistanden (Plano de continuidade para o trabalho com os povos indígenas)*, lançado pelo Ministério das Relações Exteriores em 1999.

³⁰ Entre estas, podemos destacar o relatório de avaliação sobre o Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI publicado pelo Ministério das Relações Exteriores em 1998, que contém um item voltado à descrição do conjunto do sistema e dos atores ligados à cooperação norueguesa junto aos povos indígenas (Daudelin et alii 1998:34-44). Cabe destacar, ainda, a discriminação de uma rubrica específica contendo o total da verba gasta com a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas no relatório anual de atividades sobre a cooperação internacional norueguesa produzido pelo Ministério das Relações Exteriores relativo ao ano de 2001 (Utenriksdepartement 2001:71). A criação de um fórum de debates exclusivo para tratar dessa temática, realizado anualmente a partir do ano 2000 na Universidade de Tromsø (ver capítulos 2 e 6), é outra indicação de que o “todo” da cooperação junto aos povos indígenas já estava sendo pensado enquanto tal dentro da Noruega. Os primeiros esforços para caracterizá-lo de forma mais sistemática, contudo, ocorreram somente em 2006, com a realização de uma pesquisa independente promovida por ONGs norueguesas (Haslie e Øverland 2006) voltada a quantificar o percentual dos recursos destinados aos diversos atores envolvidos em atividades de cooperação junto aos povos indígenas financiadas pelo governo norueguês (ver capítulo 1).

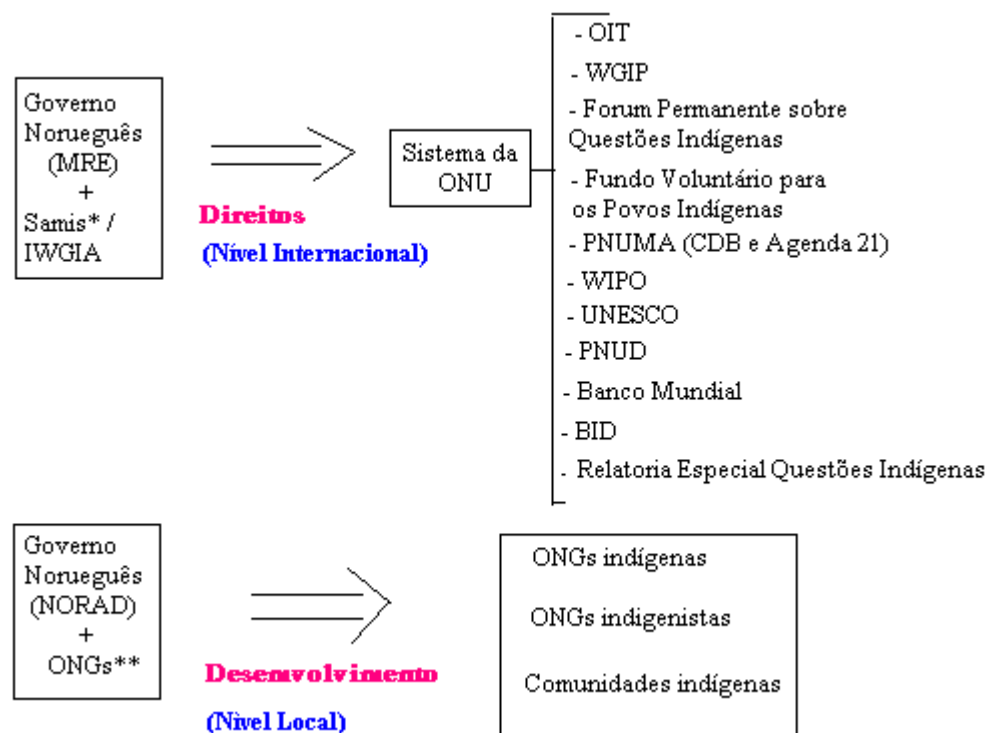
A percepção da existência de forças contraditórias quanto a esta dimensão tutelar e neo-colonial foi obtida ao longo do processo de identificação mais fina dos atores que compunham meu recorte. Para traçar um perfil mais nítido da pluralidade de forças atuantes dentro dele, dirigi a pesquisa em primeiro lugar para sua localização, buscando em seguida situar as preocupações que orientavam suas práticas, descrever sua gênese e apontar algumas de suas características. Com isto, pretendi fazer emergir da homogeneidade retórica dos discursos que estes atores utilizam, gerada por sua inserção dentro de um universo burocrático comum, perfis ligados a diferentes projetos e visões de mundo, marcados pelo traço comum de buscarem intervir fora da Noruega em nome de certas crenças, expectativas e interesses. O esforço de identificar com mais detalhes os atores e reconstituir sua gênese me permitiu questionar os marcos cronológicos tradicionalmente utilizados pelos estudiosos da “era do desenvolvimento”, que localizam seu “começo”, como já apontamos, imediatamente após a 2ª Guerra Mundial.

Assim, ao definir os perfis dos atores, deparei-me com trajetórias que se iniciavam tanto em momentos anteriores quanto posteriores a esse marco, o que me permitiu olhar de outra forma para este objeto, iluminando fios e conexões pouco óbvias quando se parte do marco do pós-guerra. O abandono desse marco fez emergir um quadro mais rico e nuançado de perspectivas inseridas no “desenvolvimento” algo que, espero, contribua para uma melhor compreensão das complexidades e contradições deste espaço de intervenção social usualmente tomado como um espaço meramente de dominação e de imposição de sentidos do “Norte” sobre o “Sul”.

Para entender a presença de perspectivas contra-tutelares e anti-coloniais no universo da cooperação, é preciso ter em conta que o universo normalmente rotulado como do “desenvolvimento” inclui, no caso dos povos indígenas, como já apontamos, a construção de uma dimensão legal associada à obtenção de direitos diferenciados por estes povos dentro dos Estados nacionais, dentro de uma história marcada, ao longo do século XX, pelo abandono de perspectivas assimilacionistas e integracionistas em favor do reconhecimento do direito à auto-determinação dos povos indígenas, algo que resultou de forma mais direta das mobilizações destes povos e de seus aliados políticos a partir da década de 1960, mas cuja história, como mostraremos no caso dos Sami, remonta a períodos bem anteriores. Nesse contexto, é possível localizar duas esferas distintas no universo da cooperação internacional junto aos povos indígenas: uma ligada ao plano dos direitos, e definida em fóruns internacionais ligados ao sistema da ONU, e

outra associada ao plano do desenvolvimento, marcado por um conjunto de intervenções em nível local junto aos povos indígenas. No caso norueguês, em que se verificou uma intensa atuação nesses dois planos, estes se distribuíram da seguinte forma:

Figura 1



Obs:

* Samis: Parlamento Sami + Sami Council.

** ONGs: Sami Council, IWGIA, Rainforerst Foundation Norway, Norwegian Church Aid, Norwegian People's Aid, Norwegian Students' and Academics' International Assistance Fund – SAIH e Norwegian Mission Aid Committee, entre outras.

O recorte da tese procurou dar conta de como se deu a combinação destes dois níveis, o dos direitos e o do desenvolvimento, na cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, a partir do traçado da gênese dos principais atores envolvidos em sua implementação na Noruega. Não busquei, assim, recuperar a história da atuação desses atores dentro das diversas instituições internacionais ou junto a organizações e comunidades locais específicas, mas sim examinar as razões do envolvimento e o modo de atuação desses atores na questão indígena. Sua identificação consumiu a maior parte do tempo da pesquisa, como mencionei anteriormente, pois a

literatura disponível sobre o tema tratando-o do modo a que me propus, isto é, descrevendo-o como um “todo” ainda era escassa, imprecisa e pouco analítica. Para definir esse todo e as diferentes forças que o integravam vali-me, como explicado, de uma combinação de pesquisa documental e pesquisa de campo, concentrando essa última na observação de eventos.

Nesse sentido, cabe destacar que a pesquisa sobre fontes documentais não teria sido possível se não tivesse sido acompanhada de minha participação em eventos ligados à cooperação internacional junto aos povos indígenas, tanto no Brasil quanto na Noruega (ver Quadro I), a partir da qual pude rastrear de forma mais clara o conjunto dos atores envolvidos, em parte por vê-los em ação. Assim, embora tenha optado por não incluir na redação final da tese a descrição e análise dos eventos freqüentados, o que, de resto, cheguei a fazer em outras ocasiões (cf. Barroso-Hoffmann et alii 2007), cabe registrar que foi em grande medida a partir da observação desses eventos que pude aprofundar a identificação dos atores e avaliar seu peso, identificando suas grandes linhas divisórias e as gramáticas políticas, acadêmicas e burocráticas por eles utilizadas, assim como as principais questões “nativas” em debate. Foram estas últimas que serviram de matéria prima à formulação das minhas próprias questões e que estão tratadas ao longo dos capítulos da tese.

Quadro I

Eventos ligados à cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas que contribuíram para identificar os atores e formular questões

Ano	Título	Instituição Promotora	Local	Natureza da participação	Tema
2003	Seminário Perspectivas para as Políticas de Educação Escolar Indígena no Brasil	Rede de Cooperação Alternativa Brasil – RCA, financiada pela NORAD.	Brasília/Brasil	Participante	Educação fundamental indígena no Brasil promovida pela cooperação norueguesa
2004	Desafios para Uma Educação Superior para os Povos Indígenas no Brasil	Laced/Museu Nacional/UFRJ	Brasília/Brasil	Membro do <i>staff</i> (co-coordenadora)	Educação superior indígena no Brasil
2005	Seminário Internacional sobre Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas	Instituto Indígena Brasileiro da Propriedade Intelectual – INBRAPI e NORAD	Brasília/Brasil	Participante	Conhecimentos tradicionais indígenas no Brasil, na Noruega e na legislação internacional
2005	Palestra sobre a Casa de Cultura Sami de Oslo	IWGIA (seção de Oslo) e Kulturhuset Samisk - Oslo	Oslo/Noruega	Participante	Índios urbanos na Noruega
2005	Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples	Centro de Estudos Sami / Universidade de Tromsø	Tromsø/Noruega	Participante	Cooperação internacional norueguesa (área de educação)
2006	Festival Riddu Riddu	Diversas organizações do povo Sami	Kåfjord/Noruega	Participante	Educação superior indígena na Noruega
2006	Seminário interno do Mestrado em Estudos Indígenas do Centro de Estudos Sami/UiT	Centro de Estudos Sami / Universidade de Tromsø	Ilha de Spildra / Noruega	Participante	Educação superior indígena promovida pela cooperação internacional norueguesa
2006	Semana Nacional de Pesquisa (Evento sobre culinária Sami)	Sami University College	Kautokeino / Noruega	Participante	Educação fundamental e superior indígena entre os Sami
2006	Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples	Centro de Estudos Sami / Universidade de Tromsø	Tromsø / Noruega	Membro do <i>staff</i> (tradutora simultânea do espanhol e do inglês para o português)	Cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas
2006	Seminário internacional <i>Urfolk, nasjon, naturressursar og identitet</i> [Povos indígenas, nação, recursos naturais e identidade]	Organização Nei til EU [Não à União Européia] / Seção de Tromsø	Tromsø / Noruega	Colaboradora (representante do Centro de Estudos Sami junto ao palestrante boliviano, deputado Carlos Romero)	Relações entre Noruega e Bolívia no campo energético sob o governo Evo Morales
2006	Seminário <i>Norges bistand til urfolk</i> [A assistência da Noruega aos povos	<i>Rainforest Foundation, Norwegian People's Aid</i> e	Oslo/Noruega	Participante	Cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas

	indígenas]	<i>SAIH, pelo Norwegian Institute of International Affairs – NUPI e pelo Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples</i>			
--	------------	--	--	--	--

Os principais atores identificados a partir da documentação publicada existente, da observação desses eventos e da interação com seus participantes foram, além das instituições da burocracia governamental envolvidas com a cooperação, as organizações não governamentais Sami Council, IWGIA, Norwegian Church Aid, Norwegian People's Aid, Norwegian Students' and Academics' International Assistance Fund (SAIH), Rainforest Foundation Norway e The Norwegian Mission Aid Committee. Dentre eles, selecionei para trabalhar na tese os grupos efetivamente comprometidos com a construção de argumentos ligados às intervenções da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, a saber o Sami Council, o IWGIA, a Rainforest Foundation Norway e a The Norwegian Mission Aid Committee. Além de recuperar a gênese e o percurso de cada uma dessas organizações, busquei situar as correntes por trás delas a partir de uma classificação por mim elaborada, que pode ser observada na coluna “tipo”, no Quadro II, abaixo:

Quadro II

Principais organizações não governamentais financiadas pela cooperação internacional norueguesa com atuação junto aos povos indígenas

Nome da organização	Ano de fundação	Tipo
The Norwegian People's Aid	1939	Humanitária
The Norwegian Church Aid	1945	Humanitária
Sami Council	1953	Étnica
SAIH	1963	Estudantil
IWGIA	1968	Acadêmica*
The Norwegian Mission Aid Committee**	1981	Missionária
Rainforest Foundation Norway	1989	Ambientalista

* Especificamente antropológica.

** Organização guarda-chuva reunindo 14 organizações missionárias norueguesas, cuja história remonta, em alguns casos, ao século XIX.

A partir dessa classificação, estruturei capítulos voltados à análise da gênese das correntes étnica (capítulo 2), acadêmica (capítulos 3 e 4), missionária (capítulo 5) e ambientalista (capítulo 6), deixando de lado as correntes humanitária e estudantil, que não tiveram uma contribuição específica ligada à construção dos argumentos da cooperação norueguesa ligada aos povos indígenas, embora tenham se alinhado às perspectivas em favor da defesa dos direitos indígenas definidas por outras organizações.³¹

Apesar da inspiração inicial para identificar e analisar estas correntes tenha sido o conceito de “tradições de conhecimento”, cunhado por Fredrik Barth para analisar os “mundos balineses” (1993), acabei por abandonar a idéia de utilizá-lo tendo em vista o fato de que não pretendia me deter nos mecanismos de reprodução social dessas “tradições”, principal valor analítico, a meu ver, do conceito de Barth. Da mesma forma, também não julguei oportuno utilizar a adaptação livre desse conceito formulada por Souza Lima (2002) no âmbito de sua análise sobre a construção de mecanismos administrativos para a gestão das desigualdades no contexto das políticas indigenistas no Brasil, por considerar que a cooperação internacional promovida com recursos noruegueses junto aos povos indígenas não envolve necessariamente um quadro de gestão de desigualdades, mas gera como uma de suas marcas, pelo contrário, a promoção de perspectivas em favor dos direitos e da auto-determinação indígenas. A presença destas perspectivas está ligada, por um lado, à história particular das relações entre o Estado norueguês e o povo Sami e, por outro, ao ativo envolvimento de antropólogos noruegueses na construção e implementação dos direitos indígenas, tanto em âmbito nacional quanto internacional (capítulos 2, 3 e 4).

³¹ No caso da corrente humanitária, dentre as duas organizações identificadas, a *Norwegian Church Aid*, criada pela Igreja de Estado da Noruega no final da 2ª Guerra Mundial, teve uma conexão apenas indireta com a definição da argumentação pró-índio na cooperação norueguesa, por sua vinculação ao Conselho Mundial de Igrejas, o qual, por sua vez, adotou os princípios definidos pela reunião de Barbados I, que ajudou a realizar em 1971, em favor da auto-determinação dos povos indígenas. Embora a história dessa conexão esteja relatada na tese (ver capítulo 3), a corrente humanitária não foi analisada de forma específica, pois não contribuiu para a construção dos argumentos pró-índio enquanto tal. A *Norwegian People's Aid*, por sua vez, organização humanitária criada por organizações de trabalhadores no início da 2ª Guerra Mundial, tem adotado um posicionamento pró-índio, mas sem deter um papel ativo na construção dos argumentos utilizados nesse terreno. Da mesma forma, a organização estudantil SAIH, criada no início dos anos 60 exclusivamente para promover ações no terreno do desenvolvimento no Terceiro Mundo, também tem assumido uma perspectiva de defesa dos interesses indígenas, sem contribuído diretamente, contudo, para a formulação dos argumentos pró-índio

Ao analisar a gênese das principais correntes identificadas, abordei em primeiro lugar os Sami, cuja história remonte ao século XIX, quando se gestaram os primeiros movimentos de afirmação da identidade étnica daquele povo frente ao Estado norueguês. Esses movimentos podem ser vistos como antecessores dos movimentos etnopolíticos do grupo que viriam a se firmar na segunda metade do século XX e que guardaram uma relação direta com os movimentos em favor dos direitos indígenas no plano internacional, base da cooperação internacional do Estado norueguês junto aos povos indígenas. Assim, além de recuperar a trajetória das mobilizações políticas dos Sami dentro da Noruega, busquei mostrar como se deu a passagem de sua afirmação como minoria étnica para a adoção de uma identidade especificamente “indígena”, mostrando o processo de debate que a adoção dessa identidade provocou não só entre os próprios samis como dentro da sociedade norueguesa como um todo. Além disso, analisei ainda como tem se dado a inserção dos Sami nos mecanismos de cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, marcada por duas vertentes de atuação, uma ligada ao plano dos direitos, e canalizada sobretudo em fóruns internacionais do sistema da ONU, e outra ligada ao plano do desenvolvimento, em que as lideranças samis vêm defendendo um aumento da cooperação de povo indígena-para-povo indígena” (*urfolk til urfolk samarbeid*), isto é, uma canalização maior dos recursos da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas pela via das organizações do povo Sami. Busquei ainda dialogar com as interpretações que concebem as mobilizações políticas desse povo a partir dos anos 70 como resultantes da influência do ideário liberal ocidental, chamando a atenção para suas conexões com as perspectivas dos movimentos de descolonização africanos e de luta pelos direitos civis nos Estados Unidos das minorias negras e indígenas, com o apoio do movimento internacional de trabalhadores (capítulo 2).

Em seguida, analisei a corrente acadêmica, enfocando dentro dela especificamente a antropologia, por ter sido esta a área de formação dos fundadores do IWGIA. Para situar esta corrente, analisei as primeiras práticas de intervenção social dos antropólogos inauguradas por Bronislaw Malinowski no período do entre-guerras sob o rótulo de “antropologia aplicada” e, em seguida, o surgimento de um viés pró-índio constituindo uma variável dentro desta perspectiva de intervenção calcada no reconhecimento e na valorização da *agency* dos atores, cujos primeiros aportes podem ser localizados em um projeto implementado pelo antropólogo norte-americano Sol Tax no final dos anos 50 nos EUA, sob a denominação de “antropologia da ação”. Mostrei

em seguida como se deu o desenvolvimento específico desta tradição “aplicada” com viés pró-índio na Escandinávia, iniciada a partir de uma combinação entre aportes teóricos de Fredrik Barth sobre os grupos étnicos e as práticas desenvolvidas pelos antropólogos noruegueses Harald Eidheim e Helge Kleivan, dos anos 60 em diante, respectivamente junto ao povo Sami e ao movimento indígena internacional. Além de enfatizar as diferentes características e contextos de intervenção social dos antropólogos nestes três momentos, conduzi a argumentação no sentido de acompanhar o diálogo entre os aportes “teóricos” e “práticos” da disciplina. (capítulo 3)

Como um desdobramento desse capítulo, analisei em seguida a trajetória e os pressupostos da atuação dos antropólogos noruegueses dentro deste viés pró-índio, recuperando as questões e os debates ligados à trajetória do IWGIA e aos dois programas governamentais noruegueses ligados à cooperação internacional junto aos povos indígenas, o Programa Norueguês junto aos Povos Indígenas - PNPI e o The Remote Area Development Program – RADP (ver quadro III), ambos com uma expressiva presença de antropólogos entre seus quadros. Com isto, busquei mapear as transformações e o desenvolvimento de posturas mais ou menos reflexivas por parte dos profissionais da antropologia envolvidos com a cooperação indígena, a partir da análise de textos produzidos por profissionais destes três programas e organizações, em que se destacaram os temas das relações entre Estado, igrejas, povos indígenas e organizações não governamentais e as especificidades dos debates sobre as questões indígenas na América Latina e na África (capítulo 4).

Quadro III

Programas de cooperação internacional do governo norueguês envolvendo atuação junto aos povos indígenas

Programa	Período de funcionamento	Vinculação Institucional	Área de Atuação
Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI	1980 a 2000	Ministério das Relações Exteriores (1980-1983); NORAD (1983-1990); e FAFO (1991-2000)	América Latina
The Remote Area Development Program	1988-1994	MRE/NORAD	Botswana

O Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI foi implantado em 1983 em estreita associação com os episódios de mobilização etnopolítica dos Sami em favor de seus direitos como povos originários na Noruega na segunda metade dos anos

70, e voltou-se ao apoio a projetos de organizações e comunidades indígenas na América Latina, ligadas inicialmente à rede de contatos do IWGIA e das organizações do povo Sami. O *The Remote Area Development Program - RADP*, por sua vez, estabelecido por meio de um convênio da NORAD com o governo do Bostwana, implantado na segunda metade dos anos 80, colocou em cena o debate sobre o envolvimento da cooperação internacional norueguesa no processo de reconhecimento político da categoria “indígena” pelos governos africanos, tendo à frente a atuação de antropólogos noruegueses comprometidos com a defesa dos direitos indígenas.

Cabe ressaltar que o apoio do Estado norueguês a medidas em favor dos direitos indígenas no plano nacional e internacional marcou uma virada importante na ideologia igualitarista da social-democracia que dominava a cena política do país desde o final da 2ª Guerra Mundial, algo que envolveu o reconhecimento de direitos diferenciados para os povos indígenas dentro da própria Noruega e a instauração de uma perspectiva multiculturalista na Noruega, incluindo não apenas os Sami, mas também outras minorias étnicas.

Examinei em seguida a gênese da corrente missionária, que constitui o grande “outro” dentro do universo da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, pautando sua atuação por uma perspectiva de cristianização dos povos indígenas, contrária aos ideais de defesa dos direitos indígenas sustentado pelas demais correntes que atuam neste terreno na Noruega. Apesar dessa posição dissonante e dos diversos questionamentos sofridos em função dela por parte dos demais atores, os dados disponíveis indicam que as organizações missionárias são as que canalizam atualmente a maior parte dos recursos da cooperação bilateral da Noruega voltada aos povos indígenas. Procurei explicar as razões desse apoio mostrando a influência das correntes missionárias dentro do aparato da cooperação internacional norueguesa, e os valores que sustentam sua atuação. Para isto, busquei descrever a gênese da atuação dos missionários noruegueses, iniciada por correntes pietistas luteranas na primeira metade do século XIX na África e jamais interrompida desde então, chamando a atenção para o fato de que os valores que têm orientado a atuação missionária, entre os quais a valorização do trabalho e das virtudes protestantes associadas ao “espírito do capitalismo”, têm um trânsito e uma aceitação dentro da sociedade norueguesa que extrapolam em muito os membros de associações religiosas, constituindo-se em valores que fazem parte do *ethos* nacional (capítulo 5). Da mesma forma que no caso dos Sami, a análise da trajetória das missões na Noruega é outro dos exemplos que permite

questionar a fixação dos marcos dos estudos sobre cooperação para o desenvolvimento no pós-guerra, mostrando que a participação de muitos dos atores nela envolvidos não resultou de um mesmo e único contexto forjado naquele período.

Abordei ainda a conexão das correntes ambientalistas norueguesas com a produção de argumentos ligados à atuação da cooperação internacional junto aos povos indígenas, que colocou em cena uma nova lógica discursiva, na qual os índios passaram da condição de “vítimas” a serem defendidas das políticas assimilacionistas dos Estados nacionais — enfoque que havia norteado a maior parte das intervenções pró-índio financiadas pela cooperação norueguesa até então — à condição de portadores de conhecimentos valorizados pela contribuição que poderiam dar à defesa do meio ambiente em escala mundial, sobretudo em termos de seus saberes acumulados sobre o manejo das florestas tropicais. Recuperei nesse capítulo os debates sobre a utilização e a valorização desses conhecimentos, consagradas em diversos convênios internacionais a partir do final da década de 1980, ligados à promoção de políticas de “baixo para cima” dentro do universo da cooperação internacional, à valorização de saberes locais e ao desenvolvimento do conceito de “participação”, em substituição às perspectivas de modernização e transferência de tecnologias que vinham norteando até então o *mainstream* da cooperação. Além disso, procurei mostrar como o debate sobre os conhecimentos indígenas assumiu um papel estratégico no movimento internacional indígena a partir dos anos 90, associando-se a processos novos de construção de fronteiras étnicas, com reflexos particularmente importantes no terreno da educação superior e da cooperação internacional norueguesa e de suas dinâmicas associadas aos Sami (capítulo 6).

A formulação de questões no terreno da educação indígena resultou, além da participação em eventos ligados a essa temática (ver Quadro I), de minha interação e convívio diário com os pesquisadores e o pessoal administrativo do Centro de Estudos Sami, onde fiquei durante a realização da pesquisa na Noruega, no segundo semestre de 2006. Cabe registrar ainda que, como no resto dessa tese, muitos das questões que formulei sobre esse tema resultaram de meu olhar sobre o Brasil, no qual a participação em um projeto de cooperação internacional financiado por um fundação filantrópica norte-americana voltado à educação superior dos povos indígenas³² permitiu-me chegar

³² *Projeto Trilhas de Conhecimentos. O ensino superior de indígenas no Brasil*, implementado pelo Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento – Laced do Museu Nacional da UFRJ, com financiamento da Fundação Ford (www.trilhasdeconhecimentos.etc.br).

à Noruega com um conjunto de perguntas sobre o sentido das propostas de educação intercultural indígena na América Latina.

Finalmente, a coleta de dados referentes à análise sobre a cooperação internacional junto aos povos indígenas levou-me a percebê-la, como já apontado, como um mecanismo ligado à imaginação da nação norueguesa, permitindo-me contrastar as diferenças desse processo nos séculos XIX e XX, a partir de uma pesquisa sobre fontes secundárias, tendo como fio condutor a produção histórica e antropológica contemporânea norueguesa sobre nacionalismo, imigração e formação de identidades étnicas na Noruega (capítulo 7).

Capítulo 1: Cooperação internacional, tutela e povos indígenas

Meu objetivo nesse capítulo será perceber os mecanismos da cooperação internacional como parte dos processos de formação do Estado promovidos sob a égide da expansão capitalista, examinando particularmente o significado e as implicações da incorporação das ONGs ao universo da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Nesse contexto, cabe registrar que a inspiração para analisar este aspecto político-administrativo do processo adveio, por um lado, das observações de Norbert Elias (1972) sobre a necessidade de historicizar os processos de formação do Estado e, por outro, das colocações de Talal Asad (1991) quanto à exigência de escrever-se uma história do presente pós-colonial a partir da localização das dimensões conceituais e institucionais colocadas por ele.

Dentre elas, pretendemos focar, assim, no processo de homogeneização semântica que fez com que, a certa altura, atores integrados ao universo da cooperação internacional, com histórias e perfis completamente distintos, passassem a ser apresentados como uma unidade e agrupados sob uma mesma rubrica — que variou, conforme o país, o período e a intenção política dos atores, entre as denominações “organização não governamental” (ONG), “organização não lucrativa”, “organização voluntária”, “organização da sociedade civil”, “organização do Terceiro Setor”, etc. Tratou-se de 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. Um sintoma importante deste processo de homogeneização e que se constituiu ao mesmo tempo em um dos fatores de seu fortalecimento, foi o surgimento de inúmeros estudos que passaram a ser feitos em diversos países e organismos internacionais sobre a temática das ONGs, especialmente a partir dos anos 80, destacando-se, no caso da Noruega, as pesquisas pioneiras de Terje Tvedt (1992 e 1995), historiador especializado na temática da cooperação para o desenvolvimento norueguesa, comissionadas pelo Ministério da Relações Exteriores³³.

³³ No caso brasileiro, poderíamos mencionar os trabalhos Fernandes (1985) e de Landim (1998), entre outros. Em nível internacional, destacou-se o estudo encomendado pela OECD, publicado sob o título *Searching for impact and methods: NGO evaluation synthesis study* (Riddell et alii 1997), e, mais recentemente, uma pesquisa de âmbito internacional comandada pela John Hopkins University intitulada *Comparative Non Profit Sector Project*, realizada em cerca de 40 países, inclusive na Noruega, onde seus resultados foram publicados no trabalho *The voluntary sector in Norway. Composition, changes and causes* (Lorentzen, Selle et alii 2002). No caso específico do setor indígena, um esforço de mapeamento

A cooperação internacional e a emergência de novas formas político-administrativas de atuação no cenário internacional

Embora a homogeneização acima mencionada produzisse o mesmo efeito de ruptura invocado pelo discurso de Truman, que colocou as bases da cooperação bilateral após a 2ª Guerra Mundial como algo radicalmente distinto dos mecanismos colonialistas anteriores, causando a impressão, desta vez, que se estava diante, não de um processo, mas de um ator “novo”, o exame mais detido da história deste conjunto altamente heterogêneo — que passou a incluir organizações de trabalhadores, de mulheres, de jovens, de esportistas, de deficientes físicos, de missionários, etc. — permite perceber inúmeras continuidades com momentos históricos anteriores e com perspectivas que já se colocavam, em alguns casos, desde o século XVI, a exemplo das organizações missionárias, ou desde o século XIX, a exemplo das organizações de trabalhadores. Na verdade, o que se pode ressaltar como “novidade” foi justamente o tratamento destes atores como uma unidade, algo que se ancorou, por um lado, em mecanismos acionados por Estados nacionais e organismos internacionais que passaram a promover sua atuação, e, de outro, pela aceitação destes atores em serem tratados como tal, algo que abordaremos com mais detalhe adiante.³⁴

Vale ressaltar que o efeito unificador produzido pelo termo “organização não governamental” e afins não se restringiu a homogeneizar um campo de atores sociais com perfis distintos, mas também produziu um efeito de igualdade entre atores do “norte” e do “sul”, já que as organizações receptoras dos recursos canalizados pela cooperação internacional nos países do “sul” passaram a ser nomeadas sob estes mesmos termos, apagando-se uma diferença fundante entre elas, qual seja, a de que as organizações do “norte” são financiadas basicamente por recursos de seus próprios governos e cidadãos, e as organizações do “sul” são financiadas essencialmente por

dos atores ligados à cooperação internacional, com ênfase nas ONGs, pode ser encontrado em Chavez Tafur (2002).

³⁴ Para uma descrição desse processo de homogeneização no caso brasileiro, e, particularmente, sobre a decisão de um conjunto expressivo de atores ligados ao espectro da “esquerda” e aos assim chamados “movimentos sociais” (de base tanto laica quanto religiosa) a adotarem a denominação “ONG”, ver Landim (1998). No contexto indigenista, cabe ressaltar que, além das organizações indígenas e indigenistas, setores das igrejas começaram a denominar algumas de suas organizações, como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI e a Operação Amazônia Nativa – OPAN, como “ONGs”, embora eu não disponha de dados exatos sobre a partir de quando tal fato começou a se dar.

recursos externos. É preciso indicar, contudo, que as ONGs no “sul” não foram criadas exclusivamente dentro deste padrão de financiamento externo, já que algumas se tornaram, a certa altura, instrumentos de gestão de recursos financeiros dos governos de seus países, sobretudo nos marcos da adoção dos ajustes neo-liberais da economia, que terceirizaram para agentes privados funções tradicionalmente pertencentes ao Estado, sobretudo a partir dos anos 90. Além disso, as ONGs foram incorporadas, em muitos casos, a mecanismos de controle social sobre o Estado, a exemplo do ocorrido no Brasil após a redemocratização, na década de 1990, quando foram incorporadas aos conselhos de gestão de inúmeros órgãos públicos, como representantes da “sociedade civil”. Nesse caso, instrumentos internacionais como a Agenda 21 desempenharam um papel central, por preverem este mesmo tipo de controle e participação. O crescimento das ONGs também esteve relacionado ao fato de que a ONU passou a dar espaço à participação dessa organizações em alguns de seus fóruns, entre os quais o Conselho Econômico e Social, com o estatuto de “observadores”.

Por outro lado, cabe registrar também que algumas ONGs dos países doadores adquiriram a certa altura um perfil transnacional, que as levou a receber recursos provenientes de instituições governamentais ou não — como agências bilaterais de cooperação e fundações privadas — de vários países, bem como de agências da ONU e de bancos multilaterais de desenvolvimento. No caso da Noruega, a Norwegian Church Aid e a Norwegian People’s Aid, ambas com atuação junto aos povos indígenas, são dois dos exemplos mais expressivos nesta direção, tendo-se tornado, a partir dos anos 90, instituições de caráter transnacional (Tvedt 1995)³⁵.

Apesar desta pluralidade de situações e contextos, considero importante destacar que estamos diante de processos que replicam, em escala transnacional, pela ação de atores que detêm posições hegemônicas dentro de instituições ligadas ao universo da cooperação internacional, como o Banco Mundial, mecanismos de homogeneização similares aos que haviam sido acionados anteriormente no âmbito dos Estados nacionais, criando, desta vez, um sentido de unidade planetária, em que as

³⁵ Para que se tenha uma idéia da dimensão alcançada por estas organizações, os dados existentes indicam que seu pessoal administrativo superou em muitas vezes o total de funcionários dos setores encarregados da atuação das ONGs na Norad e no MRE. Segundo números relativos a 1995, a Norwegian Church Aid possuía 70 funcionários na Noruega e várias centenas de outros nos países em que a organização implementava projetos (Liland e Kjerland 2003:249). No caso dos financiamentos internacionais, os dados disponíveis sobre a Norwegian Popular Aid relativos ao ano de 1993 indicam que a organização recebia entre 7 e 9% de seu orçamento da Norad, 30 e 40% do MRE, 14 a 20% da USAID e o restante de agências da ONU e de redes européias (Tvedt 1995:113).

gramáticas empregadas levam a colocar em segundo plano conflitos e assimetrias de poder entre atores do “norte” e do “sul”, destacando-se ao invés, a presença desta nova unidade político-administrativa e simbólica — as organizações não governamentais — como um elemento ao mesmo tempo de gestão administrativa e participação política comum a todos, capaz de criar comunidades de interesse que extrapolam as fronteiras nacionais em nome da implementação de diferentes “missões”.

Como muitos autores têm destacado, contudo, a elevação das organizações não governamentais a personagens centrais na cena política contemporânea não pode ser equacionada apenas ao cálculo de instituições hegemônicas no cenário internacional, tendo correspondido, na prática, a uma dinâmica contraditória, envolvendo a participação e os projetos políticos de diversos atores sociais. Nesse sentido, cabe destacar que a emergência destas organizações correspondeu, também, à opção de determinados segmentos sociais por formas alternativas de representação de seus interesses políticos diferentes das tradicionais, como partidos políticos e sindicatos, surgidas nos rastros das mobilizações dos anos 1960 e 1970, incluindo as reivindicações por direitos civis de negros, indígenas e mulheres, às quais se somaram depois as demandas ambientalistas, agrupadas dentro do rótulo dos *novos movimentos sociais*. Estes movimentos, em certos casos, fizeram uma leitura bastante particular do conceito de “sociedade civil”, entendendo-o, ao contrário das teorias produzidas por Gramsci a este respeito, como algo que se opunha ao Estado³⁶. Assim, cabe registrar que a absorção das organizações não governamentais como unidade político-administrativa pelo *establishment* da cooperação internacional não se deu sobre o vazio, mas fez uso de

³⁶ Segundo Coutinho, analisando esta questão no caso do Brasil, “(...) ‘sociedade civil’ tornou-se sinônimo de tudo aquilo que se contrapunha ao Estado ditatorial, o que era facilitado pelo fato de ‘civil’ significar também, no Brasil, o contrário de ‘militar’. Disso resultou uma primeira leitura problemática do conceito: o par conceitual sociedade civil / Estado, que forma em Gramsci uma unidade na diversidade, assumiu os traços de uma dicotomia radical, marcada ademais por uma ênfase maniqueísta. Nessa nova leitura, ao contrário do que é dito por Gramsci, tudo o que provinha da ‘sociedade civil’ era visto de modo positivo, enquanto tudo o que dizia respeito ao Estado aparecia marcado com sinal fortemente negativo. Esse deslizamento conceitual, muitas vezes apresentado como a verdadeira teoria gramsciana, não provocou, no momento da transição [burocrática], maiores estragos, embora tenha contribuído para obscurecer o caráter contraditório das forças sociais que formavam a sociedade civil brasileira, as quais, apesar dessa contraditoriedade, convergiam objetivamente na comum oposição à ditadura; esse obscurecimento, decerto, facilitou a hegemonia das forças liberais no processo de transição, que Florestan Fernandes não hesitou em chamar de ‘transição conservadora’. Mas as coisas se complicaram decisivamente quando, a partir de final dos anos 80, a ideologia neoliberal em ascensão apropriou-se daquela dicotomia maniqueísta para demonizar de vez tudo o que provém do Estado (mesmo que se trate agora de um Estado de direito) e para fazer a apologia acrítica de uma ‘sociedade civil’ despolitizada, ou seja, convertida num mítico ‘terceiro setor’ falsamente situado para além do Estado e do mercado”. (Coutinho s/d).

forças sociais que já se encontravam parcialmente organizadas desta forma “independente”, contribuindo apenas para mudar-lhes o tom, tecnicizando-o em certos casos, e produzindo aquilo que tem sido analisado como o processo de institucionalização dos *novos movimentos sociais* e seu enquadramento no *mainstream* (Seippel 2001: 123-124).

Outras forças absorvidas sob o termo guarda-chuva das ONGs na cooperação internacional, por sua vez, tiveram origem no terreno da filantropia, tanto laica quanto religiosa, ligada aos movimentos de ajuda humanitária iniciados no século XIX, não apenas no contexto das guerras européias, mas também no do auxílio a categorias sociais específicas, vítimas da pobreza, da orfandade ou de deficiências físicas, muitos deles absorvidos, posteriormente, pelos serviços públicos de assistência social a cargo dos Estados. Além disso, todo o movimento missionário voltado à conversão religiosa que acompanhou a expansão comercial européia a partir do século XVI, associado a diferentes ordens católicas e protestantes, também foi integrado à cooperação internacional sob a rubrica das ONGs na segunda metade do século XV, sendo financiado em grande medida com recursos provenientes de suas agências. No caso norueguês, correntes ligadas aos movimentos de trabalhadores — às quais também se somaram estudantes e intelectuais — por sua vez, particularmente aquelas que se identificaram ao “terceiromundismo”, isto é, aos movimentos de solidariedade aos países do Terceiro Mundo, sobretudo a partir dos processos de descolonização das décadas de 60 e 70, também passaram a certa altura a concorrer aos recursos disponibilizados pela cooperação internacional na rubrica das ONGs. Foi esta variedade de correntes que o termo “ONG” e seus afins passaram a englobar, algo que teve diferentes implicações para os países do “norte” e para os países do “sul”.³⁷

No caso dos países do “norte”, a incorporação dessas organizações na arena da cooperação internacional pode ser tomada como um dos mecanismos contemporâneos de formação do Estado, particularmente no setor de política externa, pois grande parte das ações dessas organizações tem sido financiada com recursos

³⁷ Tomando em conta o caso brasileiro, cabe registrar que essa homogeneização de perspectivas políticas, filantrópicas, religiosas e sociais sob a gramática das ONGs foi acompanhada de uma “reconciliação” entre a filantropia e correntes políticas do espectro da esquerda, que, durante muitas décadas, haviam condenado qualquer tipo de atividade caritativa ou filantrópica como algo que provocava a alienação das classes trabalhadoras e o retardamento de sua tomada de consciência política. O exemplo mais forte nessa direção foi a campanha da Cidadania Contra a Fome, na década de 80, liderada por Betinho, um dos principais articuladores dos movimentos sociais no período da redemocratização, e fundador de uma das principais ONGs de produção de análises sociais no país, o IBASE.

governamentais. Na Noruega, a NORAD começou a financiar a atuação das ONGs na cooperação internacional — sob os termos “organizações voluntárias” (*frivillige organisasjoner*) ou “organizações privadas” (*private organisasjoner*) — a partir de 1962.³⁸ Inicialmente, elas deveriam contribuir com 50% dos recursos e receber 50% de contrapartida da NORAD. Ao longo da década de 1970, o governo passou a garantir 80% dos recursos, montante que chegou a atingir 100% em alguns casos, a exemplo do ocorrido com algumas das grandes organizações humanitárias norueguesas. No final da década de 1970, a colaboração entre a NORAD e as ONGs previa apoios específicos a investimentos, atividades administrativas, realização de estudos preliminares, procedimentos de avaliação e formação de pessoal técnico, tanto em nível doméstico quanto nos países donatários, com entre 80% e 100% dos gastos nestas rubricas cobertos pelo governo norueguês. (Dahl 1986:14-17). Estes dados são tão mais significativos quando se sabe que no início da década de 1990, as ONGs norueguesas consumiam cerca de 30% do orçamento da cooperação bilateral norueguesa. (Tvedt 1995:vii).

Em países do “norte”, portanto, como no caso da Noruega, as fronteiras entre o governamental e o não governamental tornaram-se bastantes fluidas no terreno da cooperação internacional³⁹. Nos países do “sul”, entretanto, a atuação dessas instâncias representa em grande medida, como apontado anteriormente, intervenções de fora, que contribuem para processos muito heterogêneos, que tanto podem ter um papel apenas

³⁸ O vocabulário relativo ao setor voluntário na Noruega passou a incorporar novos conceitos, originados sobretudo dos Estados Unidos, na década de 1980, absorvendo o termo “terceiro setor” (*tredjesektor*) e, na década de 1990, o termo “sociedade civil” (*sivil samfunn*). O termo “setor não lucrativo” nunca chegou a ser usado, a não ser em círculos acadêmicos muito restritos. (Lorentzen e Selle 2000:5).

³⁹ Cabe registrar que esse quadro reproduz em grande medida a história do campo da filantropia na Noruega, em que, ao contrário da tradição filantrópica nos Estados Unidos e Inglaterra, não se verificou o surgimento de uma área ligada ao patrocínio de grandes fortunas. As “organizações voluntárias” ou “organizações privadas”, como são em geral chamadas as organizações não governamentais na Noruega, aí incluídas as organizações missionárias, existem no país desde meados do século XIX, como resultado das pequenas contribuições de seus membros e, na maioria dos casos, do apoio financeiro de diferentes instâncias governamentais do país, que as utilizaram em alguns momentos para atuar de forma subsidiária aos poderes públicos. Jamais se pensou, entretanto, dentro do modelo da social-democracia instaurado no país no pós-guerra, em substituir ações entendidas como de responsabilidade pública pelas ações destas organizações, embora elas possam funcionar em alguns nichos, com recursos do próprio governo, de forma complementar, como apontado, a suas atividades. Assim, os termos noruegueses correspondentes aos ingleses *philantropy* (*filantropi*) e *charity* (*veldedighet*) referem-se a atividades sociais integradas às modernas políticas públicas do Estado do Bem Estar Social. Entre 1970 e 1990, vários hospitais, museus, programas sociais, instituições para crianças e jovens, formalmente de propriedade de organizações voluntárias, eram integralmente financiadas por recursos públicos. A partir dos anos 90, as autoridades buscaram sistematizar o trabalho dessas organizações, criando várias associações voluntárias dentro das estruturas municipais (grupos de auto-ajuda, associações de desempregados, de apoio a mães solteiras, etc.), visando atingir metas de políticas públicas. (Lorentzen e Selle 2000:3-9).

acessório em relação às estruturas dos Estados nacionais, como ocorreu em alguns países da América Latina, quanto podem contribuir para miná-las, a exemplo do ocorrido com as incipientes estruturas político-administrativas de diversos Estados nacionais africanos na década de 80, substituídas pelas estruturas burocráticas da cooperação internacional, nas quais as ONGs foram um elemento fundamental.

Cabe ressaltar, ainda, que o efeito de homogeneização associado às ONGs também resultou em grande medida da adoção de um vocabulário burocrático comum por elas, condição *sine qua non* para alçá-las à possibilidade de obtenção de recursos dentro do universo da cooperação internacional, baseado em certas regras, normas e padrões alheios, em princípio, à cultura das diversas organizações, mas que acabou por tornar-se parte delas, integrando-se a seu funcionamento cotidiano e possibilidades de reprodução. No caso da Noruega, este processo de absorção de uma mesma cultura burocrática e do funcionamento segundo suas regras e diretrizes políticas fez com que muitas organizações passassem a ser consideradas à certa altura como “mini-Norads”, isto é, como simples réplicas da agência norueguesa bilateral de cooperação (Liland e Kjerland 2003:249). Ocorreu, assim, uma unificação, por meio da participação em mecanismos administrativos comuns, de atores com preocupações e visões de mundo radicalmente distintas, quando não antagônicas, como os atores originados da tradição missionária cristã e atores de organizações de esquerda com expectativas de transformações radicais do *status quo* no “Terceiro Mundo”, apagando-se diferenças ideológicas importantes entre os atores e tornando um exercício extremamente complexo situar-se na cena política contemporânea que se configurou com o fim da Guerra Fria, a partir dos anos 90.

O debate sobre as ONGs no contexto das questões indígenas

No caso específico do cenário indígena ligado à cooperação internacional, o tema das organizações não governamentais tem recebido uma atenção crescente, dentro de análises que descrevem a estruturação do tripé ONGs, Estado e povos indígenas, sobretudo nos casos da América Latina e África (cf. por ex. Hodgson 2002 e Jackson e Warren 2005). Essas análises têm sido feitas no contexto da criação de novos mecanismos de gestão da questão indígena dentro dos Estados nacionais, baseados no reconhecimento de direitos diferenciados para estes povos e na criação de mecanismos específicos de representação política de seus interesses dentro deles, a partir do final dos

anos 80. Elas também têm procurado dar conta da participação de organizações não governamentais indígenas com *status* de observadores em diversos fóruns da ONU, algo que se tornou um elemento chave na articulação da rede internacional de apoio às demandas indígenas e à efetivação de um canal de representação autônomo de seus representantes em relação aos Estados nacionais⁴⁰. Além disso, a idéia de reunir-se sob a forma de “organizações”, “associações”, “irmandades”, “sociedades” e outros termos afins, constituiu-se em um dos mecanismos privilegiados de promoção da representação política indígena dentro dos Estados nacionais, como já apontamos, dentro de uma estrutura percebida como própria e distinta dos canais tradicionais de representação nesses Estados, os partidos políticos⁴¹.

Dentro da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, cabe ressaltar que as ONGs são hoje o principal canal de transferência de recursos, absorvendo, como se verá com mais detalhe adiante, cerca de metade de todos os recursos destinados pelo Estado norueguês a esta temática (Haslie e Øverland 2006:29). Cabe ressaltar, por outro lado, que o total desses recursos representa um percentual ínfimo dentro do conjunto da cooperação norueguesa, atingindo apenas cerca de 2% do total, segundo estimativas realizadas no início da década de 2000⁴².

Tomando em conta o exemplo do Brasil, de onde, conforme já apontado em outras partes desta tese, se construiu meu olhar sobre a temática das relações entre cooperação internacional e povos indígenas, cabe destacar a presença de dois momentos distintos, que fizeram emergir avaliações contraditórias sobre a atuação e o valor do instrumento político-administrativo constituído pelas ONGs na área indígena. Se em um primeiro momento, ligado aos movimentos em favor da defesa dos direitos indígenas surgidos na década de 70, ainda durante a ditadura militar, o financiamento de organizações da sociedade civil pelos diversos atores da cooperação internacional foi visto como algo que propiciava uma alternativa à perspectiva tutelar, à corrupção, ao clientelismo, ao paternalismo, ao corporativismo e à ineficácia das ações do Estado junto aos índios, bem como à tutela da Igreja (Almeida 2001), em um segundo momento, a partir dos anos 90, este mecanismo passou a ser alvo de inúmeras críticas.

⁴⁰ A primeira organização indígena a obter o *status* de observadora na ONU foi a *National Indian Brotherhood of Canadá*, em 1974, substituída em seguida pelo *World Council of Indigenous Peoples – WCIP*, criado em 1975. Para maiores detalhes sobre a articulação do movimento indígena internacional e do papel dos atores noruegueses e Sami dentro dela, ver capítulos 2, 3 e 4.

⁴¹ Para uma descrição das formas associativas do povo Sami, ver capítulo 2.

⁴² Ver item 2 do anexo 1.

Entre elas, destacou-se a preocupação de que neste modelo de indigenismo financiado de fora fossem criados enclaves econômicos subvencionados, situados à margem do mercado real e submetidos ao clientelismo das organizações (indígenas ou indigenistas) redistribuidoras dos fundos de ajuda (Albert 1995). Mais importante do que isto, entretanto, foi a observação de que este modelo de etnodesenvolvimento multi-subvencionado de fora coadunava-se com a diluição crescente das responsabilidades do Estado brasileiro em matéria dos serviços públicos devidos às coletividades indígenas, reforçando uma tendência ao recuo do indigenismo oficial em favor de uma privatização da questão indígena. Para Albert, esta orientação neoliberal em direção a uma gestão delegada e multi-subvencionada da questão indígena podia favorecer a

“(…) instauração de uma política de *indirect rule* na qual ONGs e agências de desenvolvimento deverão assegurar em seu lugar [do Estado] os serviços que a lei impõe que ele garanta às comunidades indígenas. (...) As limitações econômicas dos projetos de etnodesenvolvimento (fraca rentabilidade e multidependência) correm o risco de encorajar a retração de serviços públicos cuja substituição serão incapazes de financiar para além de uma micro-escala demonstrativa” (Albert 1995:198, trad. do orig. em francês).

Neste sentido, a análise se harmonizava com algumas das críticas ao padrão mais geral de utilização do “terceiro setor” na esfera pública, que destacavam o quanto este último se encaixava na ofensiva anti-estatal dos bancos multilaterais no Terceiro Mundo. Oliveira (2002), na mesma direção, ressaltava o perigo de que o Estado desmantelasse a estrutura tutelar ligada aos índios sem criar soluções institucionais que a redirecionassem e sem definir mecanismos de controle e fiscalização sobre as novas formas de gestão. O mesmo autor comentou também os riscos quanto a uma despolíticação dos debates em torno da questão indígena gerados pelo emprego de uma linguagem meramente técnica, que operava com metas e meios de ação julgados sempre como consensuais, advertindo para o perigo de embarcar-se de modo simplório na anti-política das ONGs (Oliveira 2002:13-14). Esta observação relacionou-se à questão da profissionalização, nos anos 90, das ONGs que nas décadas de 1970 e 1980 haviam se mobilizado em favor da defesa dos direitos indígenas, dentro de um processo analisado por Ramos (1994) como de passagem do carisma à rotina, ou seja, em que o idealismo e os princípios políticos que marcaram as primeiras ações destes grupos foram substituídos pela preocupação com a reprodução burocrática de suas estruturas, muitas

vezes em detrimento dos objetivos iniciais, adaptados cada vez mais às necessidades de captação de recursos junto às agências internacionais.⁴³

Outros autores têm destacado a percepção das próprias organizações indígenas sobre as limitações da cooperação internacional, como no caso de Peres (2003), a propósito do exemplo da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN, criada nos anos 80 e mantida em grande medida com recursos de organizações não governamentais européias, cujos dirigentes a certa altura “se deram conta de que o fluxo de recursos oriundos do circuito transnacional da ajuda humanitária não é ilimitado e não substitui a responsabilidade do Estado em promover políticas públicas mais abrangentes de desenvolvimento sustentável — assim como de educação e saúde — na região [do Rio Negro].” (Peres 2003:201).

Mais recentemente, os instrumentos de cooperação internacional também têm sido analisados no Brasil à luz dos aportes da literatura sobre tutela, desenvolvida a partir dos trabalhos pioneiros de Oliveira (1988) e Souza Lima (1995) sobre a área indigenista. Têm sido destacadas, assim, as semelhanças de posturas encontradas no universo da cooperação com relações entretecidas com os índios por agências como a Igreja e o Estado⁴⁴. “Tutela”, neste contexto, tem sido um termo associado a tudo aquilo que implica em não reconhecer determinados grupos, entre os quais os índios, como plenamente capazes do exercício da cidadania, invocando-se, por conta disso, a necessidade de “protegê-los” e a prerrogativa de decidir em nome deles, recorrendo-se, para tal, a variados instrumentos administrativos, sempre sob a justificativa de que se está “fazendo o bem” daqueles que são alvo de sua atuação. Proteção e tutela caminham juntas, assim, dentro de uma linha divisória tênue em que essas duas dimensões tendem a se confundir.

É neste contexto, dentro de estudos sobre “tutela”, “poder tutelar”, “regime tutelar” e outros termos afins, envolvendo as relações entre Estado e diversas categorias sociais no Brasil, entre as quais, além dos indígenas, poderíamos citar menores, doentes mentais e imigrantes, que se tem buscado chamar a atenção para o

⁴³ Para uma descrição mais detalhada das avaliações sobre a atuação dos atores da cooperação internacional na área indígena no Brasil e do padrão de financiamento a ONGs que eles introduziram, ver Barroso-Hoffmann (2005).

⁴⁴ Exemplos destas análises ocorreram nas apresentações destes dois autores em seminários recentes, como o seminário “Roberto Cardoso de Oliveira. Transformações sociais e culturais no Brasil contemporâneo: perspectivas antropológicas” e o seminário “Tutela. De instituto jurídico a forma de poder. Direito, formação de Estado e tradições de gestão no Brasil”, ambos realizados em 2007 no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. (Notas de campo da autora).

fato de que o controle do financiamento de projetos junto aos povos indígenas pelos vários atores da cooperação internacional tem dado margem a novos tipos de tutela, gerando práticas pedagógicas e disciplinares onde continua a prevalecer a idéia da incapacidade dos índios, em que pese a ideologia da “participação” da maioria dos projetos implementados sob sua égide e a intenção de tratar os índios em pé de igualdade dentro deles, algo que, de fato, raras vezes tem sido alcançado. É nesse sentido que as análises sobre tutela têm sido estendidas ao universo da cooperação internacional, isto é, na medida em que este passa a ser compreendido como um espaço social que sempre cria incapazes, e que nas inumeráveis oficinas, *worskshops* e avaliações que promove, continua a lembrar o modelo da babá britânica descrito por Boon (1974), em que sempre há um técnico de plantão para mostrar que algo não foi feito corretamente ou que não se aprendeu direito a lição (Souza Lima 2007)⁴⁵.

Perspectivas tutelares e contra-tutelares na cooperação internacional norueguesa

Cabe ressaltar, neste quadro, a semelhança, por certo não acidental, deste tipo de análise com as análises promovidas por estudiosos dos padrões gerais da cooperação internacional norueguesa. Dentre estas destacam-se as produzidas por Tvedt, autor que, além de ter apontado a presença do “regime de bondade” como uma das principais características deste universo na Noruega (Tvedt 1998, 2003 e 2005), marcando assim a presença da mesma dimensão moral destacada pelos estudiosos da tutela no Brasil, também se deteve na análise específica das diretrizes políticas que nortearam as ações norueguesas neste terreno, e nos aspectos paternalistas e tutelares instaurados por ela. Nesse sentido, destaca-se particularmente sua análise sobre a conjuntura dos anos 80, que marcou a explosão das ONGs como canal de promoção da cooperação internacional norueguesa, num quadro de crise internacional em que tiveram início as políticas neo-liberais de enxugamento do Estado nos países donatários, levando a uma valorização deste instrumento político-administrativo como mecanismo de gestão dentro deles. Tratou-se de uma valorização das ONGs tanto como canal de envio de recursos dos países doadores, quanto como canal de recepção dos mesmos nos

⁴⁵ Entre os estudos referidos acima, poderíamos mencionar, além dos trabalhos pioneiros de Oliveira (1988) e Souza Lima (1995) na área indigenista, os de Vianna (2002) para o caso dos menores, de Ramos (2002) para o dos imigrantes, e, mais recentemente, contrapondo perspectivas tutelares a mecanismos de resistência entre os índios, o de Ferreira (2007).

países donatários. Tvedt (1995) mostra, assim, como se buscou ampliar a participação na cooperação internacional de redes situadas fora das administrações públicas dos Estados nacionais dentro dos países doadores, organizadas sob a forma de ONGs, sob alegações que exaltavam as qualidades desta unidade político-administrativa para atingir as camadas “mais pobres” das populações dos países do Terceiro Mundo, eleitas, da noite para o dia, como seus alvos principais. Ao mesmo tempo, foram anulados os princípios de “orientação para o donatário” que haviam prevalecido até então na cooperação norueguesa, onde a principal recomendação era agir de acordo com as prioridades de planejamento colocadas pelos governos dos países donatários.

Assim, em nome da eleição dos interesses dos grupos “mais pobres” como alvo principal das políticas de cooperação, de resto proposta já na década de 1970 pelas políticas de desenvolvimento do Banco Mundial sob a direção de Robert MacNamara (Ferguson 2006:158), assumiu-se uma postura cada vez mais intervencionista dentro dos países donatários, e, neste sentido, tutelar, sobretudo no caso da África⁴⁶. No contexto específico da Noruega, esta postura de maior intervenção, feita sob a alegação da incapacidade dos governos africanos de planejarem adequadamente ações voltadas para as camadas mais pobres da população, coadunou-se com as críticas realizadas no início da década de 1980 pelo cientista político sueco Gunnar Myrdal, entre outros, sobre as dificuldades da cooperação bilateral de Estado para Estado em promover os interesses desses grupos (Dahl 1986:16). Teve início, assim, toda uma argumentação em favor de uma maior participação do canal das ONGs na cooperação, destacando-se suas “vantagens comparativas” em relação aos canais bilaterais e multilaterais — tais como a flexibilidade, o idealismo, a criatividade, e o contato mais fácil junto a organizações de base (Borchgrevink 2004a:48).

Ao analisar a virada das políticas norueguesas de cooperação na década de 1980, em direção a uma postura intervencionista e tutelar, oposta às diretrizes de “orientação para o donatário” que haviam prevalecido até então, Tvedt destaca que:

⁴⁶ Estou usando “tutelar” aqui com o sentido proposto na literatura sobre tutela produzida no Brasil, anteriormente citada. No caso de certas posturas assumidas na arena da cooperação internacional, como a descrita nesse parágrafo, poder-se-ia dizer que estamos diante da produção de “Estados incapazes” — os dos países donatários — pelos Estados dos países doadores, que colocam os primeiros como inaptos para resolver adequadamente os problemas de seus grupos “mais pobres”. É possível observar aqui a ambigüidade típica dos procedimentos tutelares, que combinam, nesse caso, ao mesmo tempo proteção — dos “grupos mais pobres” — e controle, submissão — das estruturas de Estado dos países donatários, que ficam privadas do poder de decisão sobre o destino dos recursos fornecidos pela cooperação internacional.

“Enquanto a cooperação na mensagem governamental de 1972 foi reconhecida como um suplemento ao planejamento e prioridades governamentais [dos países donatários], as diretrizes da cooperação em 1984 refletiam uma concepção sobre quais eram os grupos alvos importantes e quais as necessidades deles, em oposição ao planejamento e prioridades dos governos dos países donatários. Consequentemente, a estratégia visava atingir objetivos que haviam sido negligenciados ou mesmo combatidos nos planos e prioridades dos governos donatários. As instâncias de ajuda para o desenvolvimento tornaram-se, assim, no contexto dos projetos, superiores às autoridades dos países receptores” (Tvedt 1990:163, trad. do orig. em norueguês).

Desta forma, se nas décadas de 1960 e 1970 parecia impensável na Noruega propor uma política de cooperação que exigisse iniciativas que não passassem pela aceitação prévia dos governos dos países donatários, a partir de meados dos anos 80, com a mensagem ao parlamento n. 36 (1984-85), o governo de coalização reunindo o Partido Conservador, o Partido Popular Cristão e o Partido de Centro, formulou pela primeira vez o direito de intervenção política como um princípio da cooperação, reservando-se a prerrogativa de “ajudar” apenas os países que se coadunassem com sua estratégia de “necessidades básicas”, isto é, de atendimento às camadas “mais pobres” da população. Segundo Tvedt, a mensagem n.36 deu um sentido totalmente diferente ao princípio de “orientação para os donatários” que havia orientado as mensagens anteriores, não se dirigindo mais exclusivamente para os planos e prioridades dos governos dos países donatários, mas abrindo a possibilidade de firmar acordos com organizações fora do Estado, dispostas a agir de acordo com os objetivos fixados pelos noruegueses. Justificava-se a nova política argumentando-se que “os planejamentos e as prioridades dos países em desenvolvimento nem sempre são claros e inequívocos” (St. Meld. 36:25, apud Tvedt 1990:65), além de “não espelharem um processo de decisão com participação ampla “ (ibid:65). Segundo Tvedt:

“Sem precisar levar longe demais o paralelo, a semelhança é grande com o tipo de argumentação utilizado pelos poderes coloniais europeus para sua intervenção: ‘os países não estão maduros para se auto-governar’, etc.” (idem:65).

Nesse contexto, o autor aponta ainda a falta de debate na Noruega sobre o direito do país de intervir politicamente nos assuntos internos de outros Estados visando alcançar determinados grupos alvos com sua política, indicando a visão paternalista que a mensagem n. 36 promoveu sobre os países em desenvolvimento:

“A mudança na ‘orientação para os donatários’, que passou de uma relação de Estado para Estado para uma relação entre grupos alvos escolhidos em níveis considerados relevantes e as organizações de ajuda norueguesas, privadas e estatais, tem conexão com uma postura geral [norueguesa] em relação aos aparatos de Estado dos países em desenvolvimento. A mensagem [n.36] caracteriza a máquina estatal [destes países], digamos, com cores escuras”. (idem:66)

Em seguida, aponta a contradição entre o que se realizou internamente na Noruega no campo das políticas do Estado do Bem Estar Social e aquilo que se propôs para os países em desenvolvimento no terreno da cooperação na década de 80:

“No contexto europeu ocidental, a história política norueguesa foi particularmente marcada pela adesão às idéias iluministas sobre o Estado como a melhor garantia para o bem estar social. Mas a mensagem [n.36] considera que as elites que sustentam o Estado nos países em desenvolvimento têm um potencial limitado para sustentar as aspirações nacionais, ao mesmo tempo em que ignora totalmente as distinções entre fatias produtivas e fatias parasitárias dentro dessas elites.” (idem:66).

E prossegue:

“A mensagem se preocupa pouco com o problema da construção nacional porque tem um grande ceticismo quanto aos líderes dos países donatários. Suas elites e burocracias de Estado costumam ser descritas como um obstáculo que a política de cooperação precisa superar, por serem voltadas apenas para seus interesses de classe (...); ou descritas como ‘barreiras’ para o desenvolvimento que devem ser decisivamente superadas ‘pela colaboração com as organizações de grupos de interesse [locais]’ (Mensagem ao parlamento n. 36:89). (...) [Assim] construiu-se uma imagem de que nos países em desenvolvimento as diferenças de classe são especialmente grandes, e de que as elites como um todo são parasitárias. A impressão é fortalecida porque o documento não distingue entre sociedades asiáticas e latino-americanas com grandes divisões de classes e as sociedades camponesas da África sub-saariana. Na realidade, a estratégia propõe a exportação apenas da forma ideológica do Estado do Bem Estar Social, mas sem sua base material.”
” (idem:67-68).

Assim, conclui:

“ O modo como a mensagem ao parlamento n. 36 (1984-1985) pretende promover a ‘democratização’, ou seja, através da ‘participação’ e mobilização dos grupos alvo da cooperação, nada tem a ver com a forma como a democratização foi promovida na Noruega, ligada à luta do povo pelo direito de participar nas instâncias de governo do Estado. O desenvolvimento da democracia esteve estreitamente ligado à construção da nação e às disputas entre as diferentes classes na arena política nacional. A democracia foi historicamente ligada a uma forma de Estado e isto se desenvolveu por meio de lutas

pelo direito de participar em suas decisões. (...) A abordagem sobre a democracia nos países em desenvolvimento na mensagem n. 36 tem um caráter completamente diferente. Ela não tem a menor preocupação com a forma do Estado ou com a congregação nacional [nos países donatários].” (idem:p.71)

Aponta, ainda, os aspectos contraditórios e as generalizações indevidas em relação aos aparatos de Estado dos países em desenvolvimento contidos na mensagem:

“A mensagem ao parlamento n. 36 não faz distinção entre o apoio à construção de um aparato de Estado e de uma burocracia estáveis e o apoio a governos específicos. A impressão que se tem é que o Estado em si mesmo é uma pedra no sapato, não em uma perspectiva econômica liberal, mas em uma perspectiva política; ele é apresentado como uma ameaça aos mais pobres. De certa forma, o Estado é colocado como um Leviatã contra o qual o povo e a cooperação devem se proteger. Por outro lado, a mensagem fala da necessidade de ajudar a fortalecer o aparato administrativo dos países donatários — duas visões contraditórias sobre o mesmo fenômeno, e que não se detêm para estudar as histórias e o caráter específico do aparato de Estado e das elites que o mantêm nos diferentes países em desenvolvimento. (idem:67).

Destaca, em seguida, aspectos bastante próximos aos levantados pelos críticos à cooperação internacional na área indigenista no Brasil:

“A mensagem ao parlamento n. 36 é crítica contra as elites estabelecidas, mas nada diz sobre as elites criadas pela existência dos programas de cooperação e sobre o papel que elas vão desempenhar no trabalho pelo desenvolvimento e consolidação da unidade nacional, nem como esta nova elite vai se distinguir da antiga. (...) No trabalho da cooperação os grupos sociais são organizados frequentemente em conexão com diferentes projetos, cuja iniciativa vem de cima e de fora. Não há necessidade de que os grupos tenham existido antes — a mensagem diz então que, nestes casos, eles devem ser organizados — e muito menos que eles tenham necessariamente que continuar a existir por si mesmos depois que os cooperantes forem embora ou que o fluxo de recursos tenha sido estancado”. (idem:73).

Tvedt considera, assim, que o governo conservador liderado pelo primeiro-ministro Kåre Willoch, responsável pela mensagem n. 36, implementou nos anos 80 uma estratégia populista nos países em desenvolvimento, ao dar peso à participação popular ao invés de priorizar a profissionalização da burocracia de Estado nos países donatários. Não havia nessa estratégia, segundo o autor, “qualquer traço de admiração weberiana pela burocracia estatal e nacional como uma instituição que pode e deve formar um ‘comportamento moral’, assumindo o papel de um potencial negociador

entre os interesses em disputa, agindo como um ‘*expert* sem partido’ e não como uma ‘parte interessada’.” (idem:74). Desta forma, conclui:

“Apoiar o desenvolvimento de uma democracia parlamentarista representativa não é um objetivo da mensagem. Pelo contrário, ela coloca que a Noruega deveria negligenciar os representantes políticos eleitos e os governos [dos países donatários], introduzindo a cooperação direta com grupos de interesses nos países onde atua. (...) a imagem projetada é a dos administradores da cooperação e da população local construindo ‘lado a lado’ um contra-poder em relação à burocracia nacional e à administração do Estado. A burocracia da cooperação colocada em oposição à burocracia nacional propiciava um lugar sólido, mas antes como parte interessada do que como *expert* apartidário” (idem:74-75.).

Assim, ironicamente, e tomando novamente o Brasil como horizonte de observação, enquanto na década de 1980 foram forças ligadas ao espectro político da esquerda que deram origem ao crescimento das ONGs de um lado do Atlântico, do outro, foram forças do espectro de centro-direita que fomentaram sua expansão. Nos anos 90, o princípio de “orientação para os donatários” (*mottakerorientering*) seria retomado em novas bases na cooperação norueguesa, sob o rótulo de “responsabilidade dos donatários” (*mottakeransvar*), voltando-se a valorizar o fortalecimento das estruturas de Estado dos países donatários, desde que estas se associassem ao cumprimento de determinadas condicionalidades, ligadas a políticas de respeito aos direitos humanos e à promoção da democracia e da “boa governança” (Liland e Kjerland 2003:238).

Os debates sobre os aspectos tutelares envolvidos com a cooperação internacional se tornam melhor compreendidos quando observadas as transformações na forma de nomeá-la ao longo do tempo. O vocabulário norueguês referente a este universo, por exemplo, passou por diversas alterações desde 1952, quando foi criado, conforme notado na coleção que comemorou os 50 anos da cooperação norueguesa, na qual se destaca, a certa altura, que os termos *hjelp* (ajuda), *bistand* (assistência, auxílio) e finalmente *samarbeid* (cooperação, colaboração) foram usados em diferentes momentos para designá-la, evocando diferentes ênfases quanto à *agency* atribuída aos receptores dos recursos e ao papel dos doadores (Simensen 2003: 114)⁴⁷. Da mesma forma, a coleção também nota a transformação dos termos utilizados para se referir aos países donatários dos recursos, que passam de *tilbakelligende land* (países atrasados) no

⁴⁷ Coleção *Norsk Utviklingshjelp Historie (História da Ajuda Norueguesa para o Desenvolvimento)*. 3 vol. Oslo, Fagfolkforlaget, 2003.

final dos anos 40 para *underutviklede land* (países subdesenvolvidos) nos anos 50, *utviklingsland* (países em desenvolvimento) na década de 60 (Simensen idem), e, finalmente, poderíamos aduzir, “países do Sul”, sobretudo desde o fim da Guerra Fria e da queda do Muro de Berlim⁴⁸.

Assim, em um primeiro momento, o que se evoca é o caráter pedagógico da “ajuda”, implementada em nome do “bem” dos países donatários, dando continuidade aos arquivos de imagens coloniais, nos quais a superioridade do homem branco, transformada em “boas intenções”, continua a ser o ponto de partida, como se percebe no cartaz abaixo (Imagem 1), que marcou o lançamento da campanha para a criação do Fundo da Índia, que deu início à cooperação bilateral norueguesa em 1952:

:

Imagem 1



Cartaz da campanha para a criação do Fundo da Índia, onde se lê “Ação popular para as regiões sub-desenvolvidas. (Fonte: Simensen 2003:48).

⁴⁸ Paradoxalmente, foi justamente a partir destes marcos que os países europeus do antigo “bloco socialista”, particularmente aqueles que compunham a antiga Iugoslávia, foram integrados aos mecanismos de cooperação internacional da Noruega, que passou a destinar à região dos Balcãs o maior volume de seus recursos neste campo, dentro da rubrica de “ajuda humanitária” nos anos 90 (Liland e Kerland 2003).

Algumas décadas depois, a ênfase inicial na “ajuda” (*hjelp*) foi transformada no destaque à “cooperação” (*samarbeid*), como pode ser observado no cartaz de propaganda do Corpo de Paz (*Fredskorpset*) norueguês, de 2001 (Imagem 2), entidade responsável pelo fornecimento de quadros técnicos para atuar nos programas de desenvolvimento. Sob a legenda “O homem branco dá ao homem negro um mecânico de carros e o homem negro dá ao homem branco um mecânico de carro de volta” procura-se indicar a presença de relações mais simétricas e igualitárias, sem que se anule, todavia, o viés pedagógico das ações:

Imagem 2



(Fonte: Liland e Kjerland 2003:172)

No caso específico da cooperação internacional junto aos povos indígenas, temática que ganhou um espaço próprio na cooperação norueguesa a partir dos anos 80, é possível distinguir o surgimento de uma perspectiva multiculturalista, que incluiu a valorização dos povos indígenas, sobretudo dentro da associação dos direitos indígenas aos movimentos em defesa do meio ambiente, dentro da qual a perspectiva pedagógica foi como que invertida, dentro de um discurso em que os índios passaram a ser

colocados como detentores de saberes “ecologicamente corretos”, que os não índios deveriam absorver (Imagem 3).

Imagem 3



Imagem retirada da revista *Elevheftet (Caderno do Estudante)*, financiada pela Norad, relativa à campanha de 1997 da *Operasjon Dagsverk - OD (Operação Um dia de Trabalho)*, realizada anualmente por estudantes secundaristas noruegueses visando a promoção de projetos no Terceiro Mundo. A OD 97 elegeu a educação indígena na Amazônia como tema de trabalho, mostrando-se nessa foto estudantes ligados à campanha posando ao lado de indivíduos do povo Waiãpi, no estado do Amapá, no Brasil, durante viagem de visita aos programas financiados com os recursos da campanha. (*Elevheftet* 97, p.5. Foto: Siri Nærland).

Na verdade, em que pesem a auto-imagem de solidariedade e de ausência de motivos egoístas que marcou as primeiras campanhas e o envolvimento precoce do governo e da população norueguesa em atividades no campo da cooperação internacional em relação a outros países europeus, bem cedo começaram a surgir dados que questionavam esses aspectos de “desinteresse”, destacando-se os ganhos que o aparato da cooperação trazia para a Noruega. Assim, segundo os dados apresentados por Eriksen relativos a meados da década de 1980, cerca de metade dos recursos empregados nas atividades de cooperação internacional retornavam à Noruega por diferentes meios, que iam desde o pagamento de salários a pessoal técnico especializado

até a exportação de produtos noruegueses vinculados aos projetos de cooperação implementados (Eriksen 1987b:14-15).

Mlama (1989), ao final da mesma década, faz uma crítica contundente à *rationale* geral do sistema de cooperação, ao avaliar seus efeitos desastrosos no caso específico da Tanzânia, um dos principais alvos da cooperação norueguesa⁴⁹. A autora tanzaniana chama a atenção para o fato de que dos 605 milhões de coroas norueguesas destinados àquele país entre 1980 e 1987, 300 milhões foram utilizados para o pagamento de *experts* noruegueses, 75 milhões para o pagamento de voluntários noruegueses, 45 milhões para serviços de consultoria, avaliação e estudos preliminares de projetos, comprometendo-se grande parte do restante com o pagamento de consultorias externas ligadas a projetos específicos (Mlama 1989:163). Segundo sua análise, “... poderes capitalistas estrangeiros encontraram poderosos parceiros locais que aceitam tornar seus os interesses externos” (idem:159). Mlama denuncia ainda os efeitos perversos do sistema no que diz respeito ao fato dos países donatários receberem a culpa pelos graves problemas de transferência de tecnologia no campo da cooperação para o desenvolvimento, como se vê a seguir:

“A verdade é que os países doadores evitam informar os países donatários de modo adequado, porque deste modo poderiam perder mercados para suas indústrias domésticas. Nas avaliações dos projetos, entretanto, as burocracias dos países donatários, suas estruturas não democráticas de governo e seus planejamentos de desenvolvimento insuficientes é que são responsabilizados pelo fracasso dos projetos. Mas o fato é que estes fatores são conhecidos pelos países doadores e pelos avaliadores dos projetos muito antes deles serem implementados. Entretanto, só são mencionados no final dos projetos, depois que as tecnologias foram compradas e que os técnicos estrangeiros foram empregados, sendo ainda geralmente usados para legitimar a necessidade de renovação dos projetos, protegendo desta forma mais uma vez os interesses dos países doadores.” (idem:163, trad. do origin. em norueguês).

A observação da cooperação internacional a partir de suas diferentes escalas aponta, contudo, para efeitos bem menos unívocos. No nível macro, a cooperação parece estar associada a um grande “ritual de inversão”, tal como o descrito por Bateson entre os Iatmul (1958), em que os indivíduos invertem os papéis sexuais para celebrar momentos importantes da passagem à vida adulta dos membros do grupo, caricaturando

⁴⁹ Penina Mlama era professora do Departamento de Artes, Música e Teatro da Universidade de Dar es Salaam à época em que escreveu o artigo com estas críticas na coletânea *Hvor mange hvite elefanter? (Quantos elefantes brancos?)*, organizada em 1989 pelo antropólogo norueguês Thomas Hylland Eriksen para fazer um balanço da cooperação internacional norueguesa ao longo da década instituída pela UNESCO da inclusão da dimensão da cultura no desenvolvimento.

as características dos dois sexos para deixar claras as diferenças entre eles. Durante o *Naven*, nome dado a estes rituais, que significa “dar a ver”, Bateson observa que são produzidos processos de cismogênese, isto é, são produzidas e afirmadas diferenças entre os sexos, o que pode ocorrer de forma complementar, quando se trata de competir para alcançar características idênticas as de um deles, ou simétrica, quando se trata de explicitar qualidades opostas. Nesse sentido, a cooperação internacional poderia ser entendida como instrumento de um ritual de inversão performatizado em escala planetária, em que o processo de cismogênese instaurado resulta na diferenciação entre “doadores” e “donatários”, invertendo os papéis tradicionalmente atribuídos a “exploradores” e “explorados” dentro do cenário colonialista que dominou as relações Norte/Sul até o pós-guerra, e do cenário pós-colonialista que o sucedeu: em ambos, os países do Norte, que têm se caracterizado por tomar os recursos do Sul, aparecem como “doadores”, e os países do Sul, que têm ocupado o papel de fornecedores de recursos naturais e de mão-de-obra barata ao Norte, dentro de uma relação de desigualdade exaustivamente descrita pela literatura sobre os colonialismos, aparecem como “donatários”.

O que se busca “dar a ver” neste grande ritual de inversão que caracteriza a cooperação, assim, é um *ethos* abnegado e de colaboração dos países “doadores”, deixando-se de lado os aspectos de competição, rivalidade e afirmação de si típicos das potências expansionistas do “Primeiro Mundo” — que coincide com o *ethos* masculino apresentado no ritual do *Naven* entre os Iatmul. Propondo-se a estabelecer um processo de cismogênese complementar, no qual ao receber os recursos dos países “doadores” os países “donatários” deveriam se tornar cada vez mais parecidos com eles — isto é, mais “desenvolvidos” — o que se tem observado na prática é que a “cooperação internacional” instaura um processo de cismogênese simétrico, no qual as diferenças entre os países “doadores” e “donatários” têm, na maioria dos casos, tendido a crescer.

Nesse contexto, cabe chamar a atenção para o variado espectro de atividades nomeadas sob a rubrica da cooperação internacional, envolvendo o financiamento de projetos de infra-estrutura; o financiamento de projetos de prestação de serviços sociais nas áreas de saúde, educação e desenvolvimento econômico; o financiamento de instituições e centros de pesquisa em diversos campos de conhecimento, notadamente na área de políticas públicas; o financiamento de ações de ajuda humanitária, abrangendo tanto catástrofes naturais quanto políticas; o financiamento à exportação de

produtos de países do “Primeiro Mundo” para o “Terceiro Mundo”, pela via de “créditos vinculados”, isto é, ao condicionamento de empréstimos e/ou doações a compras de produtos dos países doadores. Por outro lado, o aparato da cooperação também contempla o financiamento da organização política de atores socialmente desfavorecidos ou marginalizados, sob a forma de verbas para “capacitação” e atividades de *advocacy*. Cabe lembrar ainda que verbas de cooperação, no caso da Noruega, também cobrem o financiamento de projetos de conversão religiosa, pela canalização de recursos através de organizações missionárias. A cooperação envolve, assim, múltiplas dimensões, que combinam negócios, militância política, administração pública, produção de conhecimento e disseminação de convicções religiosas, entre outras. Esta variedade de atividades torna difícil, como viemos apontando, reconhecer efeitos unívocos em sua atuação, o que tende a ocorrer nas análises que a tomam meramente como um espaço de dominação político-administrativa dos “doadores” sobre os “donatários”.

Ao descermos às relações em nível micro, um quadro ainda mais complexo se apresenta, em que a ampla gama de atividades, atores e perspectivas que se abrigam sob a rubrica da cooperação internacional, particularmente no que tange à participação das organizações não governamentais, pode apontar tanto na direção da manutenção de perspectivas colonialistas e tutelares, quanto na criação de perspectivas contra-tutelares, de contestação ao *status quo*. Assim, se olhado do ponto de vista macro, o governo norueguês, representado nos conselhos diretores do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional – FMI pelos titulares dos ministérios da área econômica e financeira do país, tem concordado com as grandes linhas impostas pelo *mainstream* da cooperação internacional ao “Terceiro Mundo” — às vezes em franca discordância com as expectativas das autoridades ligadas às pastas das relações exteriores e da cooperação para o desenvolvimento — no nível micro, entretanto, a cooperação internacional está ligada a uma imensa variedade de atores, articulando-se muitas vezes em redes que escapam à lógica da grande clivagem “Norte/Sul” que ela instaura. Nas relações constituídas dentro dessas redes, em que se formam comunidades de interesses mais ou menos estáveis, nas quais as ONGs são os grandes protagonistas, é possível identificar, por sua vez, as características dos dois tipos de troca definidos dentro do sistema do *kula* polinésio observado por Mauss (1923): a *dádiva*, isto é, a troca que não tem caráter utilitário, por onde não circulam bens financeiros, mas valores; e o *gimwali*, que são as

simples trocas econômicas, por onde circulam mercadorias úteis, dentre as quais o dinheiro.

A observação da cooperação internacional promovida pela Noruega junto aos povos indígenas será tomada como um caso paradigmático quanto à presença dos aspectos detectados nas trocas primitivas por Mauss, em que mais do que meramente bens e serviços econômicos ligados ao campo do “desenvolvimento”, circulam também demandas por direitos e diversos tipos de conhecimentos e valores que acompanham seja a formulação dos mesmos, seja sua contestação. A combinação das dimensões do direito e do desenvolvimento está relacionada, por sua vez, à presença da dinâmica dos fenômenos étnicos no caso da cooperação junto aos povos indígenas, impondo a necessidade de incorporar à análise as determinações ligadas a eles. Estou me referindo especificamente aos mecanismos de formação de identidades étnicas situados fora dos marcos dos Estados nacionais, seja em instâncias multilaterais do sistema da ONU, seja nas redes transnacionais representadas pelas ONGs, cuja relevância vem sendo apontada já há algum tempo pelos estudiosos contemporâneos dos fenômenos étnicos. Barth é um dos autores que tem chamado a atenção para a necessidade de incorporar as dimensões transnacionais contemporâneas aos estudos desses fenômenos, reconhecendo que discursos globais e organizações internacionais e transnacionais (ONGs) vêm desempenhando um papel variável mas de crescente importância dentro deles (Barth 2000:21), algo, como veremos na seção que se segue, particularmente significativo na Noruega.

O perfil da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas

No caso da cooperação norueguesa, o mesmo conjunto de forças díspares reunidas sob a rubrica das organizações não governamentais tem marcado também a cooperação junto aos povos indígenas, verificando-se, ao lado da presença de organizações criadas exclusivamente para a defesa dos interesses indígenas, como o *Sami Council* (1953) e o *International Work Group for Indigenous Affairs - IWGIA* (1968), um amplo espectro de organizações humanitárias, missionárias, ambientalistas e de solidariedade envolvidas com o uso dos recursos destinados aos povos indígenas pelo governo norueguês.

Dentre as organizações comprometidas com a defesa dos direitos indígenas, tal como definidos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho -

OIT, de 1989, que regula as relações entre Estados nacionais e povos indígenas, e do qual a Noruega é signatária, podemos localizar, além do Sami Council e do IWGIA, a organização humanitária de base luterana, Norwegian Church Aid - NCA (*Kirkens Nødhjelp*), criada em 1945 no contexto do atendimento aos refugiados da 2ª Guerra Mundial na Alemanha; a *Norwegian People's Aid – NPA (Norsk Folkehjelp)*, organização humanitária laica fundada em 1939 por organizações sindicais norueguesas, cujas primeiras ações voltaram-se à prestação de serviços de saúde às vítimas da guerra na Finlândia; o *Norwegian Students' and Academics' International Assistance Fund – SAIH (Studentenes og Akademikernes Internasjonale Hjelpfond)* criado em 1961 por associações de estudantes universitários noruegueses com o objetivo específico de engajar-se nas ações de ajuda ao “Terceiro Mundo” propostas no âmbito da cooperação internacional, sobretudo no que diz respeito à área de educação; e a *Rainforest Foundation Norway – RFN (Regnskogfondet)* constituída a partir do *tour* internacional do líder Kayapó Raoni e do cantor pop Sting, em 1989, nos marcos da defesa dos direitos indígenas associados à perspectiva ambientalista de proteção das florestas tropicais.

O *Sami Council*, o *IWGIA* e a *Norwegian Church Aid - NCA* — esta última por sua filiação ao Conselho Mundial de Igrejas - CMI — estiveram diretamente associadas às mobilizações políticas que deram início à rede internacional em defesa dos direitos indígenas que se constituiu a partir do final dos anos 60. Esta rede teve origem nas denúncias sobre o genocídio contra populações indígenas na América do Sul, formuladas por antropólogos e missionários, cuja apresentação no Simpósio sobre Contato Interétnico na América do Sul, promovida em 1971 com recursos do Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas, resultou na I Declaração de Barbados, que propôs um programa para a “libertação dos povos indígenas” e conclamou governos, missões religiosas e antropólogos a reverter os padrões de apropriação coloniais dos territórios indígenas, habilitando-os a sobreviverem como povos diferenciados. Além de uma série de propostas de atuação institucional em defesa destes povos, o simpósio foi marcado pela percepção sobre a necessidade de apoiar diretamente formas de representação dos próprios indígenas para a defesa de seus interesses (Dostal 1972 e Verdum 2005). As primeiras ações do IWGIA, que se associou a essa mesma perspectiva, foram vinculadas, assim, à articulação de lideranças indígenas em nível internacional, sendo que a organização desempenhou um papel estratégico nas negociações que levaram à criação do *World Council of Indigenous*

Peoples (1975) e à inserção de representantes Sami e Inuit neste fórum. O IWGIA também teve papel decisivo no início oficial dos estudos da ONU sobre discriminação aos povos indígenas, juntamente com outras ONGs e com os governos dos países nórdicos (Verdum 2005 e Morin s/d).

A *Norwegian People's Aid* e o *Norwegian Students' and Academics' International Assistance Fund* – SAIH, por sua vez, iniciaram sua atuação junto aos povos indígenas pelo fato de implementarem projetos em países latino-americanos com grande percentual de população indígena, como a Bolívia, o Equador e a Guatemala, ajustando suas ações, com o correr do tempo, às regulamentações internacionais voltadas à definição dos direitos desses povos, sobretudo à Convenção 169 da OIT. A *Rainforest Foundation Norway*, por sua vez, cuja atuação concentrou-se inicialmente no financiamento a organizações indigenistas brasileiras de apoio aos índios situados na Amazônia, estendeu com o tempo sua atuação para a Oceania, o Sul da Ásia e a África Central, não vinculando necessariamente suas atividades à defesa de povos auto-definidos como “indígenas” ou reconhecidos como tal pelos governos locais destas regiões.

O último ator com peso significativo no quadro das ONGs apoiadas com recursos noruegueses destinados aos povos indígenas são missões religiosas, agrupadas sob a organização guarda-chuva *Norwegian Mission Aid Committee (Bistandnemda)* (1983), criada em 1983 para encarregar-se da distribuição dos recursos destinados a elas pela NORAD. As missões representam uma das grandes clivagens no campo da cooperação junto aos povos indígenas promovida pela Noruega, por não se submeterem às diretrizes internacionais definidas pela ONU e pela OIT em relação aos direitos destes povos a manterem suas culturas e modos tradicionais de vida, não tendo renunciado à perspectiva de conversão religiosa dos grupos com que trabalham, indígenas ou não indígenas.

Além das organizações não governamentais, principal canal contemporâneo de transferência de recursos da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, o Estado norueguês também atuou diretamente nesta área através do Programa Norueguês para os Povos Indígenas - PNPI, com atividades exclusivamente voltadas aos países da América Latina, consistindo no apoio direto a organizações indígenas. A gestão deste programa foi dividida ao longo de sua existência entre a NORAD (1983-1990) e o *Institutt for arbeidsliv- og velferdsforskning* - FAFO (1991-

2000), este último um instituto de pesquisa social aplicada ligado ao Partido Trabalhista. O PNPI sempre foi um programa de pequeno porte, tendo absorvido, segundo dados relativos ao ano de 1996 (Daudelin et alii 1998), apenas 15% do total dos recursos destinados pela agência bilateral norueguesa à cooperação com os povos indígenas. A NORAD também participou de um programa do governo do Botswana, o Remote Area Development Program - RADP, implementado entre 1988 e 1998, que levantou questões diretamente relacionadas ao debate sobre a definição da categoria de “indígena” na África, que examinaremos com mais detalhes em outro capítulo. A cooperação através de canais multilaterais, por sua vez, tem sido dirigida para os fóruns da ONU voltados ao debate, à regulamentação e à defesa dos direitos indígenas.

O aparato da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas conta ainda com recursos do *The Norwegian Program for Development, Research and Education – NUFU (Nasjonal utvalg for utviklingsrelatert forskning og utdanning)*, criado em 1991 por meio de um acordo firmado entre o MRE e o Conselho Norueguês de Pesquisa, assumido posteriormente pela NORAD, voltado a estabelecer convênios de cooperação em pesquisa entre universidades norueguesas e universidades dos países em desenvolvimento, visando o intercâmbio e a formação acadêmica em nível superior. Este programa tem um importante papel no caso da cooperação internacional junto aos povos indígenas, pois responde por convênios firmados entre universidades norueguesas e universidades na América Latina e na África com programas voltados a eles, contando em muitos casos com a participação dos Sami.

Os dados mais completos vindos a público recentemente sobre o conjunto da cooperação junto aos povos indígenas financiada com recursos noruegueses foram apresentados em uma pesquisa independente promovida pelas organizações *Norwegian People's Aid*, *SAIH* e *Rainforest Foundation Norway*, publicada pelo *Norwegian Institute of International Affairs – NUPI* (Haslie e Øverland 2006)⁵⁰. Segundo esses dados, as ONGs norueguesas são hoje o principal canal de absorção destes recursos

⁵⁰ A pesquisa publicada pelo NUPI, um instituto de pesquisa especializado em política internacional, criado em 1989 pelo Parlamento norueguês, foi realizada a partir de informações existentes no banco de dados do NORAD entre 1999 e 2005, cobrindo 1954 projetos contendo o registro de “povos indígenas” como grupo alvo principal (ou seja, deixando de fora projetos que podem ter atingido estes povos mas onde eles não aparecem como alvo principal); de documentos sobre estes projetos existentes nos arquivos da Norad; e de documentos sobre eles nos arquivos de ONGs (Haslie e Øverland 2006:9-13). Uma seleção dos dados fornecidos pela pesquisa de Haslie e Øverland encontra-se no Anexo 1.

(39%), seguidas de ONGs locais (isto é, dos países donatários) e internacionais que, juntas, perfazem um total de 17%. Os recursos destinados aos canais multilaterais da ONU praticamente se equiparam a estes últimos, com 16%, sendo seguidos daqueles canalizados pela cooperação bilateral, isto é, pela cooperação implementada diretamente por agências do governo norueguês, que absorve 12% do total. Por fim, os bancos regionais de desenvolvimento e o Banco Mundial respondem respectivamente por 2,3% e 1,2% das verbas destinadas pela cooperação norueguesa aos povos indígenas. (Haslie e Øverland 2006:18).⁵¹

Quanto à distribuição dos recursos entre as ONGs norueguesas, somando-se os dados relativos aos anos de 2004 e 2005, a organização contemplada com o maior montante foi a organização guarda-chuva das missões, a *Norwegian Mission Aid Committee*, com 51.959 milhões de coroas norueguesas, seguida da *Rainforest Foundation Norway* e da *Norwegian People's Aid*, ambas com praticamente a mesma quantia, estimada em 44.616 milhões de coroas norueguesas, a primeira, e 44.596 milhões, a segunda, respectivamente. A *Norwegian Church Aid - NCA*, por sua vez, recebeu 27.560 milhões e o *SAIH* 21.480 milhões. O *Sami Council* aparece com 2.753 milhões de coroas na pesquisa, o que não significa, contudo, que este montante represente a totalidade dos recursos destinados aos Sami para atividades de cooperação pelo governo norueguês, que canaliza outros meios para este povo dentro de rubricas voltadas a atividades dentro do sistema da ONU e ao financiamento de convênios de educação superior.⁵² Mesmo assim, chama a atenção o baixo montante de recursos destinados ao Sami Council em relação aos destinados a organizações norueguesas, o que tem justificado os pedidos de aumento de recursos dos Sami à NORAD.

⁵¹ A título de esclarecimento, cabe registrar que o apoio ao Banco Mundial tem sido canalizado através do *Trust Fund for Environmentally and Socially Sustainable Development* – TFESSD, voltado à implementação das recomendações da Cúpula sobre Desenvolvimento Sustentável realizada em Johannesburgo, em 2002; e o apoio ao BID, através do Fondo de Inclusión Social. No caso das agências da ONU, têm sido apoiados os trabalhos do *UN Working Group on Indigenous Populations*, em Genebra, do *Permanent Forum for Indigenous Issues*, em Nova York, e, enquanto durou, o *UN Working Group on the Draft Declaration on the Rights of indigenous Peoples*, cujo trabalho desembocou na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela assembléia geral da ONU em 2007.] (Ministry of Foreign Affairs 2004:16).

⁵² Os dados relativos às ONGs locais e internacionais, à exceção do Sami Council, não foram disponibilizados pela pesquisa. Um apanhado das ONGs locais (ou seja, dos países donatários) apoiadas no ano de 2001 pela cooperação norueguesa, contudo, pode ser encontrado no endereço <http://www.norad.no/norsk/files/UrfolkNGO.xls> que apresenta dados fornecidos diretamente pela NORAD. Este levantamento, entretanto, não inclui referências às organizações locais em que trabalham as organizações missionárias norueguesas.

A mera localização dos atores e programas envolvidos com a cooperação junto aos povos indígenas, aos quais poderíamos acrescentar um número expressivo de outras organizações não governamentais com atuações pontuais junto aos povos indígenas, permite perceber a variedade das perspectivas e a dificuldade de observá-las de forma unívoca quanto aos parâmetros da discussão sobre a permanência de traços tutelares e colonialistas na cooperação internacional, pois elas, de fato, aportam conteúdos muito distintos em relação a estes temas.⁵³ Procuraremos fornecer dados mais detalhados para o debate destas questões nos próximos capítulos, onde aprofundaremos a descrição dos atores e de sua gênese. Nosso foco será dirigido aos atores ligados à construção de argumentos especificamente voltados à atuação junto aos povos indígenas, entre os quais incluímos os antropólogos, os Sami, os ambientalistas e as correntes missionárias, localizados, respectivamente, no IWGIA, no Sami Council, no The Norwegian Mission Aid Committee e na Rainforest Foundation Norway⁵⁴.

Com isto, esperamos demonstrar que a cooperação internacional não dissemina apenas o “desenvolvimento”, embora este seja o objetivo que mais tem sido invocado para justificá-la, ainda que com diferentes inflexões. Na prática, a cooperação internacional tem sido um instrumento, como já apontamos, de promoção de um conjunto variado de valores, que inclui desde valores religiosos, políticos, ecológicos e de defesa dos direitos de minorias étnicas, para citar alguns, algo que está, portanto, longe de ser meramente uma “máquina anti-política” (Ferguson 1994), embora o linguajar técnico e burocratizado sob o qual seus agentes passaram a atuar a certa altura, sobretudo a partir do fim da Guerra Fria e da queda do Muro de Berlim, possa nos conduzir a tomá-la como tal. O uso deste discurso técnico, como apontado, muitas vezes serviu apenas de expediente para se ter acesso aos recursos disponibilizados pelos órgãos de cooperação, não impedindo que objetivos muito variados se abrigassem dentro dele, levando a conexões e alianças com um amplo espectro de atores nos países “donatários”, de matizes político-ideológicos extremamente diversos também.

Nos próximos capítulos, analisaremos a gênese e os perfis dos principais atores envolvidos, na Noruega, com a utilização dos recursos destinados à cooperação

⁵³ Além das organizações citadas, duas outras organizações humanitárias, a *Strømme Foundation (Strømmestiftelsen)*, de base cristã, e a *Save the Children (Redd Barna)*, laica, também canalizaram recursos significativos dentre os destinados aos povos indígenas em 2004 e 2005 (Haslie e Øverland 2006:18). Não nos detivemos mais de perto em sua atuação pela ausência de representantes de ambas nos fóruns de debate ligados à discussão da cooperação indígena na Noruega.

⁵⁴ As ações de cooperação especificamente ligadas aos convênios firmados com o NUFU estão descritas no capítulo 6.

junto aos povos indígenas, tentando fazer emergir, por trás da aparente homogeneidade dos discursos formatados pelo linguajar da burocracia, as diferenças entre eles, inclusive à luz das discussões levantadas nesse capítulo sobre a presença de perspectivas tutelares e contra-tutelares em sua atuação.

Anexo 1

1) Canais da cooperação junto aos povos indígenas promovida pela Noruega

Canais de cooperação	1999-2005 (milhões NOK)*	Percentual
ONGs norueguesas	803.500	39,3%
ONGs locais e Internacionais	357.427	17,5%
Organizações da ONU	345.469	16,9%
Governo/ministérios	245.133	12,0%
Cooperação institucional para o ensino superior	95.743	4,7%
Outros parceiros bilaterais	80.416	3,9%
Bancos regionais de desenvolvimento	48.609	2,3%
Outros parceiros multilaterais e multilateralis	28.085	1,4%
Banco Mundial	25.226	1,2%
Empresas privadas e firmas de consultoria	12.606	0,1%
Total	2.042.213	100%

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:18; trad. do orig. em norueguês)

2) Distribuição de recursos entre as ONGs norueguesas⁵⁵

ONGs norueguesa	2004 - 2005 (milhões NOK)*
Norwegian Mission Aid Committee (Bistandnemda)	51.959
The Rainforest Foundation Norway (Regnskogfondet)	44.616
Norwegian Popular Aid Norske Folkehjelp	44.586
Strømme Foundation (Strømmestiftelsen)	41.864
Norwegian Church Aid (Kirkens Nødhjelp)	27.560
Norwegian Students' and Academics' International Assistance Fund	21.480

⁵⁵ Estes dados não incluem todas as ONGs norueguesas que atuam junto aos índios na cooperação internacional, apenas as que absorvem mais recursos para atuar junto a estes povos no período indicado.

(Studentenes og Akademikernes Internasjonale Hjelpfond – SAIH)	
Save the Children (Redd Barna)	6.832
Sami Council (Samerådet)	2.753

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:18; trad. do orig. em norueguês)

3) Cooperação junto aos povos indígenas dentro do total da cooperação norueguesa

Área da cooperação	1999-2005 (bilhões NOK)*	Percentual
Cooperação junto aos povos indígenas	2.042.213	2%
Total da cooperação norueguesa	94.663.573	100%

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:27; trad. do orig. em norueguês)

4) Divisão da cooperação junto aos povos indígenas promovida pela Noruega por regiões, no período de 1999 a 2005

Região	Apoio (milhões NOK)*
América Latina	793.190
Ásia	555.194
África	373.594
Europa	192.142
Global	106.042
Outras	16.000
Oceania	11.776
Oriente Médio	4.823

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:27; trad. do orig. em norueguês)

Obs: Mantive o item “global” elencado originalmente nesta tabela no estudo de Haslie e Øverland, embora ele não corresponda exatamente a uma “região”.

5) Divisão da cooperação junto aos povos indígenas promovida pela Noruega pelos principais países donatários, no período de 1999 a 2005

País	Apoio (milhões NOK)*
Guatemala	332.664

Índia	163.089
Nepal	116.366
Global	106.158
Brasil	99.089
Bangladesh	98.461
Bolívia	92.262

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:28; trad. do orig. em norueguês)

Obs: Mantive o item “global” elencado originalmente nesta tabela no estudo de Haslie e Øverland, embora o termo não se refira exatamente a um “país”.

6) Divisão da cooperação junto aos povos indígenas por setores (DAC), no período de 1999 a 2004

Setor DAC	NOK milhões*
Governo e sociedade civil	557.002
Educação básica	197.446
Outros multissetores	179.774
Proteção geral do meio-ambiente	89.374
Educação, sem especificação do nível	82.029
Agricultura	77.982
Outros serviços sociais	60.827
Bancos e serviços financeiros	52.767
Negócios e outros serviços	42.652
Saúde, geral	37.284
Suprimento de água e esgoto	34.221
Mulheres no desenvolvimento	27.032
Segurança alimentar	24.100
Educação superior	22.916
Saúde reprodutiva	22.695
Custos de administração / multilateral	16.000
Emprego	15.031
Comunicação	14.387
Saúde básica	13.263
Outras emergências	11.170
Indústria	9.850
Não especificados	9.344
Energia	8.108
Transporte e armazenamento	8.063
Educação secundária	7.513
Políticas de comércio e regulamentações	5.890
Moradia	3.375
Silvicultura	3.070
Pesca	217

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:28; trad. do orig. em inglês)

7) Apoio ao principal setor DAC (150- Governo e Sociedade Civil) dividido em sub-setores:

Sub-setor DAC	NOK milhões*
Direitos humanos	238.974
Fortalecimento da sociedade civil	175.535
Desenvolvimento legal e jurídico	48.258
Construção da paz após conflito (ONU)	38.916
Administração governamental	21.727
Retirada de minas	13.000
Desmobilização	6.450
Fluxo livre de informações	5.216
Planejamento econômico e de desenvolvimento	4.935
Administração financeira do setor público	3.274
Eleições	711
Total	557.002

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:29; trad. do orig. em inglês)

8) Apoio à educação

Setor DAC	NOK milhões*
Educação básica	197.466
Educação, nível não especificado	82.029
Ensino superior	22.916
Educação secundária	7.513
Total	309.924

* NOK = coroas norueguesas

Fonte: (Adaptado de Haslie e Øverland, 2006:28; trad. do orig. em inglês)

Capítulo 2: A cooperação internacional como espaço de produção de identidades étnicas: o caso dos Sami

Nesse capítulo procuro analisar as razões do envolvimento da cooperação internacional norueguesa com a questão indígena como uma decorrência dos desdobramentos dos movimentos etnopolíticos dos Sami visando a obtenção de direitos diferenciados dentro do Estado norueguês. Nesse contexto, recuarei ao século XIX, localizando a gênese daqueles movimentos nas primeiras reações dos Sami às políticas assimilacionistas do Estado norueguês, sob a forma de um movimento religioso revivalista. Com isto, o capítulo procura se situar dentro de uma das linhas que orientou a pesquisa, chamando a atenção para a necessidade de não tomar como marco referencial dos estudos sobre cooperação internacional apenas o contexto político que se delineou após a 2ª Guerra Mundial, quando foi criado formalmente a aparato ligado à sua implementação.

O caso do envolvimento da cooperação norueguesa com a questão indígena é um dos exemplos que comprova a necessidade de deslocar esses marcos para outros momentos, sem o que não seria possível entender a multiplicidade de lógicas que se abrigam dentro desse universo, e, particularmente, a presença de correntes contra-hegemônicas dentro dele. No caso dos Sami, situar essas correntes significou, como apontado, recuar a meados do século XIX, quando se deu a gênese das ações do Estado norueguês que explicam o surgimento dos movimentos que constituíram a primeira tomada de consciência sobre a identidade étnica dos Sami, permitindo ao grupo perceber-se como uma unidade.

Nesse sentido, cabe ressaltar que o caso dos Sami na Noruega é particularmente esclarecedor quando à questão do papel do Estado na constituição das fronteiras dos grupos étnicos, permitindo observar como o crescimento da consciência coletiva desse grupo ocorreu como decorrência da ação do Estado, resultando diretamente da imposição de políticas assimilacionistas que acompanharam a expansão de suas fronteiras econômicas sobre os territórios tradicionais do grupo. Veremos assim, que, se ao longo do século XIX as políticas de Estado na Noruega deram origem à formação de um sentimento de unidade entre os Sami, expresso no surgimento de um movimento religioso revivalista que propiciou a afirmação da identidade étnica do grupo frente aos noruegueses, as ações do Estado na segunda metade do século XX, apoiadas nos ideais igualitários da social-democracia implantada após a 2ª Guerra

Mundial, levaram ao surgimento de um novo patamar de consciência política, em que se deu a combinação dos movimentos de afirmação étnica do grupo em nível nacional a movimentos de grupos localizados em outros países, tendo a unificá-los a adoção da identidade de “indígenas” em nível internacional.

Cabe ressaltar, assim, que outra das preocupações do capítulo é apontar como se passou, no caso indígena, e, particularmente no caso dos Sami de uma dinâmica identitária notadamente referida a contextos nacionais até meados do século XX, para uma dinâmica que assumiu como elemento chave a referência a contexto e a fóruns internacionais na segunda metade daquele século.

Também pretendo mostrar ao longo da análise que seria simplista afirmar que “os Sami” como um todo foram avalistas do apoio fornecido pela cooperação internacional norueguesa à formação desses fóruns internacionais, onde se plasmaram as reivindicações do movimento internacional pró-índio. Na verdade, como veremos, esse apoio foi em si mesmo objeto de uma intensa disputa entre os próprios samis, e algo que, longe de constituir um consenso, foi uma das principais razões das clivagens que se verificaram entre eles no plano político no último quartel do século XX. Podemos afirmar, assim, que, juntamente com as clivagens constituídas em torno das diferentes propostas de representação política do grupo dentro do Estado norueguês, que também descrevo no capítulo, a questão da adesão ou não dos Sami ao movimento internacional pró-índio tornou-se um dos principais elementos de construção das fronteiras étnicas dentro do grupo.

A cooperação internacional promovida pela Noruega junto aos povos indígenas também será analisada no capítulo como um espaço de produção das fronteiras étnicas entre noruegueses e samis, por ter se constituído em um espaço onde emergiram debates entre representantes dos dois grupos sobre a “autenticidade” ou não dos samis que se envolveram com a cooperação internacional, sobretudo no contexto das reivindicações destes últimos quanto ao direito a receberem uma fatia maior dos recursos da NORAD disponibilizados para os povos indígenas, sob a alegação de serem eles próprios indígenas, e, por isto, mais aptos a gerir, de maneira dialógica, estes recursos. Busco recuperar com essa discussão, assim, outro dos fios dessa tese, ligado à intenção de destacar o papel da cooperação internacional como um instrumento de construção de identidades nacionais e étnicas.

Antecedentes das mobilizações etnopolíticas dos Sami no século XX: o revivalismo læstadianista do século XIX

As políticas assimilacionistas do Estado norueguês em relação aos Sami tiveram início em meados do século XIX, caracterizando-se por um conjunto de medidas em vários setores. No campo da educação, impôs-se a escolarização das crianças samis em língua norueguesa. No terreno das ações de saúde pública, por sua vez, buscou-se introduzir práticas higienistas novas nos hábitos quotidianos dos núcleos de população sami. Finalmente, no setor produtivo, estabeleceram-se novos critérios de realização das atividades de pesca e de criação de renas, tradicionalmente associadas, respectivamente, aos samis da costa e aos samis do interior da região norte da Noruega, onde essa população se concentrava, em favor de medidas “modernizantes” provenientes da experiência dos colonos noruegueses que passaram a se instalar em número cada vez maior naquela região.

As primeiras reações a estas políticas consumaram-se sob a forma de um movimento religioso revivalista, o læstadianismo, criado pelo pastor luterano e botânico sueco Lars Levi Læstadius (1800-1861), que teve como epicentro, na Noruega, a cidade de Kautokeino, na província de Finnmark, estendendo-se posteriormente a todas as comunidades rurais do norte da Noruega, incluindo a província de Troms. A eclosão deste movimento, que mantém adeptos até hoje e é considerado como a “expressão sami do cristianismo”, tem sido interpretada como uma forma de oposição simbólica aos valores noruegueses tanto por parte dos Sami quanto de outra minoria étnica que vivia na mesma região, os Kven, que também aderiram a ele.⁵⁶ Dentro do movimento, os dois grupos criaram uma nova definição de si mesmos, através da qual apresentavam-se como “filhos de Deus”, rejeitando, segundo a análise do antropólogo norueguês Ivar Bjørklund,

“(…) a definição norueguesa de uma situação em que sempre apareciam descritos como seres inferiores social e economicamente, cuja principal função era corroborar a avaliação dos noruegueses sobre seu próprio sucesso. Começaram a produzir, assim, uma ideologia pela qual a pobreza material dos Sami e dos Kven era convertida em riqueza espiritual. ‘Não devemos nos envergonhar!’, clamavam os pregadores læstadianos, colocando em prática uma reversão da definição norueguesa da realidade, estabelecendo um novo sistema de valores no qual os Sami e os Kven apareciam no topo, colocando a hierarquia de *status* norueguesa de cabeça para baixo (...).” (Bjørklund 1988:69, trad. do orig. em inglês).

⁵⁶ Os Kven foram imigrantes oriundos da Finlândia que começaram a se deslocar para o norte da Noruega na segunda metade do século XVIII.

O mesmo autor chama a atenção para o fato de que foi precisamente por meio dos fundamentos cristãos sobre os quais a sociedade norueguesa reivindicava ter se constituído, que se operou esta reversão de valores, algo típico, segundo o autor, de “(...) situações em que não há saídas institucionais que obriguem o adversário a mudar um padrão de transação no qual você próprio aparece sempre como inadequado.” (idem:70-71). Assim, em quase todas as esferas da vida social, passou a ocorrer uma expressão de condutas e valores opostos aos dos noruegueses, começando pela língua, quando surgiu a recusa de aprender o norueguês e a afirmação de que as línguas dos Sami e dos Kven eram sagradas, gerando as situações de bilingüismo típicas das áreas de influência do læstadianismo. Com o aumento da pressão pela escolarização em norueguês, a partir da criação do Fundo Sami para a Educação, em 1851, a resistência dos læstadianos cresceu ainda mais, fazendo com que muitos se recusassem a mandar os filhos para a escola.

A reversão de valores apontada acima envolveu também as formas de vestuário, rejeitando-se todos os modismos que haviam sido incorporados à vida norueguesa com a evolução da indústria têxtil no século XIX, em favor do uso de roupas simples, feitas artesanalmente. Com isto, diversos objetos utilizados na vida quotidiana, tais como baralhos (a “bíblia do diabo”), bicicletas (o “veículo do adultério”) e, posteriormente, o rádio (as “trombetas do demônio”), passaram a ser rejeitados, assim como objetos de decoração e hábitos associados ao lazer, como a dança e a bebida, criando-se um fluxo contínuo de contrastes sempre renovados com os noruegueses, guiando a vida diária e formando uma verdadeira “ofensiva ideológica” contra a sociedade majoritária (idem:71-73).

Ainda segundo Bjørklund, o revivalismo læstadiano abalou consideravelmente a vida no norte da Noruega, fazendo com que professores fossem boicotados, pastores ficassem falando para igrejas vazias e negociantes de bebida alcoólica fossem à falência, transformando radicalmente os campos de interação entre os grupos étnicos na região. O movimento esteve na base “revolta de Kautokeino” (1852), primeira manifestação a chamar a atenção das autoridades norueguesas para a extensão do læstadianismo entre os Sami. No episódio, considerado o conflito interétnico mais violento do período, manifestantes samis mataram dois comerciantes de bebidas alcoólicas da cidade e queimaram o escritório do pastor da igreja luterana local, que era conivente com o comércio de bebidas. Dos envolvidos, dois terminaram sendo enforcados e outros condenados à prisão perpétua. (Pax Leksikon 1983c).

Cabe ressaltar nesse contexto que, à mesma época em que eclodiu a revolta de Kautokeino, teve lugar também o primeiro movimento de reivindicação de direitos das classes trabalhadoras no país, conhecido como o movimento dos *thranitter* (1848-1851), que reuniu cerca de 30.000 trabalhadores de todas as regiões do país em torno da liderança de Marcus Thrane.⁵⁷ Ambos poderiam ser considerados movimentos embrionários em relação a desenvolvimentos posteriores, em que tanto os Sami quanto os trabalhadores agiriam de forma bem mais organizada e dentro de novos patamares de consciência política. Se no século XIX as mobilizações destes dois grupos não chegaram a produzir resultados políticos significativos, no século seguinte isto viria a ocorrer, no contexto das lutas por direitos dentro do Estado norueguês, quando os trabalhadores alcançaram uma série de conquistas ligadas à implantação do Estado do Bem Estar Social na Noruega e os Sami adquiriram direitos específicos dentro do Estado norueguês.

A descrição detalhada dessas primeiras formas de reação da população sami às políticas assimilacionistas do Estado norueguês tem por objetivo mostrar a gênese dos movimentos etnopolíticos dos Sami que iriam se firmar no século XX e que, como veremos adiante, tiveram influência decisiva sobre as posturas adotadas pela Noruega no campo da cooperação internacional junto aos povos indígenas. Nesse sentido, procuramos indicar também, como já apontado, como políticas associadas aos marcos da instauração da “era do desenvolvimento” após a 2ª Guerra Mundial envolvem condicionantes bem anteriores a eles, ignorados pela maioria das análises sobre essa temática. As políticas voltadas aos povos indígenas dentro do universo do desenvolvimento, no caso norueguês, configuram um desses casos, associando-se a movimentos de resistência de minorias étnicas que remontam, como demonstrado, pelo menos a um século de distância daqueles marcos.

A recuperação dos detalhes sobre esses primeiros movimentos de resistência dos Sami por meio da análise de Ivar Bjørklund sobre a questão, por sua vez, teve uma outra finalidade, ligada a meu interesse em mostrar o papel desempenhado pelos antropólogos noruegueses na formulação de instrumentos teóricos, análises e

⁵⁷ Em relação aos *thranitter*, deve ser apontado que, dentro do mundo nórdico, foi na Noruega que se espalhou com mais força o espírito revolucionário desencadeado em 1848 em vários países europeus. O movimento, que ganhou a adesão de pequenos agricultores e artesãos, tinha entre suas principais reivindicações melhorias nos serviços de educação e saúde oferecidos à população, bem como o direito de voto universal para os homens. (Pryser 1997: 107-108).

argumentos voltados a apoiar os movimentos etnopolíticos dos Sami na segunda metade do século XX, algo que será objeto de análise nos dois próximos capítulos. Nesse caso específico, o próprio fato de colocar esse movimento religioso como antecedente histórico dos movimentos etnopolíticos dos Sami às políticas assimilacionistas do Estado norueguês constitui uma contribuição deste tipo, que se soma às de diversos outros intelectuais, noruegueses e samis, no sentido de construir uma *história* para aqueles últimos, para além da descrição etnográfica de suas características.

Os movimentos etnopolíticos dos Sami no século XX: a formação das organizações de representação samis e o debate entre “pluralistas” e “integracionistas” na Noruega.

O processo de afirmação da identidade étnica dos Sami ganharia novos contornos na primeira metade do século XX, quando esse povo começou a buscar formas de expressão política ligadas à defesa de seus interesses. As primeiras mobilizações etnopolíticas dos Sami tiveram início quando um jornal sami passou a ser editado, em 1904, e o primeiro representante sami foi eleito para o Parlamento norueguês, em 1906. Tanto o canal da imprensa quanto o canal legislativo foram usados para protestar contra a lei de 1902 que determinava que apenas aqueles que dominavam a língua norueguesa podiam comprar terras públicas na província de Finnmark, bem como contra a política assimilacionista implementada pelo sistema escolar, iniciada, como vimos, em meados do século XIX. Além disso, entre 1905 e 1920, formaram-se várias organizações de defesa dos interesses dos Sami, em nível local e regional. Em 1917 e 1921 foram promovidos encontros samis de âmbito nacional, na cidade de Trondheim, no centro da Noruega, dos quais também participaram alguns samis da Suécia. Somente após a 2ª Guerra Mundial, entretanto, foi fundada a primeira organização sami de nível nacional na Noruega, a *Norske Reindrifts-samers Landsforening – NRL (The Sami Reindeer Breeders’ Association in Norway)*, em 1948, voltada a promover os interesses econômicos ligados à criação de renas e a fortalecer a identidade étnica dos Sami. (Thuen 1995:103). Nesse mesmo ano foi criada também a *Oslo Sámi Sær’vi* (Sociedade Sami de Oslo), por iniciativa de samis que estudavam ou

trabalhavam em Oslo, frequentada também por pesquisadores e outros interessados nas questões dos Sami. (Museu de Tromsø 2007)⁵⁸.

Entre 1953 e 1956 foram realizadas duas conferências, uma em Jokkmok, na Suécia, e outra em Karasjok, na Noruega, que levaram à criação do Nordic Sami Council (*Nordisk Sameråd*), em 1956, marcando a formalização de um movimento pansami na Escandinávia, que pretendia tratar de questões ligadas aos terrenos da educação, do uso dos recursos naturais e da realização de atividades econômicas nas regiões habitadas pelos Sami na Finlândia, Noruega e Suécia (Rantala 2004:1).⁵⁹

Enquanto ganhavam corpo estas primeiras mobilizações em favor da afirmação da identidade étnica do povo Sami no pós-guerra, a concepção de que este povo pudesse ser definido como “indígena” ainda era um pensamento estranho na década de 50 tanto para os porta-vozes samis quanto para as autoridades norueguesas. Assim, em 1957, quando foi lançada a Convenção 107 da OIT sobre povos indígenas e tribais, lideranças samis que tinham assento no Conselho Sami da província de Finnmark, órgão pertencente à administração provincial, responderam negativamente à consulta do governo norueguês sobre se os Sami deveriam ser incluídos na Convenção.⁶⁰ Com isto, contribuíram para a postura adotada pelo governo norueguês de não ratificar a convenção, que argumentou que as políticas assimilacionistas promovidas em relação aos Sami haviam sido bem sucedidas. Segundo o historiador sami Henry Minde, a Noruega era concebida, àquela altura, como um estado homogêneo do ponto de vista da população, no qual os Sami eram caracterizados simplesmente como “noruegueses falantes da língua sami” (Minde 2000:27).⁶¹

Nas décadas seguintes, contudo, esta situação passaria por uma revisão radical, com o recrudescimento dos movimentos etnopolíticos dos Sami, marcando inicialmente uma clivagem entre aqueles que defendiam a manutenção de uma identidade diferenciada, e aqueles que apoiavam as perspectivas assimilacionistas do

⁵⁸ Em 1950 esta organização, freqüentada, entre outros, pelo antropólogo Harald Eidheim e por lideranças samis com papel decisivo nos movimentos etnopolíticos desencadeados a partir do final dos anos 60, como Ole Henrik Magga, passou a se chamar Sámi Sær’vi-Samisk Selskap.

⁵⁹ O *Nordic Sami Council* passou a se chamar apenas *Sami Council* (*Samerådet*) nos anos 90, ao incluir representantes também da população sami da Rússia. Atualmente, ele é um órgão de cooperação das principais organizações samis da Finlândia (*Suoma Sámuđ Guovddasearvi*), Noruega (*Norske Samers Riksforbund*, *Norske Reindriftssamers Risksforbund* e *Samenes Folkeforbund*), Rússia (*Saami Association of Murmansk Region* e *Saami Association of Kola Pensinsula*) e Suécia (*Svenske Samers Riksforbund* e *Sami A’tnan*). (Broderstad 2003:152).

⁶⁰ A justificativa utilizada foi a de que a população sami poderia se sentir ofendida ao ser comparada aos povos “nativos” e “tribais” da África e da Austrália (Minde 2000:27).

⁶¹ Para uma análise das concepções norueguesas sobre nação nos séculos XIX e XX, ver capítulo 7.

Estado norueguês. Em 1968, por iniciativa de estudantes e intelectuais Sami, foi criada a *Norske Samers Riksforbund – NSR (The National Association of Norwegian Sami)*, composta por organizações regionais e locais, cujas bases se ligavam aos criadores de rena do interior da província de Finnmark. A NSR apresentou seguidamente, ao longo da década de 1970, demandas sobre direitos territoriais e proteção da língua sami, bem como reivindicações quanto ao direito à auto-determinação do povo Sami.

Esta perspectiva opunha-se à perspectiva sustentada pela maioria dos representantes do Partido Trabalhista norueguês, com forte presença na região norte do país, que defendia que os interesses dos Sami fossem representados através dos canais parlamentares nacionais de tomada de decisão, usando para tal o sistema partidário já existente. Em apoio a essa visão, foi criada a *Samenes Landsforbund – SLF (The Norwegian Sami Union)*, em 1978, com base nas populações samis das regiões costeiras do norte da Noruega, que haviam sido submetidas a processos bem mais intensos de assimilação pelo Estado norueguês do que os Sami do interior da província de Finnmark. A SLF passou, assim, a denunciar explicitamente a idéia de criar instituições políticas samis em separado, defendendo a adesão dos Sami aos canais democráticos ordinários do sistema político norueguês, seguindo, nesse sentido, a orientação do Partido Trabalhista norueguês (Thuen 1995:42 e Paine 1991:395-396). A discussão sobre as formas de representação dos Sami dentro do Estado norueguês transformou-se, assim, em um elemento chave na constituição das fronteiras internas do grupo, colocando de um lado aqueles que defendiam a participação no sistema político do Estado nacional norueguês, integrando-se a ele, e, de outro, os que reivindicavam a criação de um sistema político específico dos Sami.

Alguns estudiosos das questões samis consideram a emergência desta corrente favorável à criação de um sistema de representação política em separado para os Sami como resultado da absorção da ideologia da *intelligentsia* liberal ocidental por lideranças samis. Esta interpretação, sustentada sobretudo por Robert Paine (1991), me parece deixar de lado, contudo, conexões e influências que expressam matrizes ideológicas bastante distintas. Segundo Paine, as diferenças entre a NSR, favorável à obtenção de direitos diferenciados para os Sami dentro do Estado norueguês, e a LSF, alinhada com as políticas assimilacionistas promovidas até então, poderiam ser explicadas da seguinte maneira:

“(...) o ‘pluralismo’ [dos adeptos da NSR] é um valor moderno da cultura da *intelligentsia* liberal ocidental esclarecida e relaciona-se, assim, à assimilação básica sofrida e experimentada pelos

‘pluralistas’ samis. Parte da diferença entre eles e os integracionistas [pertencentes à SLF] é que quanto mais eles (pluralistas) se tornam assimilados, mais pode-se esperar um comportamento de sua parte visando negar e protestar contra a assimilação” (Paine 1991:402, trad. do orig. em inglês).

Chamo a atenção, neste contexto, para o fato de que reduzir os valores da elite sami ligada à NSR à absorção de valores da *intelligentsia* liberal ocidental, por defenderem um sistema político plural, com dois sistemas de representação paralelos, um sami e outro norueguês, é algo que me parece ignorar a presença de outras influências ideológicas, sem as quais não seria possível compreender o caráter contra-hegemônico, àquela altura, dessa corrente política dos Sami. Refiro-me ao fato de que os valores sustentados pela NSR foram claramente marcados pelos movimentos em favor dos direitos civis de populações indígenas e afro-descendentes nos Estados Unidos, na conjuntura histórica dos anos 60, e influenciados também pelos movimentos de descolonização, que despertavam intensa solidariedade internacional por parte das classes trabalhadoras tanto dos países do “bloco capitalista” quanto do “bloco socialista”. Cabe registrar aqui, nesse sentido, que as influências mencionadas como formadoras por lideranças samis da época, incluem diversos intelectuais ligados aos movimentos de descolonização e às lutas por direitos civis dos afro-descendentes nos EUA, como Franz Fanon, Aimé Césaire e James Baldwin, e, no caso específico da questão indígena, Vine Deloria, com o livro *Custer died for his sins* e Dee Brow, com *Bury My Heart at Wounded Knee* (Magga 2006:76-77 e Minde 2000:30).

Ao contrário da interpretação formulada por Paine, estaríamos diante, assim, não da absorção de valores da *intelligentsia* ocidental, mas sim da incorporação de tradições de luta contra o colonialismo e outras formas de subalternização promovidas pela expansão das forças hegemônicas do capitalismo. Nesse sentido, adquire um significado simbólico especial o episódio em que o historiador sami Henry Minde descreve a participação de uma delegação de jovens Sami no festival internacional de cinema promovido em 1973 na metade oriental de Berlim, pertencente à época à metade socialista da Alemanha:

“(...) No ‘trem vermelho’ que levou-os a Berlim, via Murmansk e Moscou, e ao longo do festival, a delegação entrou em contato com vários grupos minoritários, entre os quais o de Angela Davis, dos Estados Unidos, e um grupo de índios americanos e canadenses. Os ‘guerreiros’ da Nação Oglala, que representavam o radical *American Indian Movement*, estavam vindo transmitir diretamente as ações em *Wounded Knee*. Alguns meses antes, em uma conferência pan-sami de jovens, havia sido feita referência a estas ações em *Wounded Knee*,

mencionando-se que os Sami sentiam ‘um parentesco com os índios, porque experimentavam os mesmos problemas.’ (*Nordlys*, 09.05.73)”. (Minde 2000:31, trad. do orig. em norueguês).⁶²

O auto-reconhecimento dos Sami como “povo indígena” e sua articulação ao movimento indígena internacional.

A adesão à “causa indígena” por parte dos Sami e seu auto-reconhecimento como “indígena”, que também se tornaria um motivo de disputas entre os Sami e um outro marcador de fronteiras entre eles, foi um processo que ganhou força ao longo da década de 70, embora fosse comum, desde muito antes, a menção ao fato de que eles provinham das “populações autóctones” da Calota Polar. Isso não implicava, entretanto, na percepção de que partilhavam uma história em comum com outras populações na mesma condição em outros continentes. Segundo Minde, os primeiros traços dessa percepção de uma história comum surgiram em um artigo publicado no jornal *Samefolket*, em 1963, sob o título “*Samerna ar Sveriger indianer*” (“Os Sami são os índios da Suécia”). (Minde 2000:30).

Nesse contexto, volta a chamar a atenção para a presença de processos bem mais complexos do que a mera adoção dos valores da *intelligentsia* liberal apontada por Paine como origem dos movimentos de afirmação étnica dos Sami desde a década de 1970. Refiro-me a dois níveis distintos neste processo de afirmação da identidade étnica e de adesão à “causa indígena” por parte dos Sami. O primeiro deles reporta-se à compreensão das dimensões estruturais da situação das minorias indígenas dentro dos Estados nacionais e à denúncia das formas de colonialismo interno enfrentadas por elas, algo que resultou em livros como o de Lina Homme, socióloga de origem sami que publicou em 1969 a coletânea intitulada *Nordisk nykolonialisme. Samiske problem i dag* (*O neo-colonialismo nórdico. O problema sami hoje*), e o do antropólogo norueguês Guttorm Gjessing, especialista na região norte da Noruega, que lançou em 1973 a obra *Norge i Sameland* (*A Noruega na terra dos Sami*), criticando severamente as políticas do governo norueguês destinadas aos Sami (Magga 2006:76).

⁶² Angela Davis foi uma jornalista americana que se tornou um dos ícones do movimento *black power* nas décadas de 60 e 70 nas décadas de 60 e 70. As ações mencionadas em *Wounded Knee*, por sua vez, referem-se aos protestos dos índios Sioux organizados contra o governo americano em 1973, que incluíram a ocupação daquela aldeia, com o apoio do *American Indian Movement*. Os protestos, que se estenderam entre 1973 e 1975, terminaram com a invasão da histórica aldeia, onde ocorrera o massacre dos Sioux em 1890, pelas autoridades americanas. 80 militantes sioux foram assassinados ao longo dos dois anos em que as disputas duraram na década de 1970, em circunstâncias nunca totalmente esclarecidas. (Bertet 2002).

O segundo nível, por sua vez, relaciona-se à vivência individual do preconceito e da discriminação por parte de membros de minorias étnicas, transformada muitas vezes no motor principal de sua “conversão” às causas em favor dos direitos do grupo. Nesse sentido, não são meramente valores “individualistas liberais” que estão em jogo, já que essas situações em geral conduzem ao debate sobre a obtenção de direitos coletivos, ligados à defesa de *povos*. O depoimento de Ole Henrik Magga, uma das lideranças samis com maior visibilidade internacional na segunda metade do século XX, e um dos fundadores da *Norske Samers Riksforbund* – NSR na década de 1960 é bastante esclarecedor a este respeito.⁶³ Magga relata que, surpreendentemente, em plena ebulição dos movimentos estudantis de 1968, com forte expressão na Noruega, e dos debates sobre classes sociais que eles levantaram, no contexto das denúncias contra os estragos causados pelo capitalismo, foi a compreensão da dimensão étnica da questão dos Sami que mudou o rumo de sua vida, fazendo com que ele abandonasse o curso de ciência exatas da Universidade de Oslo, para o qual tinha entrado naquele ano, e fosse cursar literatura sami, aprendendo, pela primeira vez, a escrever na própria língua, além de tomar contato com a história de seu povo:

“Nos anos que se seguiram a 1968 o ativismo estudantil atingiu seu auge, o que me causou enorme impressão. A luta contra o imperialismo e as forças do capital era sem dúvida importante, mas nossos professores de sami (...) causaram-me uma impressão ainda mais forte, com suas aulas discretas sobre fatos simples da língua sami, do desenvolvimento da sociedade sami e de suas relações com o mundo circundante. Estes eram fatos dos quais eu nunca tinha ouvido falar antes. Foi como se, de repente, o mundo tivesse se tornado mais claro.” (Magga 2006:75-76, trad. do orig. em norueguês).

O encontro entre antropólogos e samis e a formação de uma rede internacional voltada à defesa dos direitos indígenas

A tomada de consciência étnica por parte de lideranças Sami e a decisão de aderir ao movimento indígena internacional não podem ser separadas das intensas relações que se estabeleceram entre essas lideranças e atores noruegueses, particularmente antropólogos, comprometidos com a defesa dos direitos indígenas. Alguns episódios significativos antecederam o aprofundamento desses contatos. O primeiro deles foi a realização de uma conferência em 1967, na Universidade de Bergen, organizada por Fredrik Barth, onde foram discutidos novos aportes teóricos

⁶³ Além de ter sido diretor da NSR, Magga, filho de uma família de criadores de rena samis, que viviam em uma pequena localidade próxima à cidade de Kautokeino, na província de Finnmark, também foi presidente do Parlamento Sami na Noruega e do Fórum Permanente sobre Questões Indígenas da ONU.

sobre a formação dos grupos étnicos, de importância estratégica para as argumentações que iriam se construir nas décadas seguintes em favor dos direitos dos grupos indígenas dentro dos Estados nacionais.⁶⁴ Entre os participantes do Seminário de Bergen, estavam duas figuras centrais nas mobilizações em favor dos direitos dos Sami e dos povos indígenas, dentro e fora da Escandinávia: os antropólogos noruegueses Harald Eidheim, que se tornaria um dos principais mediadores interétnicos das demandas do povo Sami na Noruega, e Helge Kleivan, que desempenharia papel idêntico em relação às demandas dos Inuit, na Dinamarca, tendo sido, além disso, um dos fundadores do International Work Group for Indigenous Affairs - IWGIA, em 1968, organização voltada à promoção internacional dos direitos indígenas.

Àquela altura, vinham se avolumando as denúncias sobre o genocídio de indígenas nas Américas, que acabariam resultando na realização de um evento especialmente dedicado a esse tema, o já mencionado “Simpósio sobre o Contato Interétnico na América do Sul”, que deu origem à I Declaração de Barbados, em 1971, marco histórico na mobilização internacional pró-indio. No mesmo ano, graças em grande medida à pressão do IWGIA e dos governos nórdicos, foram iniciados pela primeira vez na ONU estudos sobre a discriminação contra os povos indígenas, quando o Sub-Comitê de Proteção de Minorias da entidade apontou José Martinez Cobo como Relator Especial para analisar os problemas e a questão do *status* dos povos indígenas (Morin s/d e Wilmer 1993). Em 1972, respondendo à pesquisa implementada no âmbito da elaboração desse relatório, o Ministério das Relações Exteriores da Noruega, tendo à frente Thorvald Stoltenberg, citou a difícil situação econômica dos Sami da província de Finnmark como um caso a ser tratado no âmbito das preocupações do relatório. De um modo geral, contudo, os países nórdicos, até então, haviam sido contrários a qualquer política de discriminação positiva concernente a minorias étnicas localizadas dentro de suas fronteiras, tendo em vista a perspectiva igualitarista dos ideais da social democracia, aos quais haviam aderido desde o final da 2ª Guerra Mundial (Minde 2003a:82-88).

Foram os antropólogos do IWGIA que promoveram o encontro entre lideranças samis e o líder indígena shuswap, George Manuel, do Canadá, durante a realização da Conferência da ONU sobre Meio Ambiente, em Estocolmo, em 1972.

⁶⁴Ver mais detalhes sobre o envolvimento dos antropólogos noruegueses com a questão indígena nos capítulos 3 e 4.

Manuel vinha se encontrando com lideranças indígenas da Nova Zelândia e da Austrália desde o ano anterior, para tratar de problemas comuns e discutir a formação de uma rede indígena internacional. Como resultado de seu encontro com os samis durante a Conferência de Meio Ambiente, o maior órgão de imprensa do mundo nórdico, o jornal sueco *Dagens Nyheter*, estampou na primeira página a manchete “*Samer är också indianer*” (“Os Sami também são índios”), ilustrando uma foto em que Manuel apertava a mão do líder sami Johan Kuhmunen. (Minde 2000:32).

Logo após a conferência, Manuel visitou o norte da Escandinávia, onde encontrou-se com vários líderes samis, entre os quais Nils Aslak Sara, diretor durante muitos anos da Norske Samers Riksforbund - NSR, segundo o qual “a idéia apresentada por Manuel de reunir os povos indígenas através do mundo em uma luta comum pela sobrevivência, capturou-me no primeiro instante” (*apud* Minde 2000:32). Em seguida, Manuel esteve com representantes do IWGIA em Copenhague, da Survival International e da Anti-Slavery Society, em Londres, e do Conselho Mundial de Igrejas e da Organização Internacional do Trabalho, em Genebra, apresentando a todos estes atores a idéia de organizar uma conferência sobre os povos indígenas com abrangência mundial. (Wilmer 1993:212). Em vista disso, o IWGIA cancelou a realização de um seminário de antropologia, transferindo os recursos destinados a ele para a conferência indígena. O Conselho Mundial de Igrejas também disponibilizou recursos, recomendando, além disso, que fosse constituída uma organização indígena internacional que pudesse participar do sistema da ONU com o *status* de observador.

Em 1973, ocorreu um outro passo importante para a integração dos Sami ao movimento indígena internacional, quando da realização da Conferência dos Povos Árticos, promovida por organizações dos Inuit e de povos indígenas localizados ao norte do paralelo 60, no Canadá. Nesta ocasião, o IWGIA, que participara dos arranjos para a conferência, sugeriu que fossem convidados membros de organizações samis, que enviaram 15 delegados. Durante a conferência, as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas foram caracterizadas como uma consequência da colonização branca, e, particularmente, das atividades missionárias no Ártico.⁶⁵

Antecipando uma tendência que se aprofundaria nos anos vindouros, orientando grande parte dos argumentos pró-índio firmados a partir dos anos 80, e, sobretudo, nos anos 90, um dos representantes indígenas presentes à conferência, James

⁶⁵ Para uma descrição da gênese das atividades missionárias no Ártico, ver capítulo 5.

Wah-Shee⁶⁶, associou de forma direta a questão da auto-determinação indígena às questões ambientais:

“No futuro desejamos ter maior participação e controle sobre nossos próprios assuntos. Desejamos e exigimos a possibilidade de decidir nossas demandas, como o direito à terra e à água em nosso respectivos Estados (...). Como vivemos nas regiões árticas, somos os que melhor conhecem o equilíbrio da natureza e compreendemos o perigo dos ataques ao meio ambiente. O objetivo dessa conferência é começar uma ampla cooperação que traga benefícios para a comunidade (*Ságat*, 14.02.1973)”. (Minde 2000:33, trad. do orig. em norueguês).

Na VIII Conferência dos Sami que se seguiu a este encontro, realizada em 1974 na cidade de Snåsa, na Noruega, as premissas estabelecidas na Conferência do Ártico quanto aos direitos sobre a água e a terra foram ratificadas. Registrou-se ainda uma demanda para que os Sami fossem reconhecidos como “grupo étnico” e como “minoría”, com base na idéia de que eram uma população “aborígine” (*urbefolkning*), sendo esta a primeira vez, portanto, que o uso dessa categoria apareceu em um congresso reunindo lideranças samis.⁶⁷ Nesse evento é que foi decidido quem seriam os representantes samis na conferência internacional dos povos indígenas, que continuava a ser articulada por George Manuel. Nos dois encontros ocorridos para prepará-la, realizados respectivamente em abril de 1974, na Guyana, e em junho de 1975, na Dinamarca, Nils Aslak Sara foi indicado pelo *Nordic Sami Council* como representante dos Sami.⁶⁸ Em outubro do mesmo ano, quando a conferência finalmente foi realizada, na localidade de Port Alberny, em Vancouver, no Canadá, decidiu-se a criação do *World Council of Indigenous Peoples – WCIP*. Cabe notar que não foram convidados representantes da Ásia ou da África para os encontros preparatórios ou para a própria conferência, em uma indicação de que o debate sobre o estatuto de “indígenas” ainda não se estendera àqueles continentes. Em pouco tempo, o WCIP obteve o *status* de órgão consultor da ONU, tornando-se a principal organização de representação internacional dos povos indígenas ao longo dos anos 80. (Minde 2000:34).

⁶⁶ A fonte não informa a que povo indígena este representante pertencia.

⁶⁷ O termo em norueguês *urbefolkning* pode ser traduzido também como “autóctones” ou “habitantes primitivos”, segundo o dicionário *Norsk-Portugisisk Ordbok* (Nilsson 2002:539-540). Em inglês, corresponderia ao termo “aboriginal”.

⁶⁸ As demais lideranças indígenas indicadas para estas reuniões preparatórias foram George Manuel, representando a *National Indian Brotherhood of Canadá*; Sam Deloria, do *National Congress of American Indians*, dos Estados Unidos; Angmalortoq Olsen, representante dos Inuit, da Groenlândia; Ranginui Walker, representante do *Maori Council*, da Nova Zelândia; Peter Gary Williams, do *National Aboriginal Consultative Committee*, representando os aborígenes da Austrália; e Tino Morales, indicado pela *Unidad Indígena* para representar os índios da Colômbia, e, assim, os da América do Sul e Central. Este último, contudo, não compareceu a nenhuma das duas reuniões. (Minde 2000:34).

A criação do WCIP levantou a questão da definição de critérios sobre quem deveria ser considerado “indígena”, obtendo assim o direito de participar da organização. No encontro preparatório da Guyana, três critérios foram definidos para tal: o de se tratar de povos que habitavam países constituídos por uma população composta de diferentes raças e grupos étnicos; o de se tratar de povos descendentes dos habitantes originários da região em que viviam; e o de se tratar de povos que não tinham controle sobre o governo dos países em que viviam. Segundo Minde, estes critérios foram propositalmente amplos, visando permitir a inclusão dos Sami e criar, dessa forma, um efeito pedagógico “positivo” para os demais:

“Sam Deloria é que propôs estes critérios e reconheceu que eles foram bastante vagos, justamente para poder incluir os grupos autóctones que eram cidadãos do Estado do Bem Estar Social dos países da Escandinávia. Deloria teve a preocupação de que não se visse como condição para ser ‘indígena’ que os grupos se sentissem oprimidos ou insatisfeitos com o governo do Estado. Ao invés, ele achava necessário que estes grupos [da Escandinávia] fossem incluídos porque eles poderiam servir de modelo para outros”. (Minde 2000:35, trad. do orig. em norueg.).

Os questionamentos à identidade indígena dos Sami

O reconhecimento dos Sami como povo indígena, contudo, foi objeto de inúmeros questionamentos. Em primeiro lugar, dentro do próprio movimento indígena internacional, quando representantes de lideranças da América Latina questionaram o reconhecimento dos Sami como povo indígena na reunião de Port Alberny, pelo fato de que este grupo não vivenciara o colonialismo associado à expansão europeia iniciada no século XVI, além de desfrutar de condições de vida bem superiores às da média dos povos indígenas das Américas (Minde 2003a:85). Segundo Minde, experiências de vigilância e infiltração em suas organizações também contribuíram para tornar os delegados da América Latina desconfiados em relação à presença dos Sami, que, tomando em conta apenas o fenótipo, foram percebidos como um povo europeu branco, aparentemente sem nenhuma razão para estar na reunião. Nesse contexto, dois episódios foram considerados essenciais para reverter a situação de rejeição à presença sami. O primeiro foi ligado à intervenção de Helge Kleivan, que, falando como representante do IWGIA, fez um relato em espanhol sobre a história dos Sami, conseguindo que estes fossem reconhecidos como “índios brancos”. O segundo episódio a convencer a platéia de que os Sami eram “índios verdadeiros” foi a apresentação de *joik*, o canto tradicional

dos Sami, pelo artista sami Nils-Aslak Valkeapää, que funcionou como uma “língua franca”, e, segundo vários delegados presentes ao evento, foi o que realmente influenciou no reconhecimento dos Sami como indígenas (Minde 2000:36).

Dentro da sociedade norueguesa, por sua vez, a primeira referência pública aos Sami como um povo indígena por parte do governo norueguês, ocorreu quando do envio da contribuição da Noruega à Conferência da ONU contra o Racismo, em 1978. O uso do termo “aborígenes” (*urbefolkning*), levando ao reconhecimento do estatuto de indígenas dos Sami causou grande polêmica no país, contudo, no início dos anos 80. Segundo Robert Paine, o problema surgiu devido ao uso indevido dos termos “aboriginal” e “indigenous” pela Convenção 107 da OIT, na qual se buscou enquadrar os Sami à época. Como a convenção estabelecia que “*indigenous persons are descendents of the aboriginal populations living in a given country*”, associando “indigenous” apenas à descendência dos “aboriginal”, impedia-se os filhos de colonos de serem considerados “nativos” (“indigenous”), colocando os noruegueses diante da incômoda possibilidade de serem classificados como “imigrantes” em seu país. (Paine 1991:391).

Entre os próprios Sami, finalmente, a questão também despertou polêmicas, após um primeiro momento de unanimidade, quando a participação dos Sami no WCIP foi ratificada na IX Conferência dos Sami, em Enare, na Finlândia, em 1976, que contou com a presença de George Manuel. Comentando posteriormente os eventos daquela conferência, lideranças samis declararam na mídia que a principal razão da participação dos Sami naquele tipo de organização era o desejo de prestar solidariedade aos povos indígenas que viviam em situação pior do que a deles em outras partes do mundo.⁶⁹

Quando o *Nordic Sami Council* reuniu representantes das organizações samis da Noruega, Finlândia e Suécia para tratar da organização da assembléia geral do WCIP, a ser realizada em 1977 na cidade de Kiruna, na Suécia, contudo, a *Gallivarre sameforening* (Associação Sami de Gallivarre), enviou uma mensagem à *Svenska Samernas Riksforbund* (Associação Nacional dos Sami da Suécia) declinando da participação na reunião, por dizer-se mais preocupada em aprofundar a cooperação entre os próprios samis. (idem).

Esta postura levantou o debate entre os Sami quanto à adesão ao WCIP, mas, uma vez que seus problemas foram estimados por si só como “internacionais”, já que

⁶⁹ Entrevistas de Aslak Nils Sara e Ole Henrik Magga ao jornal *Nordlys*, respectivamente em 7/11/1978 e 18/03/1980 (*apud* Minde 2000:36).

quatro países dividiam entre si os territórios tradicionais do povo Sami e possuíam contingentes significativos de população sami, prevaleceu a idéia de que os princípios de justiça e igualdade em que a política entre os Sami se baseava deveriam ser estendidos a todos os povos indígenas. Novamente, a solidariedade foi apresentada como o motor principal da adesão, afirmando-se que “(...) grupos indígenas em dificuldade terão um canal através do WCIP para instrumentalizar sua ‘situação desesperadora’ e encontrar soluções em cooperação com outros povos indígenas.” (*apud* Minde 2000:37, trad. do orig. em norueguês).

Cabe destacar ainda, no contexto desses debates, o uso do termo “cooperação” pelas lideranças samis⁷⁰. Este termo não deve ser entendido como gramaticalmente neutro, mas como parte de uma filosofia de atuação que marcou tanto as relações entre os Sami da Noruega, Suécia e Finlândia responsáveis pela criação do movimento pan-sami, quanto a atuação dos Sami junto a outros povos indígenas a partir da criação do WCIP, na década de 1970, traduzindo a idéia de relações de colaboração entre iguais. Nas décadas seguintes, o termo adquiriria um papel estratégico no discurso dos Sami no terreno da cooperação internacional para o desenvolvimento, reforçando a idéia de que relações entre povos indígenas são mais simétricas do que relações entre indígenas e não-indígenas neste terreno. Esta concepção, como veremos adiante, tornar-se-ia o principal argumento legitimador da reivindicação dirigida pelos Sami à NORAD na década de 2000, no sentido de concentrar nas organizações do povo sami, e não em organizações não governamentais norueguesas, o maior volume dos recursos destinados pela NORAD à cooperação para o desenvolvimento junto aos povos indígenas.

O debate ocorrido no encontro preparatório à realização da assembléia geral do WCIP em Kiruna cristalizou, segundo a síntese do relatório final do evento elaborada pelo historiador sami Henry Minde, três posições distintas (*idem*:37). A primeira foi a dos “internacionalistas”, que não viam qualquer contradição entre engajar-se simultaneamente na arena nórdica, restrita aos Sami, e na arena de atuação do movimento indígena internacional. Segundo a visão de seus representantes, o WCIP era um espaço que também se prestava à promoção das demandas dos Sami, sendo entendido, nesse sentido, como um prolongamento natural de suas próprias organizações. Esta corrente elaborou argumentos de adesão ao WCIP, assim, que iam além da mera idéia de prestar solidariedade a outros povos, mostrando que as

⁷⁰ Em norueguês, “samarbeid”, traduzido em português como “cooperação”, “colaboração” ou “entreaajuda” (Nilsson 2002:395).

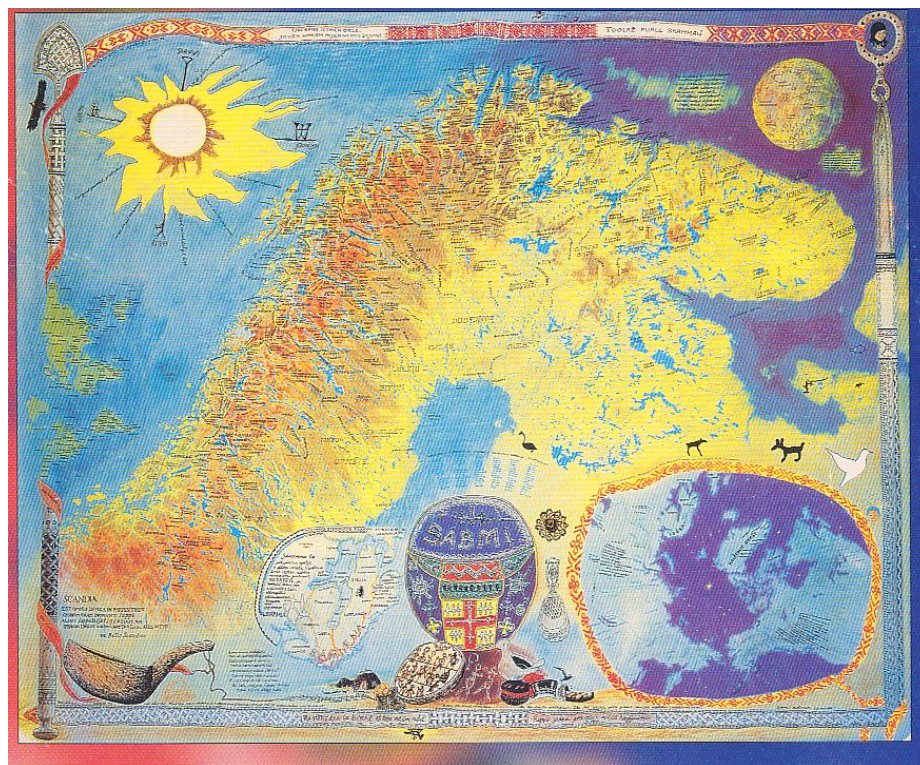
mobilizações do movimento internacional indígena também podiam ser úteis para as lutas políticas domésticas dos próprios Sami.

A segunda posição tirada no encontro foi a dos “nórdicos”, que desejavam priorizar, ao menos momentaneamente, a cooperação entre os Sami dos países nórdicos, como foi o caso da *Gallivarre sameforening* (*Associação Sami de Gallivarre*). Seus representantes propuseram a realização de um debate mais profundo sobre a participação dos Sami no WCIP, em uma nova reunião, visando obter maiores informações sobre os objetivos da organização. Além disso, expressaram o temor de que o envolvimento dos Sami na promoção de conferências internacionais ligadas às questões indígenas terminasse gerando ônus excessivos, afirmando que suas energias deveriam ser canalizadas para uma cooperação nórdica comprometida com a melhoria das condições de vida dos próprios samis.

Finalmente, a terceira posição foi a dos “anti-internacionalistas”, minoritária no debate. Além de endossar os argumentos dos “nórdicos”, seus defensores também expressaram, segundo Minde, o temor de que o pertencimento ao WCIP levasse a represálias aos Sami por parte dos governos dos países nórdicos, bem como a preocupação do envolvimento dos Sami com o apoio a grupos extremistas.

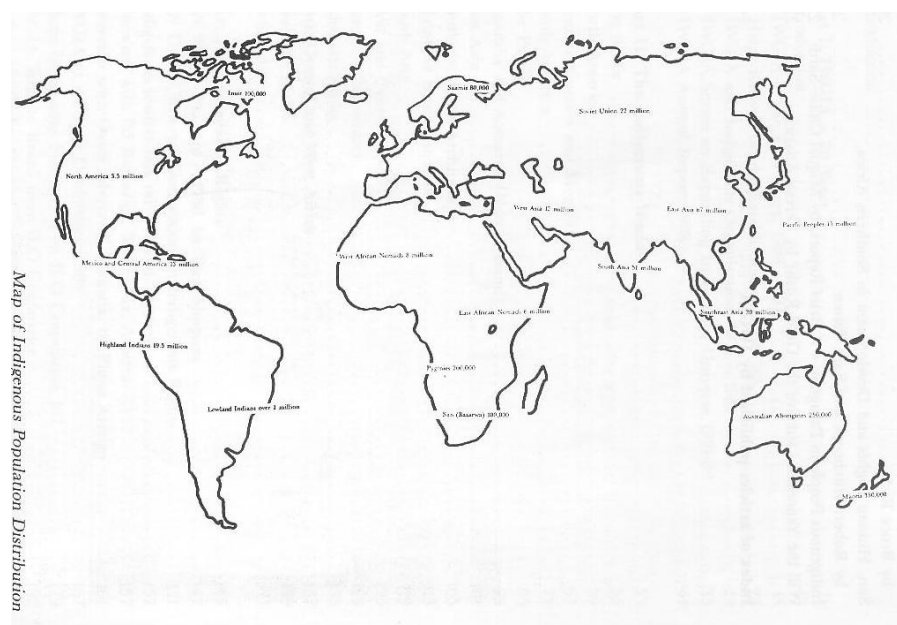
Iam-se forjando, assim, paralelamente, dois tipos de fenômenos identitários distintos, mas interligados, o primeiro associado ao fortalecimento de uma identidade pan-sami, que resultou na imaginação da *Sapmi* — região correspondente aos territórios de ocupação tradicional dos Sami nos quatro países, Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia — e, o segundo, à imaginação de uma comunidade indígena transnacional, distribuída entre diferentes regiões do globo. Representações gráficas correspondentes a estes dois processos, ao mesmo tempo signos de sua existência e elementos de sua produção social, foram se forjando paulatinamente, a exemplo das imagens reproduzidas abaixo, relativas a representações dos próprios samis sobre a unidade pan-sami, e a representações de organizações de apoio aos índios sobre a comunidade indígena transnacional. Cabe destacar, nesse contexto, que a utilização de mapas visando à expressão da existência de comunidades étnicas exerceu um papel similar, quanto à criação de um sentimento de unidade, ao uso de mapas apontado por Anderson (1991) enquanto mecanismo de imaginação da unidade das nações dentro dos processos de formação dos Estados nacionais contemporâneos.

Mapa 4



Mapa da *Sápmi*, a “terra dos Sami”, elaborado pelo artista sami Hans Ragnar Mathiesen, em 1975, onde se nota a ausência das linhas limítrofes típicas dos mapas correspondentes aos Estados nacionais da Escandinávia. A *Sápmi* abrange o centro norte da Noruega, o norte da Suécia, o centro norte da Finlândia e a península de Kola, na Rússia. O mapa tornou-se a imagem de capa do número da revista *Ottar*, publicada pelo Museu de Tromsø, dedicada à exposição *En nasjon blir til* (Tornando-se uma nação), inaugurada pelo museu em 2000, sobre os movimentos etnopolíticos dos sami na segunda metade do século XX. (Fonte: Revista *Ottar*, n. 4, 2000, capa).

Mapa 5



Mapa publicado pela organização de apoio aos índios International Work Group for Indigenous Affairs - IWGIA sobre a distribuição mundial da população indígena, notando-se a ausência da localização das fronteiras entre Estados nacionais, permitindo a imaginação de uma comunidade indígena transnacional envolvendo todo o planeta, representada em alguns casos pelos nomes de regiões e em outros de povos, seguidos da quantidade de população indígena a eles associada. (Fonte: IWGIA. *Yearbook* 1988:4)

Mapa 6

Mapa da organização de apoio aos índios *Cultural Survival* quantificando a população indígena nas Américas, também sem indicação de fronteiras nacionais. (Fonte: *Cultural Survival Quarterly*, Summer 1997:23)

Segundo Minde, o debate das organizações samis da Suécia sobre a adesão ou não ao movimento indígena internacional, espelhou, na verdade, posições presentes na população sami de todos os demais países em relação à participação nas lutas de outros povos indígenas. Entretanto, depois da realização do encontro do WCIP em Kiruna, em 1977, nunca mais foi levantada, ao menos publicamente, a questão sobre se os Sami deveriam se juntar ou não ao movimento indígena internacional, mas apenas sobre como fazê-lo. Com a crise que se desencadeou logo a seguir, ligada à construção da hidrelétrica de Alta dentro da área tradicional de ocupação dos Sami no norte da Noruega, consolidou-se a percepção de que as articulações internacionais do movimento indígena poderiam constituir um importante instrumento de pressão sobre as autoridades norueguesas, o que, de fato, ocorreu. A oposição à construção da hidrelétrica, que marcou a aliança entre os Sami e o movimento ambientalista na Noruega, com o apoio maciço da população norueguesa, embora não tenha impedido a construção da obra, obrigou o governo, contudo, a rever as relações entre o Estado e o povo Sami.

O reconhecimento institucional dos Sami como povo indígena pelo Estado norueguês

Em plena crise de Alta, o *Nordic Sami Council* adotou um programa em 1980, em que se afirmava a unidade do povo Sami e o fato de que ele deveria ter proteção legal como povo indígena dentro de todos os países em que se distribuía. O programa demandava também a proteção de suas terras, águas, cultura, língua, organização social e modos de vida tradicionais, princípios que, àquela altura, não eram reconhecidos pelas autoridades norueguesas, nem pelas dos demais países em que eles viviam. Em 1980, como resultado das greves de fome e dos bloqueios de estradas organizados pelos Sami sob a liderança dos ativistas da *Norske Samers Riksforbund* - NSR, o governo criou um comitê, o *Sami Rights Committee*, destinado a investigar os direitos territoriais dos Sami e suas demandas por uma instituição de representação política própria, definida a partir de eleição. Essa demanda, como apontado acima, dividia as organizações samis, e contava com a oposição, sobretudo, da *Samenes Landsforbund* - SLF. O comitê, composto por representantes das organizações samis (inclusive da SLF), das municipalidades e de especialistas acadêmicos sobre questões ligadas aos Sami, deveria preparar um relatório para o Parlamento norueguês sobre os

direitos samis e as obrigações internacionais do governo norueguês, propondo uma cláusula constitucional sobre o *status* legal e a representação política dos Sami na Noruega. (Thuen 1995:47).

O comitê baseava-se, naquela altura, nas leis internacionais sobre os direitos de minorias, em especial no artigo 27 da Convenção sobre Direitos Civis e Políticos das Nações Unidas, de 1966, que estipulava a obrigação dos Estados-nação de respeitar o direito das minorias étnicas à proteção cultural. Em função desse parágrafo, as minorias indígenas eram consideradas aptas a usufruir de medidas de discriminação positiva, de forma a obter padrões culturais complementares e equivalentes aos da maioria. A noção de “cultura” mencionada no artigo 27 foi interpretada pelo *Sami Rights Committee* como incluindo não apenas a língua, o artesanato e os demais tipos de expressão artística dos Sami, mas também a “base material”, isto é, os modos de vida e os usos dos recursos naturais que constituíam as bases econômicas características da cultura sami. O governo não fez objeções a este princípio em seu projeto de lei sobre os Sami (Ot. prp. 33, 1986-1987), no qual declarou que: “O Estado deve ser considerado como tendo o dever de dar apoio a grupos minoritários. Além disso, o conceito de ‘cultura’ no art. 27 deve ser entendido como incluindo, também, a base material da cultura.” (*apud* Thuen 1995:48, trad. do origin. em inglês).

O relatório do *Sami Rights Committee*, concluído em 1984, incluiu um documento elaborado pelo Nordic Sami Institute – NSI⁷¹, apresentando um perfil do que seriam as características culturais básicas do povo Sami, à época descritas como ligadas, além da língua, à presença em áreas de residência específicas; a valores associados à paisagem e à utilização tradicional de recursos naturais; a certos modos de subsistência relacionados ao direito costumeiro; a tradições de vestuário e música; a valores religiosos (læstadianismo); à organização social da família e a laços de parentesco obedecendo a uma estrutura específica; e a formas próprias de se relacionar com hóspedes. (Thuen 1995:221). Estas características não foram, contudo, incorporadas à emenda constitucional enviada ao Parlamento norueguês no relatório do comitê. Segundo esta emenda, que foi aceita e integrada à Constituição norueguesa sob a forma do artigo n. 110 a, em 1988, cabia “às autoridades norueguesas tomar as medidas

⁷¹ Centro de estudos constituído por pesquisadores samis, fundado em 1974 com recursos do Conselho Nórdico de Ministros, que reunia representantes da Noruega, Dinamarca, Finlândia e Suécia, localizado na cidade de Kautokeino, na província de Finnmark.

necessárias para permitir à população sami salvaguardar sua língua, cultura e vida comunitária.” (NOU 1984 18:599, *apud* Thuen op. cit.:48, trad. do origin. em inglês).

A emenda utilizava de forma cuidadosa os termos, evitando, assim, definições específicas de características “típicas” da “identidade sami” ou da “cultura sami”, além de não mencionar modos de vida específicos. Na discussão sobre os termos empregados, o relatório do comitê enfatizou que a cultura sami era o que os Sami praticavam, não devendo haver nenhum congelamento artificial em torno disso. Por outro lado, a menção à “vida comunitária” chamava a atenção para o fato de se estar lidando com aspectos da vida coletiva, e não com aspectos individuais.

Apesar dessas cautelas, antropólogos noruegueses voltados ao estudo das relações entre os Sami e o Estado norueguês avaliam que a “legalização” provocada pela intenção de proteger a cultura sami acabou “engessando-a”, como se vê nesta análise de Trond Thuen:

“A ‘legalização’ da cultura revelada pela terminologia jurídica, que por sua vez gera a base para as disputas legais quanto à responsabilidade do Estado e para as demandas indígenas, de fato serve para tornar esses povos reféns de um controle restritivo sobre sua própria inventividade e apresentação de si. Através de seu conservadorismo [dessa legislação], acrescenta novos problemas à tarefa de desenvolver e adaptar a sociedade sami a um ambiente em constante transformação, reforçando o abismo entre os [que se pretendem] executores de uma cultura sami ‘genuína’ e aqueles que se sentem estranhos em relação aos hábitos e habilidades de seus pais e avós.” (Thuen 1995:226-227, trad. do origin. em inglês).

O debate sobre os termos da emenda constitucional criou uma das principais controvérsias dentro do Sami Rights Committee, o que pode ser visto pelo fato de que dez de seus membros votaram a favor e sete contra a forma final em que foi apresentada. O ceticismo da minoria vinha do temor de que o apoio do governo aos Sami por meio de medidas de discriminação positiva gerasse conflitos entre os noruegueses e os samis nos locais e comunidades onde os dois grupos conviviam. Outro ponto de divergência foi quanto à proposta de criação de um Parlamento sami com *status* de assembleia eleita pelo voto direto. A minoria do comitê julgou desnecessária tal medida, considerando como algo “estranho” ao regime de representação democrático da Noruega que uma categoria de cidadãos noruegueses — os Sami — tivesse uma instituição política própria, com certo poder de decisão dentro do sistema político mais amplo. Acreditavam que uma instituição com caráter consultivo seria suficiente, tal como o já existente *Norwegian Sami Council*, um conselho sami cujos representantes

eram indicados pelo governo norueguês. Além disso, eleições diretas implicavam na necessidade de registro do eleitorado, despertando o temor entre alguns de que um censo baseado em “raça” sofresse algum mau uso por parte de interesses contrários aos Sami. Nesse contexto, o destino dos judeus durante a 2ª Guerra Mundial foi constantemente invocado como exemplo. Argumentava-se, além disso, que a decisão de participar do censo implicaria na necessidade de se fazer uma escolha pública da identidade, alegando-se que, para alguns, era mais conveniente administrar ao sabor das circunstâncias a revelação ou não do pertencimento étnico. A minoria no comitê propôs um sistema de eleições indiretas, mas ao final foi adotado o sistema direto, baseado em um censo da população sami. Os critérios estabelecidos para a definição de quem era sami foram o de falar sami, ou ter pais ou avós que falassem sami, além da auto-definição como sami (Thuen 1995:49).

O *Sami Act* de 1987 que, juntamente com o art. 110 a incorporado à Constituição norueguesa em 1988, define os direitos coletivos dos Sami na Noruega, estabeleceu 13 regiões eleitorais samis cobrindo todo o país, com direito a três representantes cada uma, perfazendo um total de 39 membros no Parlamento Sami. Na primeira eleição, realizada em 1989, inscreveram-se cerca de 5.500 eleitores, todos acima de 18 anos, e, quatro anos depois, 7.236. Quanto aos candidatos, foram apresentadas listas tanto da NSR quanto listas regionais e locais, assim como listas ligadas aos partidos políticos de âmbito nacional. Em 1989 o NSR chegou perto da maioria, elegendo 19 das 39 cadeiras. A única lista dos partidos políticos nacionais que conseguiu se eleger foi a do Partido Trabalhista, com sete cadeiras. A SLF, mantendo a posição que adotara dentro do *Sami Rights Committee*, boicotou a eleição de 1989, da mesma forma que o NRL, a organização pioneira dos criadores de rena fundada em 1948, em protesto pela ausência de um número fixo de cadeiras no parlamento reservadas a essa categoria. Em 1993, o NSR aumentou sua representação para 22 cadeiras, enquanto o Partido Trabalhista conseguiu nove e o Partido de Centro, duas. As outras seis cadeiras foram divididas entre várias listas locais ou “independentes” (idem:49-50).

Esse relato minucioso sobre o processo de construção da representação política dos Sami dentro do Estado norueguês tem por fim esclarecer, nesse caso específico, um dos eixos de discussão da tese, ligado à análise das razões da adoção do formato político-administrativo das ONGs dentro da cooperação internacional junto aos povos indígenas e, particularmente, dos fatores que levaram os noruegueses e os samis a

“exportarem” o modelo das ONGs como um modelo de representação política indígena.. Isso só pode ser entendido na medida em que se esclareça que foi o formato das ONGs que permitiu a esse povo lutar contra as políticas assimilacionistas do Estado norueguês. Não apenas conduziram suas lutas através delas, como continuaram a usá-las na estrutura política de representação constituída pelo Parlamento sami A história do movimento etnopolítico dos Sami e de sua articulação ao movimento indígena internacional descritos acima tiveram por objetivo, assim, nos fornecer elementos para entender a gênese e a disseminação das ONGs como formato político administrativo ligado tanto à representação dos povos indígenas dentro dos Estados nacionais, quanto à sua representação em fóruns internacionais, como os do sistema da ONU, onde seus direitos são discutidos.

A atuação internacional dos Sami no campo dos direitos indígenas e no aparato do desenvolvimento: o debate entre “solidariedade” e “interesse próprio”

Enquanto se desenrolavam estas disputas no plano interno na Noruega sobre as formas de representação política dos Sami e sobre os critérios de definição de sua identidade étnica, os samis engajados no fortalecimento dos laços com o movimento indígena internacional participavam ativamente das negociações voltadas à revisão da Convenção n. 107 da OIT, que resultaram na adoção da Convenção n. 169, em 1989, imediatamente ratificada pela Noruega, primeiro país a fazê-lo, atuando também, nos anos que se seguiram, nas negociações para o estabelecimento de um Fórum Permanente dos Povos Indígenas na ONU, criado em 2002, e na elaboração da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas daquela organização, concluída em 2007.⁷² Todas estas atividades, consideradas pelos Sami como parte de suas atividades de “cooperação internacional” — o que pude depreender de entrevistas e trocas de correspondência com lideranças samis⁷³ — apontam para as particularidades que a

⁷² A Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, que substituiu a Convenção 107, de 1957, eliminou a perspectiva assimilacionista desta última e definiu a auto-declaração enquanto processo coletivo como critério legítimo de reconhecimento da identidade indígena, estabelecendo em seu artigo 1º que “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.” (CLB, decreto n. 5051 de 19/04/2004).

⁷³ Refiro-me particularmente às informações que me foram prestadas por Jon Petter Gintal, consultor do Parlamento Sami da Noruega, e às entrevistas realizadas com Aili Keskitalo e Leif Dunfjeld, respectivamente a presidente do Parlamento Sami da Noruega em 2006, e representante sami no Fórum Permanente sobre Questões Indígenas da ONU e no grupo encarregado da elaboração da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU naquele mesmo ano.

presença indígena, sob a égide de movimentos de afirmação de identidade étnica e de construção de mecanismos nacionais e internacionais de representação política, introduziu nos debates mais gerais sobre “desenvolvimento” e sobre os mecanismos criados para promovê-lo a partir da segunda metade do século XX, também nomeados como de “cooperação internacional” e outros termos afins, como “ajuda para o desenvolvimento” e “assistência para o desenvolvimento”.⁷⁴

Chama a atenção, neste contexto, a presença do debate entre “solidariedade” e “interesse próprio” nos primórdios da adesão dos Sami ao movimento indígena internacional, reproduzindo, em certa medida, as discussões ocorridas no âmbito da cooperação internacional norueguesa de um modo geral.⁷⁵ Cabe ressaltar, contudo, que, à diferença do que ocorreu nos espaços não índios associados ao universo da cooperação norueguesa, o termo utilizado pelos Sami, desde suas primeiras articulações com o movimento indígena internacional, foi, como vimos anteriormente, o termo *samarbeid*, que significa literalmente “cooperação” ou “entreaajuda” em norueguês. O contraste é significativo em relação aos demais setores do universo da cooperação norueguesa, que utilizaram, pelo menos até a década de 1990, exclusivamente os termos *hjelp* (ajuda), ou *bistand* (assistência) para qualificar suas relações com os “donatários”. O termo *samarbeid* só passou a ser empregado quando se tentou, seguindo as tendências do *establishment* desenvolvimentista internacional a partir dos anos 90, revestir com um conteúdo mais igualitário as relações entre “doadores” e “donatários” que, nem por isso, deixaram de ter um viés assimétrico.

Assim, embora a solidariedade tenha sido um valor destacado tanto dentro das ações dos Sami de apoio ao movimento indígena internacional a partir dos anos 70, quanto das ações do governo norueguês voltadas ao “Terceiro Mundo” a partir dos anos 50, as primeiras sempre foram vistas como ações de “cooperação”, por envolverem uma dimensão associada à luta comum pela conquista de direitos de grupos marginalizados dentro dos respectivos Estados nacionais, permitindo, com isso, a formação de um sentimento compartilhado de simetria, forjado a partir da construção de um projeto político conjunto. Por outro lado, a solidariedade expressa pelo governo norueguês em suas ações de “ajuda” ao Terceiro Mundo, com sua gênese marcada pela “grande divisão” instaurada pelo discurso de Harry Truman em 1949, que colocou em lados distintos países “pobres” e “ricos”, “subdesenvolvidos” e “desenvolvidos”, acabou por

⁷⁴ Ver explicação sobre o uso desses termos ao longo da tese na introdução.

⁷⁵ Ver comentário sobre essa questão na introdução.

instaurar não um sentimento de identificação, como no caso dos povos indígenas, mas de contraste entre os dois grupos.

Conforme analisado pelo historiador norueguês Terje Tvedt, este segundo tipo de solidariedade se calcava, na verdade, sobre um sentimento de “altruísmo”, em que se supunha estar agindo apenas para o “bem do outro”. Nesse contexto, Tvedt destaca o fato de que as ações de cooperação para o desenvolvimento sempre foram apresentadas publicamente sob uma aura de “bondade”, que constituía a principal auto-representação do sistema de cooperação norueguês. (Tvedt 1998:2003). O objetivo declarado, assim, estava ligado aos “bons sentimentos” de um grupo, engajado em “dar” a outros, e não em construir um projeto político que instaurava, por si só, posições de poder assimétricas e perspectivas tutelares, algo que, segundo o autor, era o que ele de fato promovia.⁷⁶

Imagem 4



George Manuel, líder shuswap que esteve à frente da criação do *World Council of Indigenous Peoples - WCIP*, em 1975, e o líder sami Aslak Nils Sara, durante a realização da segunda assembléia geral da entidade, realizada em Kiruna, na Suécia, em 1977. A gênese das articulações do movimento indígena internacional marcaram a inclusão de novos sentidos ao termo “solidariedade” dentro dos mecanismos de cooperação internacional, associados à promoção de relações simétricas, duas décadas depois de instaurados os mecanismos de “ajuda para o desenvolvimento” pelos países “desenvolvidos”, calcados em formas bem mais paternalistas de compreensão do mesmo termo. (Fonte: Minde 2000:28).

⁷⁶ Para uma análise mais detalhada sobre a presença de perspectivas tutelares na cooperação internacional norueguesa, ver capítulo 1.

É dentro desse quadro que se pode situar as reivindicações expressas pelos Sami no início da década de 2000, quanto a um aumento da canalização dos recursos destinados pela cooperação norueguesa junto aos povos indígenas para as organizações do povo Sami, dentro daquilo que definiram como *urfolk til urfolk-samarbeid*, isto é, a cooperação de povo indígena-para povo indígena. Segundo a fala do representante do *Sami Council*⁷⁷, Half Halonen, na primeira reunião do “*Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*”, realizada no ano 2000 sob a coordenação do Centro de Estudos Sami, da Universidade de Tromsø, este tipo de cooperação permitia a implementação de uma relação mais simétrica dentro do universo da cooperação voltada aos povos indígenas, ressaltando o fato, nesse sentido, de que o Sami Council, ao contrário de outros atores envolvidos no universo da cooperação norueguesa, jamais tomou a iniciativa de propor projetos, sempre aguardando expressamente ser consultado por organizações indígenas para envolver-se em qualquer tipo de colaboração. (Senter for Samiske Studier 2000:18).

Segundo Halonen, as primeiras ações de cooperação do *Sami Council* tiveram início ainda na década de 1970, durante a guerra civil na Guatemala, quando a organização implementou projetos de desenvolvimento agrícola entre grupos de refugiados mayas, com recursos da NORAD, do Ministério das Relações Exteriores da Noruega e da *Swedish International Development Agency* – SIDA. Queixou-se, entretanto de que, com o tempo, foi se tornando cada vez mais difícil obter recursos junto à NORAD, atribuindo esse fato à crença desta última em um suposto envolvimento dos Sami com o financiamento da guerrilha na Guatemala, fato que negou. Considerou, contudo, independentemente destas acusações, ser difícil, de um modo geral, obter recursos da agência norueguesa tanto *enquanto* organização indígena, como *para* a cooperação junto aos povos indígenas, reivindicando uma mudança de postura da NORAD em relação a esta questão. No início da década de 2000, segundo informou, o Sami Council mantinha projetos na Guatemala, Nicarágua, Peru, Panamá e Tanzânia. (idem). Com a reestruturação da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas ocorrida na década de 2000, estas reivindicações foram em parte atendidas, concedendo-se recursos ao *Sami Council* para trabalhar junto ao povo San e à organização *The First People of Kalahari - FPK*, no Botswana, e para colaborar na

⁷⁷ Nome pelo qual o Nordic Sami Council passou a ser chamado na década de 1990.

estruturação de uma organização indígena pan-africana, a *Organisation for Indigenous People of Africa - OIPA*, com sede na Tanzânia.

As ações no campo da cooperação internacional promovidas pelos Sami com recursos do governo norueguês não se limitam, contudo, nem ao campo do direito nem ao campo do desenvolvimento, estendendo-se também atualmente a iniciativas voltadas à formação de lideranças internacionais indígenas e à produção de conhecimento sobre questões indígenas, atividades que se combinam em inúmeros convênios internacionais na área de ensino superior, apoiados com recursos do *Nasjonal utvalg for utviklingsrelatert forskning og utdanning – NUFU (The Norwegian Program for Development, Research and Education)*, administrados pela NORAD, contando com a participação de intelectuais samis de diversas áreas acadêmicas, inseridos em universidades e instituições de pesquisa samis e norueguesas.⁷⁸

O debate sobre a demanda sami de aumento dos recursos da NORAD para a cooperação de povo indígena-para-povo indígena.

As ações políticas dos Sami envolvem hoje atividades tanto de organizações não governamentais samis, como o Sami Council, quanto dos Parlamentos Samis localizados na Noruega, Finlândia e Suécia, cujos representantes têm hoje um fórum comum de atuação, o Sami Parliamentary Council. O Sami Council e os samis da Rússia têm *status* de observadores dentro deste último (Broderstad 2003:158). A interação entre esses diferentes canais de representação política dos Sami funciona acionando níveis identitários distintos, em que se constrói paralelamente tanto a identidade de cada grupo dentro dos respectivos Estados nacionais, quanto uma identidade pan-sami e uma identidade indígena transnacional. Todos estes processos identitários se articulam a mecanismos de cooperação internacional que, de algum modo, passam pelo deslocamento das fronteiras étnicas ao longo de arenas estatais, seja pelo fato de resultarem de normas políticas, jurídicas e administrativas definidas por cada um dos Estados em que os Sami se localizam, seja porque todas essas instituições dependem, em grande medida, de recursos governamentais para seu funcionamento.

⁷⁸ O NUFU foi criado em 1991 por meio de um acordo firmado entre o MRE e o Conselho Norueguês de Pesquisa voltado a estabelecer convênios de cooperação em pesquisa entre universidades norueguesas e universidades dos países em desenvolvimento, sobretudo nos países em que a Noruega desenvolvia atividades de “cooperação internacional”. Em 1999 sua administração foi transferida para a NORAD (Liland e Kjerland op. cit.:172-176). Para maiores detalhes sobre os convênios de ensino superior envolvendo povos indígenas com recursos do NUFU, ver o capítulo 6.

O aumento dos recursos para a cooperação de povo indígena-para-povo indígena (*urfolk til urfolk samarbeid*) pleiteado pelos Sami foi objeto de diversas contestações por parte de outros atores ligados à cooperação norueguesa, destacando-se, nesse sentido, os argumentos que desqualificavam essa demanda sob a alegação de que representantes da elite Sami teriam tão pouca identificação com índios pobres da América Latina quanto alguém da elite norueguesa. Estas contestações aparecem claramente explicitadas em falas de Indra Øverland, pesquisador norueguês do Norwegian Institute of International Affaris – NUPI, que tem participado de consultorias e avaliações sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Assim, segundo palestra de Øverland no *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples* de 2002, seria possível distinguir duas posturas básicas dentro da cooperação junto aos povos indígenas, uma que designou de “populista” e outra de “tecnocrática”, ambas enfrentando, a seu ver, problemas para implementar ações de fortalecimento institucional dos povos indígenas e de promoção de seus direitos. Øverland, que associou as organizações dos Sami à postura populista, comentou, segundo o resumo de sua palestra nos anais do evento, publicado pelo Centro de Estudos Sami, que

“(…) não é nada óbvio que a elite educada e politizada dos povos indígenas dos países ricos tenha muita coisa em comum com os donatários indígenas dos países parceiros. Para ele [Øverland], essa elite seria na verdade bem diferente dos povos indígenas de seus próprios países. A cooperação de povo indígena-para povo indígena estaria intimamente relacionada, assim, a uma moderna ideologia indígena global, que enfatiza as similaridades entre grupos marginalizados dentro de contextos muito diferentes. Segundo Øverland, não se deveria assumir automaticamente que a experiência de marginalização em um contexto torne mais fácil comunicar-se ou trabalhar-se com povos vivendo em outros contextos de marginalização. Um indivíduo indígena de um país rico, recebendo altos salários, dominando o inglês e o espanhol, usando boas roupas e viajando com um cartão Visa pela América Latina estaria numa posição muito distinta da de seus parceiros ou parceiras locais [nos países donatário]. Os Sami e outros povos indígenas com características ‘ocidentais’ podem ser categorizados de formas muito diferentes da categorização atribuída a povos indígenas de várias regiões latino-americanas”. (Center for Sami Studies 2002:13, trad. do orig. em ingl.).

A fala de Øverland, que aponta para problemas identificados de resto pelos próprios membros da elite sami (cf. Hætta 2000) e observados dentro de todo o circuito da cooperação internacional junto aos povos indígenas, nos marcos da passagem do “carisma à rotina” e da “profissionalização da ONGs” analisados por diversos

pesquisadores do indigenismo no Brasil⁷⁹, chama a atenção para outros aspectos que creio merecerem destaque. Em primeiro lugar, ela nos fornece uma boa noção das representações sobre os povos indígenas que circulam no universo da cooperação internacional, entre as quais a concepção de que elites intelectuais indígenas com boa situação econômica seriam um fenômeno restrito aos países “ricos”, reproduzindo com isto velhos estereótipos, em que os “doadores” são sempre associados à “riqueza” e os “donatários” à “pobreza”. Um breve contato com a realidade das elites intelectuais indígenas no Brasil, por exemplo, país emblemático quanto à atuação promovida pelos noruegueses junto aos povos indígenas, seria suficiente para desfazer este tipo de inferência, mostrando que indígenas em boa situação econômica não são um privilégio dos países “doadores”.

Além disso, a fala de Øverland também chama a atenção para a dificuldade de aceitar-se o fato de que os povos indígenas, tanto quanto quaisquer outros, dependem da formação de elites para a representação política de seus interesses dentro dos Estados nacionais em que vivem. Cabe registrar aqui, a sensação de que, novamente, se está diante de uma visão em que, obter educação nos moldes dos demais grupos da população, ou alcançar patamares econômicos nos níveis daqueles, é algo que, de certa forma, torna os índios “menos índios”, negando-se assim, de fato, a existência de uma experiência diferenciada entre quem pertence e quem não pertence a uma minoria étnica, independente do padrão de vida desfrutado, e os diversos modos de se relacionar com a situação de minoria que estas posições implicam.

Como vimos ao longo desta seção, o desejo de cooperar com outros povos indígenas não é uma unanimidade entre os Sami, nem ser Sami, em si mesmo, é algo que leve alguém automaticamente a querer assumir uma identidade coletiva diferenciada em relação ao conjunto da população, ou, menos ainda, a querer “cooperar” com povos indígenas de outras partes do mundo, todas estas atitudes que envolvem, antes de mais nada, a dimensão política dos fenômenos étnicos, tão bem identificada, de resto, pela antropologia norueguesa, cuja gênese e desdobramentos, particularmente em relação às questões indígenas, examinaremos nos dois próximos capítulos.

Se podemos dizer que, no caso dos Sami, participar dos mecanismos ligados ao universo da cooperação internacional, seja no campo dos direitos, seja no do

⁷⁹ Ver a este respeito particularmente as análises de Ramos, Albert e Oliveira reproduzidas no capítulo 1.

desenvolvimento, esteve relacionado diretamente a seus mecanismos contemporâneos de reprodução social, construção da fronteira étnica e formas de representação política, no caso dos antropólogos, o envolvimento com a cooperação foi marcado por injunções muito distintas. Entre elas, como veremos, destacam-se mecanismos de autonomização da disciplina, questões ligadas ao engajamento político dos antropólogos e seu envolvimento com a “prática”, bem como desdobramentos teóricos envolvendo tanto a análise dos fenômenos étnicos de um modo geral, quanto a constituição da categoria “indígena” como instrumento da luta por direitos políticos. É dessas questões que trataremos nos dois próximos capítulos.

Capítulo 3: A cooperação internacional junto aos povos indígenas como espaço de produção de conhecimento antropológico “teórico” e “aplicado”

A ação sistemática de antropólogos em ações voltadas à defesa dos direitos indígenas pode ser vista como um dos elementos que influenciou decisivamente para a integração da temática indígena a mecanismos de cooperação internacional de agências bilaterais e de bancos multilaterais de desenvolvimento. Valendo-se inicialmente das prerrogativas do art. 27 da Convenção dos Direitos Civis e Políticos da ONU, de 1966, que garantia uma série de direitos culturais às minorias étnicas dentro de Estados nacionais, essas mobilizações de antropólogos, que se somaram às de lideranças indígenas e de outros profissionais da área acadêmica, notadamente no campo do direito e da lingüística, produziram um novo conjunto de instrumentos e fóruns internacionais que romperam definitivamente com as perspectivas assimilacionistas em relação aos povos indígenas, criando condições para a “representação de si mesmos” dos índios, tanto dentro de arenas nacionais quanto internacionais. Destacaram-se, nesse contexto, a criação do *Working Group on Indigenous Populations - WGIP*, em 1982, abrindo condições inéditas aos índios para a defesa de seus interesses dentro da ONU, e a Convenção 169 da OIT, de 1989, que assegurou novos patamares de relacionamento entre povos indígenas e Estados nacionais, a partir do reconhecimento dos direitos desses povos a se manterem como grupos etnicamente diferenciados. Até se chegar a este cenário jurídico-político novo, que deu origem ao comprometimento de variados atores no campo do desenvolvimento com a defesa do direito à autodeterminação dos povos indígenas, contudo, inúmeras transformações se fizeram necessárias. No caso específico da antropologia, estas transformações estiveram ligadas à trajetória daquilo que ficou conhecido dentro da disciplina como o campo da “antropologia aplicada”, surgido formalmente, segundo alguns, da proposta de criação de uma “antropologia prática” por Bronislav Malinowski, em 1929.

A gênese da antropologia aplicada no entre-guerras

Visando dar suporte às ações da administração colonial britânica junto às populações africanas no período do entre-guerras, este viés da antropologia trouxe à tona inúmeras questões teóricas e práticas ligadas às formas de participação dos antropólogos na vida social, desencadeando um debate que se estende até hoje. Embora

a antropologia aplicada tenha sido responsável pelas acusações formuladas contra a antropologia na década de 60, que criticaram as relações entre a antropologia e o colonialismo (Gough 1968), avaliações mais recentes têm chamado atenção para as dificuldades de qualificar de forma simples e unívoca estas relações (De l’Estoile, Sigaud e Neiburg 2002, Mills 2002). Nesse sentido, embora não se discuta o fato de que a emergência e a consolidação da antropologia como disciplina acadêmica autônoma tenha se relacionado estreitamente às possibilidades abertas pelo “encontro colonial” (Asad 1973), diversos autores têm procurado mostrar que as relações da antropologia com a administração colonial foram marcadas, sobretudo no caso britânico, muito mais por essa busca de autonomia do que por um acordo tácito ou por uma complementaridade real entre administradores e antropólogos. Bem ao contrário, o exame mais próximo das relações entre estas duas categorias revelou inúmeros desacordos e dificuldades de colaboração, acentuando os aspectos contraditórios do lugar ocupado pela antropologia na situação colonial. (James 1972).

Dessa forma, tem sido destacado que os antropólogos não apenas atuaram em diversas ocasiões como críticos das políticas coloniais, desacreditando a filosofia da superioridade ocidental que lhes servia de base, como entraram freqüentemente em desacordo com administradores, missionários, negociantes, colonos brancos e outros europeus com os quais tiveram que lidar. Segundo alguns autores, isto fez parte de uma estratégia de distinção e valorização dos antropólogos frente a outros agentes sociais, ligada a uma recusa em reconhecer continuidades entre formas de conhecer praticadas pela “nova” antropologia, baseada em técnicas de trabalho de campo — oposta à dos antropólogos de gabinete, praticantes de uma “antropologia de antiquário” — e formas construídas por esses outros agentes (Pels e Salemink 1999). Quaisquer que tenham sido as motivações, contudo, não resta dúvida de que divergências reais se colocaram entre os antropólogos e os agentes citados, notadamente no que diz respeito aos supostos do relativismo cultural. Assim, segundo James:

“Um grande percentual da antropologia do entre-guerras foi claramente partidária; em sua escolha dos problemas e na própria formulação de análises substantivas, a disciplina geralmente se colocou em defesa de sociedades e culturas mais fracas, evidenciando a sofisticação de suas línguas e sistemas de pensamento, bem como a ‘racionalidade’ das formas econômicas, políticas, religiosas e mesmo da feitiçaria primitivas. Essa posição de defesa se estendia às vezes a questões de direitos dos nativos à terra e ao tratamento dos trabalhadores migrantes nas novas áreas industriais (...). A defesa intelectual e moral dos direitos e da dignidade de povos que tinham sido vistos previamente, à luz das teorias evolucionistas racistas dos

antropólogos de gabinete do século XIX, como “pouco humanos”, foi mais do que uma reação acadêmica a teorias anteriores: ela foi ao mesmo tempo uma aguda reação à persistência dessas idéias de superioridade racial e cultural entre os governantes coloniais, os colonos brancos locais e a opinião pública na metrópole.” (James 1972:43-44, trad. do orig. em inglês).

A colaboração entre os antropólogos e os “homens práticos” coloniais era prejudicada ainda por outras questões. Segundo James, por mais que “(...) os homens práticos aprovassem em abstrato o apoio à pesquisa antropológica, em geral ficavam perplexos e desapontados com o que os antropólogos realmente produziam” (idem:46), manifestando-se particularmente reticentes quanto à defesa que eles empreendiam dos direitos morais dos povos que viviam sob a administração colonial. Também reagiam ao questionamento do monopólio do julgamento moral pela administração colonial realizado por alguns dos nomes mais destacados da antropologia britânica no entre-guerras, como Evans Pritchard, Raymond Firth e o próprio Malinowski. O primeiro recomendava “(...) deixar os nativos decidirem entre o bem e o mal, entre a moralidade e a imoralidade, o certo e o errado, o crime e a lei” (Evans Pritchard 1931, *apud* James 1972: 45, trad. do origin. em inglês). Na mesma direção, Firth comentava que:

“(...) os padrões que [os administradores coloniais] invocam — como “civilização”, “justiça”, “sacralidade da vida humana”, “cristandade”, “liberdade do indivíduo”, “ordem e lei” — não devem ser vistos como obrigatórios: a reivindicação de absoluta validade usualmente atribuída a eles freqüentemente advém da falta de qualquer análise clara das implicações das ações propostas, e de confundir-se como universal algo que na verdade não passa de um conjunto de idéias morais produzidas por circunstâncias sociais e econômicas particulares.” (Firth 1936 *apud* James 1972:47, trad. do orig. em inglês).

Ao mesmo tempo, essa primeira “linhagem” de antropólogos que realizou trabalhos “aplicados” também se preocupou, em diferentes momentos, em deixar claro que não pretendiam se envolver diretamente com as questões administrativas, procurando manter um campo de pesquisas próprio e diferenciado dos antropólogos, cujos resultados se dispunham a disponibilizar para a administração colonial, sem subordinar, contudo, os interesses do primeiro à segunda. Assim, segundo Firth:

“Uma última palavra deve ser dita sobre um aspecto prático do estudo da antropologia. Em uma reviravolta em relação à atitude meramente folclorista dos antropólogos antiquários, a ciência corre hoje o perigo de ficar presa a interesses práticos e à obrigação de servi-los, às custas do negligenciamento de suas próprias questões. A antropologia social deveria estar preocupada em compreender como os seres

humanos se comportam dentro dos grupos sociais, e não em tentar fazê-los comportar-se de algum modo particular, dando assistência a políticas administrativas por meio de campanhas proselitistas para alcançarem mais facilmente seus fins. (...) Missionários, funcionários governamentais e administradores de minas estão livres para usar os métodos e resultados antropológicos para seus próprios interesses, mas não têm o direito de exigir que a antropologia deva se tornar coadjuvante de suas ações.” (Firth 1936 *apud* James 1972:47).

Dessa forma, embora os antropólogos sociais ingleses precisassem dos recursos da administração colonial para financiar suas pesquisas, e fosse este, segundo James, o principal motivo de seu envolvimento com a administração, procuravam deixar claras as fronteiras entre os dois campos, não assumindo um engajamento direto com a “prática”, de modo a preservar a autonomia e a independência daquilo que procuravam apresentar como uma “ciência”, com objetivos e características distintos da administração. Segundo Pels e Salemink (1999), contudo, no caso britânico, somente após a 2ª Guerra Mundial é que a antropologia conseguiu se firmar como uma disciplina acadêmica independente dos recursos coloniais, arvorando-se em uma “ciência pura”, distinta da antropologia aplicada e sem laços com ela. Até então, os recursos dos conselhos coloniais eram tão importantes para a pesquisa que não se cogitava em negar as aplicações práticas da disciplina.

A queda do prestígio da antropologia aplicada associou-se também, no início da década de 60, ao repúdio dos usos práticos da antropologia nas situações coloniais e neo-coloniais, buscando-se reforçar a identificação da antropologia com a academia, o que levou, segundo esses autores, ao surgimento e à defesa de um certo “profissionalismo acadêmico emancipado” entre os antropólogos britânicos (Pels e Salemink 1999:3). Assim, ao invés das críticas à atuação da antropologia no entre-guerras ter conduzido a uma antropologia aplicada de outro tipo, comprometida não em apoiar os serviços da administração colonial, mas os grupos que haviam sido ou que continuavam a ser alvos de sua atuação, o que se viu em um primeiro momento no cenário britânico foi uma “academicização” da antropologia e um repúdio radical da prática.

A virada em relação à percepção quanto a outras possibilidades de atuação social dos antropólogos, fora dos marcos estritos da assessoria às autoridades constituídas, iria ocorrer, em um primeiro momento, na verdade, não no contexto da antropologia social britânica, mas no da antropologia cultural norte-americana, dentro de um contexto diretamente relacionado aos povos indígenas. Antes de analisarmos o surgimento dessa perspectiva, contudo, cabe ressaltar que o debate travado entre os

antropólogos sociais e os administradores coloniais britânicos explicitou, por parte dos primeiros, algo que se transformaria depois em um dos principais nortes do envolvimento de antropólogos com situações “aplicadas”. Estamos nos referindo à presença de uma dimensão reflexiva em seu trabalho, ligada à localização e à descrição do posicionamento dos atores envolvidos nas situações sociais em que o antropólogo atuava. A percepção da posição privilegiada dos antropólogos para mapear a presença desses atores e identificar seus diferentes interesses já havia sido claramente enunciada nos debates travados nas páginas da revista *Africa*, editada pelo *International African Institute*, ainda na década de 1930, entre Malinowski e P. E. Mitchell, que ocupou, entre outros cargos, a posição de comissário provincial em Tanganika e de governador do Kenya. Ao longo desses debates, ao comentar os inúmeros equívocos da administração colonial britânica e as posturas contraditórias assumidas por ela particularmente no terreno dos direitos fundiários nativos, Malinowski, que sempre defendeu esses direitos, criticou a idéia veiculada por Mitchell quanto à existência de uma “comunidade de interesses” entre colonizadores e colonizados, apontando-a como o “erro central” de sua argumentação:

“Por que esses homens [práticos] não se organizaram e obtiveram resultados significativos? Vamos olhar mais de perto para as possibilidades de trabalho de equipe entre missionários e colonos, administradores e jornalistas, engenheiros e recrutas. E aqui eu gostaria de perguntar por que o Sr. Mitchel não inclui entre eles os nativos africanos, tanto os ‘selvagens’ quanto os destribilizados? Ou o advogado da Costa Oeste? Ou o especialista negro em jornalismo? E, eventualmente, também o nativo da Costa Leste? Eles também são atores no jogo e eles também, sem dúvida, deveriam fazer parte da ‘comunidade de interesses’. Por que a idéia de uma cooperação harmoniosa entre eles parece tão pouco plausível? Porque sabemos que estes grupos, longe de terem qualquer ‘comunidade de interesses’, estão divididos por diferenças profundas, na verdade irreconciliáveis (...), eles têm interesses pessoais profundamente enraizados em jogo, que não podem ser harmonizados entre si. E isto não por nenhuma falta de boa vontade ou conhecimento. As dimensões envolvidas transcendem em muito qualquer ajuste emocional ou intelectual: elas não podem ser superadas pela mera boa-vontade.” (Malinowski 1930:421-422, *apud* James:59, trad. do orig. em inglês).

Em seguida Malinowski aprofunda as razões das dissensões dentro da suposta “comunidade de interesses”:

“Uma vida inteira de trabalho de, digamos, um empresário econômico, de um lado, e um missionário, de outro, desenvolve em cada caso um tipo inteiramente diferente de tendência no indivíduo. O

primeiro investiu seu capital, interesses de vida e seu trabalho em alguma empresa, que pode ser bem sucedida ou fracassar de acordo com a possibilidade de conseguir assegurar ou não o suprimento adequado de trabalho nativo. Assim, por mais que ele simpatize com os nativos [como argumentava Mitchell], certamente estará fadado a simpatizar mais com sua esposa e filhos, com seu sonho de sucesso e com a construção de seu empreendimento, sob a crença, compartilhada pelos industrialistas e financistas, de que a produção máxima de riqueza é uma bênção inenarrável para o mundo como um todo.” (Malinowski 1930:421-422, *apud* James:59-60, trad. do origin. em inglês).

Em que pese a rigidez desse aspecto da análise de Malinowski, que não leva em consideração as possibilidades de “conversão”, isto é, de que uma pessoa possa adquirir ao longo de sua vida comportamentos distintos daqueles esperados por sua posição de classe, para usarmos os termos de Marx, ou por seu *habitus*, para empregar o conceito de Bourdieu, Malinowski dá indicações claras nesse trecho sobre aquilo que viria a se tornar uma das chaves principais de atuação dos antropólogos envolvidos com o debate sobre as “aplicações” da disciplina nas décadas vindouras: sua *expertise* em localizar os diferentes interesses, preocupações e visões de mundo de atores sociais em contato, bem como em definir os processos de transformação e de negociação a que eles estão sujeitos à medida em que se desenrolam seus percursos e trajetórias de vida. Uma parte dos antropólogos viria a se transformar, assim, em *experts* da complexidade, isto é, da desconstrução das essencializações praticadas na vida social, geralmente em nome dos interesses daqueles que detêm mais poder, e que transformam em interesses “gerais” interesses que, na verdade, são apenas de um grupo. Se os antropólogos se tornariam mestres em apontar e desconstruir as essencializações constituídas ao longo dos embates sociais, também tornariam a antropologia um campo rico para a compreensão de que essencializar é algo constitutivo dos fenômenos políticos e, também, dos fenômenos étnicos, sobretudo quando estes estão ligados àquilo que se chamou de “etnicidade”, isto é, à transformação da diferença étnica em instrumento de demanda de direitos ou de obtenção de vantagens de diversos tipos (Cohen 1974).

A antropologia da ação como modelo de atuação social dos antropólogos junto aos povos indígenas

A virada em relação a outras possibilidades de atuação social dos antropólogos, abandonando a posição de assessoria de autoridades administrativas em favor da assessoria direta das populações administradas, iria se valer, em grande

medida, da incorporação dessa dimensão reflexiva, que se tornaria uma das marcas da atuação social de inúmeros antropólogos. No caso específico das populações indígenas, esta perspectiva foi inaugurada primeiramente, como mencionado anteriormente, dentro da antropologia norte-americana, a partir dos desdobramentos teóricos e práticos do Projeto Fox, implementado junto aos índios Mesquakie (ou Fox) do estado de Iowa entre 1948 e 1959, sob a direção do antropólogo Sol Tax, da Universidade de Chicago. Foi ao longo da implementação desse projeto que Tax formulou uma variante do conceito de “antropologia aplicada”, colocando em novas bases a relação entre antropologia e intervenção social. Essa variante, denominada de “antropologia da ação”, foi definida como algo que visava reconciliar o trabalho dos antropólogos com o dos administradores, mas a partir da resolução de problemas identificados pelo grupo social que estava sendo estudado. Desde o início buscou-se, assim, contrastar a “antropologia da ação” à “antropologia aplicada”, a começar pela conquista de um novo tipo de autonomia dos antropólogos frente às autoridades administrativas, descrito por Tax da seguinte forma:

“Se a antropologia aplicada pressupõe um corpo de conhecimentos científicos associados a proposições empíricas, desenvolvido por antropólogos teóricos, esperando por aplicação nas situações particulares em que são chamados a atuar por governos, administrações ou organizações, então a antropologia da ação é muito diferente. Por um lado, o antropólogo da ação pode não ter padrões; ele trabalha como um membro da comunidade acadêmica. Por outro lado, o antropólogo da ação percebe que seu problema é menos a aplicação de proposições gerais do que o desenvolvimento de objetivos e a conciliação de valores e finalidades conflitivos.” (Tax [s/d] *apud* Schlesier 1974:278, trad. do origin. em inglês).

O objetivo, portanto, era colocar em contato diferentes atores para negociar interesses e posições. Ao mesmo tempo, Tax também concebia as relações entre teoria e prática de modo muito distinto dos formuladores da “antropologia aplicada”. Enquanto Malinowski e seus seguidores sempre fizeram questão de separar estes dois níveis, Tax reforça a perspectiva oposta, considerando que eles eram inseparáveis:

“De fato, o antropólogo da ação descobre que a necessidade de conhecimentos novos que precisam ser desenvolvidos a cada situação é muito grande em comparação com o velho conhecimento que ele pode aplicar. Ele é, e precisa ser, assim, um antropólogo teórico, não apenas de formação, mas na prática.” (idem).

Na mesma direção, Tax comenta que “a teoria e a prática crescem juntas” ao analisar a “interferência participante” dos pesquisadores que trabalharam no Projeto Fox, isto é, a decisão tomada por eles de não apenas estudar a “cultura tradicional” dos

índios, mas de ajudá-los a resolver seus problemas concretos (Tax 1958:17). Assim, enquanto para Tax a “teoria se faz ao agir”, explicando-se a partir daí o termo “antropologia da ação”, para Malinowski a teoria era o que permitia coletar os fatos empíricos relevantes (James 1972:58-59), mas dentro de uma visão de que não cabia aos antropólogos, e sim aos governantes, fazer uso deles para fins administrativos. Tax, por sua vez, ao longo do Projeto Fox, descartou a idéia de assessorar unicamente os administradores em favor da idéia de assessorar os índios, o que constituiu uma grande novidade à época (Tax 1988:8).

De fato, este projeto foi pioneiro no sentido de buscar combinar pesquisa e ação, algo que, segundo Tax, não era o mesmo que “estar aplicando ciência” (Tax 1958:17). A “antropologia da ação” não trouxe consigo apenas essa novidade, contudo, assumindo várias outras percepções inovadoras extremamente relevantes para os encaminhamentos que seriam dados à questão indígena nos anos vindouros, não apenas dentro dos Estados Unidos, mas no cenário internacional. Nesse sentido, destacou-se, em primeiro lugar, a mudança mencionada acima de conceber o uso de *experts* como assessores dos índios e não das autoridades administrativas governamentais, algo inseparável da concepção de que cabia aos índios, e não aos antropólogos, ou aos administradores, decidir sobre seu futuro, retirando ao mesmo tempo daqueles o monopólio de instituir quais eram os problemas indígenas.

No caso dos antropólogos, Tax menciona o *insight* dos pesquisadores envolvidos com o Projeto Fox quanto ao fato de que não cabia a eles, mas aos índios, a decisão de optar pela assimilação ou pela manutenção de suas comunidades como grupos étnicos diferenciados. Assim, embora alguns antropólogos fossem contra e outros a favor da assimilação dos índios, comenta o “(...) momento maravilhosamente feliz em que realizamos que esta era uma decisão que não cabia a nós tomar. Era uma decisão que cabia às pessoas concernidas, isto é, aos índios.” (Tax 1958:19, trad. do origin. em inglês). Esclarece ainda que àquela altura tornou-se claro para todos que o papel dos antropólogos era apenas o de ajudar os índios a ver alternativas, localizando nesse momento o “real início da antropologia da ação.” (Tax 1988:8). Segundo Tax, a questão de não escolher pelos índios tornou-se a base da filosofia da antropologia da ação, algo que se transformou em seu “valor operacional” (Tax 1958:19).

O exercício desse papel de “assessoria” aos índios emergiu de forma clara no contexto da realização da *American Indian Chicago Conference*, em 1961, evento coordenado por Tax dentro dos supostos da antropologia da ação, em que foram

reunidos, pela primeira vez, índios de tribos oriundas de todas as regiões dos Estados Unidos para discutir conjuntamente seus problemas. Ao comentar esse papel, a principal auxiliar de Tax na organização da conferência, Nancy Lurie, explicitou da seguinte forma as concepções que os motivavam:

“Existe a necessidade de uma fé fundamental, unida a muita paciência, ligada à idéia de que as pessoas envolvidas são mais aptas a resolver seus próprios problemas do que quaisquer outros, uma vez que lhes seja dada a oportunidade para isso. Essa fé é pelo menos tão sustentável quanto a fé daqueles que acreditam que *experts* estão mais aptos a resolver os problemas de um grupo, chegando ao ponto de decidir, inclusive, quais são esses problemas”. (Lurie 1961:481, trad. do origin. em inglês).

Sem descartar o uso de *experts*, Lurie baliza os parâmetros da colaboração entre antropólogos e índios, esclarecendo que:

“A perspectiva da antropologia da ação não exclui o uso de *experts*. De fato, a razão pela qual se recorre a uma antropologia da ação, e não meramente ao esforço espontâneo da comunidade, é que se está diante de uma situação em que o próprio grupo não tem condição de dar início ao processo de solução de problemas que gostaria de implementar. Ajuda externa também pode ser necessária para manter o processo em andamento, através do fornecimento de informações e serviços que o grupo não pode prover por si mesmo”. (idem).

Esta visão, por sua vez, se opunha e desmascarava, ao mesmo tempo, o conjunto de preconceitos da administração pública quanto às possibilidades de auto-determinação indígena:

“Tax tinha total consciência de todas as críticas e profecias de fracasso que iriam emergir das águas escuras da administração de indígenas uma vez que o plano que ele tinha em mente [de realização da conferência] fosse divulgado entre os não-índios: ‘índios têm facções’; ‘índios são desconfiados’; ‘índios são apáticos’; ‘índios não têm condição de conduzir seus próprios negócios’; ‘índios são muito diferentes de uma tribo para outra para conseguirem sustentar pontos de vista comuns’; ‘índios estão à mercê de uns poucos políticos indígenas que encaminham as medidas que querem’.” (idem:482).

Cabe registrar aqui que os supostos da antropologia da ação, que tiveram na Conferência de Chicago um momento exemplar de colocação em prática, resultaram na criação daquilo que poderíamos nomear como uma “metodologia acadêmica” de trabalho junto aos povos indígenas, adotada em diversas circunstâncias daí para a frente. Esta metodologia incluía a promoção de eventos sob a liderança de universidades, consideradas como espaços “neutros” de debate em relação às diversas forças sociais em ação, juntando atores indígenas e não-indígenas, entre os quais planejadores de

políticas públicas e organizações de apoio aos índios, para discutir os problemas indígenas e o encaminhamento de soluções para eles. De certa forma, podemos considerar a conferência de 1961 como um evento pioneiro quanto à concepção e ao uso de uma metodologia “participativa” de construção de políticas públicas, adotado depois por diversas agências e instituições ligadas ao universo da cooperação internacional. Nas palavras de Tax:

“(...) o tempo está maduro para juntar o que sabemos para guiar os índios americanos, as agências governamentais, as organizações voluntárias, as fundações, as universidades e os cidadãos de um modo geral. (...) o que fazemos nessa primavera e o relatório resultante terão um caráter ‘educacional’ para todos os líderes envolvidos. O objetivo, portanto, não é empreender longas pesquisas, mas cristalizar o que já sabemos e desenvolver com base nisso um *paper* sobre políticas públicas, junto com líderes de todos os grupos envolvidos com os negócios indígenas na América do Norte.” (Tax *apud* Lurie 1961:482).

Colocou-se portanto como um objetivo central da prática antropológica aquilo que em Malinowski fora esboçado apenas em termos de uma crítica à visão totalizadora dos administradores sobre a realidade social, tentando impingir como “de todos” objetivos que eram apenas de alguns. Para Tax, o papel dos antropólogos aparecia claramente associado não apenas à capacidade de fazer dialogar diferentes posições mas também à própria capacidade de identificá-las como diferentes. Nesse sentido, tratava-se não apenas de botar em diálogo diferentes pontos de vista políticos, mas também diferentes gramáticas comunicativas, colocando em pé de igualdade índios e não-índios através da “metodologia acadêmica” a que nos referimos acima, que incluía não apenas a realização de eventos como seminários e conferências, mas também a circulação de documentos escritos como textos, análises, mapas, estatísticas e levantamentos de dados que compõem os instrumentos de trabalho do meio acadêmico, por excelência, e que se tornaram os elementos centrais da montagem e preparação da Conferência de Chicago. No artigo de Lurie (1961) sobre a conferência, são fornecidas descrições detalhadas sobre como foi se construindo essa metodologia de trabalho, em que se buscou, em que pese o papel central dos antropólogos na montagem da infraestrutura do evento, deixar na mão dos índios a elaboração dos documentos em que foram formuladas as questões que serviram de “ponto de partida” dos debates.

Foi exatamente dessa postura de dar voz aos índios como os encaminhadores principais da conferência que emergiu um dos motes principais do encontro e algo que se tornaria uma questão chave dentro dos debates sobre a questão indígena nos anos

vindouros: a constatação de que “ser índio” não se opunha a “ser moderno”, formulada na palestra de abertura da conferência, realizada por um índio de Santa Clara Pueblo, à época professor de antropologia da Universidade do Arizona.⁸⁰ Nessa palestra foi colocado, assim, que um dos objetivos centrais do encontro era transmitir a idéia de que “(...) a identidade indígena não deve excluir viver em meio às complexidades da vida moderna” (apud Lurie:490). Nesse sentido, cabe ressaltar a afirmação, no documento final do evento, da crença de que os índios podiam administrar seus próprios negócios, sem que isso devesse ser confundido com a idéia de que eles perderiam, por aprenderem a dominar os instrumentos necessários a tal, sua “indianidade” (Lurie 1961:483). Essa percepção, de resto, foi endossada por Sol Tax em artigo sobre a conferência intitulado “*What the indians want*”, publicado no jornal *Chicago Sun Times* de 11/06/1961, em que ele afirmou que a demanda de que “(...) as identidades dos índios sejam respeitadas não significa que os índios queiram voltar o relógio e viver da mesma forma que seus antecessores na época do contato com os europeus”. (apud Lurie 1961:492, trad. do orig. em inglês).

Esta questão, por sua vez, ligava-se estreitamente à percepção de que os índios “não iam acabar”, marcando uma reviravolta decisiva contra as perspectivas assimilacionistas dominantes até então. Desta forma, no mesmo artigo acima referido, encontramos a seguinte afirmação de Tax:

“Para não desperdiçar o dinheiro dos contribuintes e o tempo dos índios em empreendimentos fúteis baseados na expectativa de eliminar o problema indígena através da eliminação das comunidades indígenas, as agências governamentais deveriam reconciliar-se com o fato histórico da persistência indígena e desenvolver uma filosofia administrativa apropriada a isso. (...) Reconhecer a identidade da comunidade indígena e seu direito a persistir significa mais do que apenas remover ameaças. Também significa permitir que as comunidades voltem a funcionar plenamente.” (apud Lurie 1961:493, trad. do origin. em inglês).

Tratava-se aqui, portanto, não de uma preocupação com a teoria antropológica, mas com as práticas administrativas, ou seja, de uma preocupação com o Estado, ligada, por sua vez, à questão da representação política dos índios dentro dele, isto é, de como fazer ouvir e representar as vozes indígenas fora de suas comunidades, uma questão que, como várias outras levantadas na conferência, estaria no centro das futuras pautas internacionais de debate sobre os povos indígenas. Junto com ela, um

⁸⁰ Lurie não fornece o nome desse indígena em seu artigo.

outro aspecto decisivo foi colocado, ligado à questão da inexistência de um “modelo único” de ser índio e do crescente reconhecimento de que todas as situações vividas pelos índios deveriam ser contempladas quando se pensasse na definição de seus direitos. No contexto americano da época, isso significava reconhecer como igualmente detentores de direitos os “índios das reservas”, os “índios fora das reservas”, os “índios não reconhecidos em nível federal”, os “reassentados” e os “terminados” (Lurie 1961:483)⁸¹.

Na verdade, desde a realização do Projeto Fox, Tax já havia chegado a conclusões que desconstruíam as premissas assimilacionistas, então plenamente aceitas dentro dos meios antropológicos norte-americanos ligados às teorias sobre o *melting pot* e a aculturação, segundo as quais os Mesquakies estariam em vias de desaparecimento. Em análises posteriores sobre o projeto, Tax comentou que os anos de contato com aquele grupo tinham-no levado a concluir que “(...) não tínhamos o direito de descartar qualquer dos povos que estavam entre nós hoje, e que as noções existentes sobre aculturação e assimilação eram não apenas danosas como muito provavelmente errôneas.” (Tax 1988:9).

Os antropólogos entre o engajamento político e a cooptação profissional

Não seria Sol Tax, contudo, mas sim o antropólogo norueguês Fredrik Barth, com passagem pela Universidade de Chicago no final dos anos 40, que formularia os desenvolvimentos teóricos correspondentes às percepções de Tax, realizando uma série de análises na segunda metade da década de 1960 que davam conta dos fenômenos de instituição de fronteiras entre os grupos étnicos e explicavam a persistência das identidades étnicas apesar do fluxo e do caráter dinâmico das características culturais destes grupos (Barth 1969). Esse enfoque, que colocava em cheque todos os pressupostos das teorias assimilacionistas e da aculturação, e que constituiu um desdobramento das formulações teóricas pioneiras de Edmund Leach sobre a fluidez das identidades étnicas observada entre os grupos kachin da Birmânia (1970), foi

⁸¹ Estes termos se referiam basicamente às categorias criadas pelas reformas relativas aos povos indígenas na década de 1950 nos Estados Unidos, entre as quais a instituição do *Voluntary Relocation Program* de 1952, que incentivava o deslocamento dos índios das reservas para as cidades; a *Public Law* de 1953, que transferiu as reservas indígenas do nível federal para o nível estadual; e a *House Concurrent Resolution* n. 108 de 1953, que mantinha as reservas indígenas completamente fora da proteção e jurisdição federal e que deu origem ao conceito de “término” e ao termo “índios terminados”, ou seja, aqueles sobre os quais o governo federal não tinha mais qualquer responsabilidade. (Lurie 1961:480-481).

apresentado pela primeira vez durante um seminário de antropologia realizado em 1967 na Universidade de Bergen, que deu origem ao livro *Ethnic Groups and Boundaries* (Barth 1969). Naquele seminário estiveram presentes antropólogos noruegueses que iriam desempenhar papéis decisivos nas décadas seguintes tanto na mobilização em favor dos direitos dos grupos étnicos da Escandinávia que se assumiram como indígenas, os Inuit e os Sami (mais conhecidos à época como esquimós e lapões, respectivamente), quanto na articulação da rede internacional de apoio aos índios que se mobilizou para a defesa dos interesses daqueles povos dentro de seus respectivos Estados nacionais.

Cabe lembrar, nesse contexto, o clima político dos anos 60, marcado pelos protestos contra a Guerra do Vietnã e pelo ressurgimento do debate sobre o papel social dos antropólogos tendo em vista as acusações de envolvimento de antropólogos norte-americanos com ações da CIA. O reconhecimento da necessidade de uma postura de engajamento político dos antropólogos frente aos problemas contemporâneos teve como principal marco a publicação de um debate na revista *Current Anthropology* — não por acaso editada por Sol Tax — em 1968, no qual os antropólogos Gerald Berreman, americano, Kathleen Gough, inglesa, e o norueguês Gutorm Gjessing, especialista nas populações samis do norte da Noruega, fizeram uma revisão das posturas da disciplina frente ao colonialismo e às perspectivas de sua atuação no futuro.

Os autores questionaram a idéia de “neutralidade” da ciência, defendida por boa parte dos cientistas sociais à época, defendendo a necessidade dos antropólogos assumirem publicamente posições claras diante dos embates políticos em curso e das acusações formuladas contra profissionais da antropologia envolvidos com intervenções sociais (Berreman 1968:395). Além disso, apontaram também a necessidade de adequar a disciplina teórica e metodologicamente às transformações enfrentadas pelas “sociedades de pequena escala” que costumava estudar, revendo as perspectivas que ignoravam suas relações com sistemas sociais mais amplos, mais precisamente os sistemas coloniais, que forneceram as condições de possibilidade da maioria dos estudos antropológicos realizados até então (Gough 1968:405). Gjessing foi quem explicitou de forma mais contundente a crítica às escolas funcionalistas e estrutural-funcionalistas, associadas respectivamente a Malinowski e Radcliffe-Brown, dentro do debate, a primeira por fazer sugestões para a melhoria da administração colonial, e, a segunda, por propor estudos sincrônicos de sistemas fechados às custas da explicação sobre mudanças relacionadas à presença de relações coloniais (Gjessing 1968:399). Foi

na crítica a um livro de Lucy Mair, contudo, antropóloga que trabalhou ativamente na formação de quadros da administração colonial britânica, que Gjessing chamou a atenção de forma mais direta para o problema da ausência da análise de interesses externos nos estudos antropológicos sobre as sociedades africanas contemporâneas e para a necessidade de rever os instrumentos metodológicos da disciplina para dar conta delas:

“A prudência com a qual os antropólogos têm abordado problemas polêmicos é bem ilustrada pelo livro de Lucy Mair, *New Nations* (1963) (...) em que não há qualquer menção aos gigantescos investimentos ocidentais, às intervenções militares, às condições políticas para o recebimento de ‘ajuda’ fornecida pelas nações ocidentais, aos altos interesses e contrapartidas requeridos para empréstimos concedidos como ‘ajuda’, ou às quedas dos preços de matérias primas dos países dessas regiões [africanas]. A crise do Congo é tratada exclusivamente em termos de querelas inter-tribais, não há qualquer referência às alianças de Tshombe com a *Union Minière*, ou com a complexa rede de interesses financeiros internacionais envolvidos. Não estou criticando a professora Mair; ela analisa a situação tão bem quanto possível com os instrumentos que a moderna antropologia social lhe proporciona. Estou sugerindo que seu livro confirma a inadequação desse tipo de antropologia para lidar com problemas essenciais do nosso tempo”. (Gjessing 1968:401, trad. do origin. em inglês).

O comentário de Gjessing, embora referido a questões conceituais de análise que não tratam diretamente das possibilidades de envolvimento dos antropólogos em situações “aplicadas”, aponta entretanto para uma questão metodológica essencial para aqueles que iriam se envolver daí para a frente com intervenções junto aos povos que estudavam, ligada à preocupação de abandonar o registro do “local” ou do “tradicional” como se estes níveis de análise não fossem permeados por injunções externas. A análise dos diversos atores e escalas implicados nas situações locais das “sociedades de pequena escala” (Abelès 1998), aí incluídas as instâncias da administração pública de Estados nacionais, até então deixadas de lado pela antropologia e que muitos passaram a reivindicar (Nader 1972, Robertson 1984), bem como o redimensionamento dos estudos que instituíam fronteiras rígidas entre os espaços urbanos e rurais em favor da percepção das conexões entre eles (Champagne 1975), tornar-se-iam, daí em diante, *démarches* cada vez mais frequentes dentro da disciplina, com implicações importantes — embora nem sempre assumidas — para aqueles que se dispunham a trabalhar no campo “aplicado”. E, sobretudo, naturalizou-se pouco a pouco o surgimento deste novo

papel social dos antropólogos, ligado à assessoria direta das lutas políticas dos povos e grupos sociais que estudavam.

Antes de examinar o surgimento desse novo papel no caso da Noruega, e particularmente a trajetória do IWGIA, uma das instituições de antropólogos pioneiras no exercício desse papel de assessoria no caso dos povos indígenas, cabe destacar que a “reconciliação” dos antropólogos com o nível da prática não se fez apenas a partir desse viés “contracultural”, de contestação ao *status quo*, explicitado nas posições dos antropólogos que conduziram os debates na *Current Anthropology* em 1968. Ela ocorreu, também, a partir da participação de antropólogos no campo da assistência para o desenvolvimento, verificada nos marcos da inclusão de uma dimensão “social” nas práticas das grandes agências internacionais de desenvolvimento, a partir das diretrizes introduzidas durante a gestão de Robert MacNamara no Banco Mundial, em meados dos anos 70. Segundo Ferguson,

“(...) dirigidos pela consciência do fracasso das intervenções mais convencionais no campo do desenvolvimento, e atentos para o sucesso aparente de insurgências comunistas em mobilizar camponeses (especialmente na Ásia e na América Latina), as agências de desenvolvimento começaram a colocar uma nova ênfase, a partir de meados dos anos 1970, nas necessidades básicas dos pobres e na distinção entre o mero crescimento econômico e o ‘real desenvolvimento’, compreendido em termos de medidas de promoção do bem estar social ligadas à aferição de taxas de mortalidade infantil, nutrição e analfabetismo. O Banco Mundial, sob a liderança de Robert MacNamara, e, mais tarde, a *United Nations Agency of International Development* – USAID, impulsionada por uma diretriz do Congresso Americano que determinou a canalização de suas ações para os pobres, começaram a dar mais atenção ao lado ‘soft’, isto é, ‘social’, das políticas de desenvolvimento e a se voltar para outras ciências sociais que não a economia. Este momento conjuntural veio a calhar em uma situação de crise de emprego da antropologia acadêmica, dando lugar a uma explosão do interesse da antropologia pelo desenvolvimento, e o reconhecimento de um novo sub-campo, a antropologia do desenvolvimento’.” (Ferguson 2006:158, trad. do origin. em inglês).

Apesar do rótulo novo, as questões a que ele se referia situavam-se dentro da mesma problemática anteriormente definida pela “antropologia aplicada”, isto é, envolvia as situações de contato de povos e sociedades com as formas políticas, sociais, econômicas e simbólicas desenvolvidas pela assim chamada sociedade “ocidental”, ou, para usar um vocabulário mais recente, sua incorporação aos processos de expansão capitalista ligados à “globalização”. Apesar das especificidades ligadas à época em que o termo desenvolvimento se cunhou, sobretudo no que diz respeito aos novos padrões

de organização da ordem econômica internacional firmados após a 2ª Guerra Mundial, é possível reconhecer diversas continuidades no campo do desenvolvimento em relação ao conjunto de questões colocadas pela antropologia aplicada desde a época colonial⁸². Segundo Grillo, “apesar de diferenças importantes, mais evidentes em alguns casos do que em outros, o contexto estrutural da antropologia desenvolvimentista (*development anthropology*) contemporânea e aquele da antropologia aplicada no velho estilo é bastante similar, ‘déjà vu, déjà connu’, e ambas levantam idênticos dilemas éticos e políticos”. (1985:20, trad. do origin. em inglês)

O mesmo autor identifica três perspectivas quanto à forma como os antropólogos se relacionaram com os dilemas mencionados a partir dos anos 80: a primeira delas, classificada como “rejeicionista”, negava qualquer direito aos antropólogos, enquanto tais, de intervir em processos sociais. A segunda, descrita como “monitorista”, entendia que os antropólogos deviam monitorar o que acontece, diagnosticando e prevendo situações, compreendendo o que ocorre e trazendo os resultados deste processo a público. Desta última vertente teriam evoluído as posições que, a partir dos anos 80, separaram o estudo antropológico do desenvolvimento de qualquer tipo de aplicação, constituindo a *anthropology of development*, disciplina que, em contraste com a *development anthropology*, estaria encarregada de investigar de modo crítico planos, políticas ou projetos específicos neste campo e sua implementação⁸³. A etnografia de projetos de desenvolvimento, bem como o estudo das burocracias responsáveis por eles seriam vistos, nesta perspectiva, como tarefas urgentes, da mesma forma que os estudos sobre a retórica do desenvolvimento tratada como discurso político.⁸⁴ Finalmente, haveria uma terceira vertente, que poderia ser denominada de “ativista”, que propõe um engajamento completo na relação entre as partes envolvidas no desenvolvimento, e que poderia ser vista como o extremo oposto

⁸² Estamos nos referindo aqui aos contextos africano e asiático, e não ao contexto da América Latina, onde a maioria dos processos de descolonização ocorreram na primeira metade do século XIX.

⁸³ Grillo atribui a distinção entre *development anthropology* e *anthropology of development* a S. Charsley, que a utilizou pela primeira vez no livro *Culture and Sericulture: Social Anthropology and Development in a South Indian Livestock Industry*. London: Academic Press, lançado em 1982 (Grillo 1985:2)

⁸⁴ Sem dúvida, as fronteiras entre estes dois campos frequentemente se confundem, parecendo ser de especial importância para a compreensão do campo do desenvolvimento o estudo dos trânsitos de antropólogos entre ambos. Em alguns casos, não se trata apenas de antropólogos que circulam entre a academia e as agências de desenvolvimento, mas de transformações que envolvem a mudança do *status* profissional do indivíduo, que pode, por exemplo, iniciar sua carreira como profissional de uma das diversas áreas científicas engajadas no desenvolvimento e vir a se tornar antropólogo por força das circunstâncias e situações que presencia, assumindo geralmente um certo tipo de engajamento “para baixo”.

da postura qualificada como “rejeicionista”. Segundo Grillo, estes dois pólos poderiam ser traduzidos como representando aqueles que acreditam na possibilidade de uma ação reformista dentro dos processos de desenvolvimento, geralmente em favor dos povos submetidos a eles, e uma postura que recusa esta atuação por considerar que ela termina por reforçar um sistema que é a raiz de todos os males (Grillo 1985:28-30). Na Noruega, como veremos no próximo capítulo, uma combinação das duas últimas vertentes iria se fazer presente no caso das intervenções da cooperação internacional juntos aos povos indígenas.

A antropologia norueguesa e o Terceiro Mundo

Examinaremos a seguir as circunstâncias do envolvimento dos antropólogos noruegueses tanto no campo da cooperação para o desenvolvimento de um modo geral, quanto no campo particular de sua atuação junto aos povos indígenas, dentro e fora de suas fronteiras nacionais. Nesse sentido, a realização simultânea de dois seminários em 1967 — o primeiro, já mencionado, onde os antropólogos noruegueses se reuniram sob a liderança de Fredrik Barth na Universidade de Bergen para discutir, a partir de estudos de caso realizados dentro e fora da Noruega, a questão da constituição das fronteiras étnicas; e o segundo em que Barth e o antropólogo Arne Martin Klausen organizaram um debate sobre a participação dos antropólogos em projetos de desenvolvimento junto às autoridades responsáveis pela cooperação internacional norueguesa no Terceiro Mundo — oferece pistas importantes para se entender as articulações entre a teoria e a prática antropológicas, bem como os problemas específicos de autonomização da disciplina no caso norueguês.

Cabe lembrar, nesse sentido, que a antropologia só se constituiu como disciplina acadêmica na Noruega após a 2ª Guerra Mundial, vivendo, ainda na década de 1960, uma profunda crise de identidade, expressa no debate que ocupou as páginas da revista *Current Anthropology* entre 1968 e 1973, onde se buscou definir seus objetivos, filiações teóricas, limites de atuação e possibilidades de diálogo com outras disciplinas (Hultkrantz 1968, Siverts, Blom e Haaland 1969, e Rasmussen 1973). Nesse contexto, verificou-se particularmente uma clivagem entre o grupo mais próximo aos estudos de folclore e das religiões comparadas — classificados de *outsiders* por seus opositores no debate — e o grupo que reivindicava uma filiação que combinava

características tanto da antropologia cultural norte-americana quanto da antropologia social britânica, onde se situava o núcleo reunido em torno de Fredrik Barth, localizado inicialmente no Museu Etnográfico de Oslo, e, em seguida, na Universidade de Bergen.⁸⁵

A reivindicação de participação dos antropólogos nos esforços de ajuda para o desenvolvimento promovidos pela Noruega, que partiu do grupo ligado a Barth, deve ser entendida como parte de duas motivações distintas e interligadas. De um lado, o interesse em participar do campo da cooperação prendia-se a um interesse estritamente acadêmico, tendo em vista o fato das atividades neste terreno se darem em sociedades locais, que constituíam um dos espaços privilegiados de investigação da disciplina. Além disso, a participação na cooperação atendia à necessidade de consolidar o espaço de atuação profissional dos antropólogos e a autonomia da disciplina na Noruega, pela via do financiamento a pesquisas com recursos do governo ligados à cooperação para o desenvolvimento. É nesse contexto que se pode entender as reivindicações tanto de Guttorm Gjessing quanto de Fredrik Barth, ainda nos anos 50, para colaborar no primeiro projeto de cooperação bilateral da Noruega, em Kerala, na Índia, algo que não chegou a se consumar pela falta de acordo entre os antropólogos e os responsáveis pelo projeto.

No início dos anos 60, contudo, Arne Martin Klausen foi chamado a produzir o primeiro grande estudo antropológico no campo do desenvolvimento, exatamente sobre o projeto em Kerala, que resultou em um relatório bastante crítico, com conclusões semelhantes às apresentadas pelo sociólogo sueco Johan Galtung, um dos principais mentores do envolvimento dos países da Escandinávia em atividades de assistência para o desenvolvimento.⁸⁶ Ambos criticaram o fato do projeto em Kerala ter gerado profundas diferenças sociais na região onde foi implantado, promovendo a fortuna dos empresários católicos que lideraram o projeto, e mantendo na pobreza os pescadores hindus. (Simensen 2003:74).

Da mesma forma que Klausen, os antropólogos noruegueses, desde suas primeiras tentativas de participação no terreno da cooperação para o desenvolvimento,

⁸⁵ Para uma descrição da trajetória acadêmica de Fredrik Barth, com passagens tanto pela Universidade de Chicago, nos Estados Unidos, quanto pela London School of Economics e pela Universidade de Cambridge, na Inglaterra, ver entrevista do antropólogo em Lask (2000). Sobre a história inicial da formação do núcleo de antropólogos noruegueses que se reuniu em torno de Barth, ver a entrevista de Harald Eidheim concedida a Einar Eythórsson (2005).

⁸⁶ Galtung foi o personagem principal por trás da criação do *Fredskorpset* (*Peace Corps*), a organização voltada ao recrutamento de voluntários para a cooperação técnica na Noruega, criada em moldes similares ao *do Peace Corps* norte-americano (Simensen 2003:174).

questionaram os modelos propostos, mostrando-se céticos quanto à implementação das perspectivas do desenvolvimento em moldes “ocidentais” e explicitando inúmeras divergências nesse sentido com autoridades e técnicos do governo. Essas divergências se evidenciaram ainda no seminário de 1967, promovido por iniciativa de Klausen e Barth para debater as possibilidades de contribuição dos antropólogos nesse terreno. Assim, enquanto o diretor da Ajuda Norueguesa para Desenvolvimento - NU (*Norskutviklingshjelp*), R. K. Adressen, não demonstrou qualquer constrangimento com a falta de capacidade da instituição para analisar com mais profundidade as condições dos locais onde pretendia atuar, Barth destacou as dificuldades de descobrir o que chamou de “determinantes por trás das escolhas individuais” e a necessidade de compreendê-las antes de iniciar qualquer atividade. Essa questão ligava-se à perspectiva teórica de Barth de buscar compreender como surgiam os padrões de organização social. Segundo ele, tratava-se de definir se esses padrões resultavam de regras e normas culturais determinantes dos comportamentos, ou se eles eram o resultado de um jogo mais complexo de considerações levadas em conta pelos diversos atores sociais. Embora Barth considerasse a sociedade como um sistema moral, os alinhamentos políticos dos indivíduos estudados deveriam ser vistos como o resultado de inumeráveis decisões individuais táticas (Barth 1959). Estas decisões, por sua vez, eram determinadas por julgamentos individuais sobre como obter vantagens pessoais e não por considerações morais:

“[Os indivíduos] precisavam considerar as circunstâncias existentes e decidir sobre o curso da ação, que era determinado não por *status* atribuídos ou por normas coletivas morais, mas por uma avaliação sobre o que era mais promissor para os interesses de cada indivíduo, sob essas circunstâncias específicas.” (Barth 2007:4).

O interesse de Barth nos trabalhos “aplicados” era orientado, assim, por uma questão teórica previamente elaborada, que poderia, por sua vez, guiar as ações de assistência para o desenvolvimento norueguesas, na medida em que permitiriam aos planejadores perceber os “campos dos possíveis” em que circulavam as populações junto às quais pretendiam atuar, e prever, em alguma medida, a adesão ou não às ações que propunham. Tratava-se, portanto, de um modelo de atuação que se distinguia tanto das propostas da “antropologia prática”, de Malinowski, quanto da “antropologia da ação”, de Sol Tax. Por um lado, Barth não pretendia separar a “pesquisa pura” da “pesquisa aplicada”, como propunham os antropólogos sociais britânicos do entre-

guerras, fornecendo, ao invés, um instrumento teórico da antropologia para orientar as ações práticas, ligado à compreensão dos mecanismos envolvidos com as escolhas individuais. Por outro lado, também não se propunha a assessorar as populações do Terceiro Mundo que seriam alvo da cooperação norueguesa integrando-as à formulação de projetos, como propunha Tax no caso das intervenções junto aos índios norteadas pela “antropologia da ação”.

O seminário de 1967 não gerou qualquer colaboração direta, entretanto, entre os antropólogos e as autoridades ligadas à ajuda para o desenvolvimento na Noruega. No início da década seguinte, contudo, Barth foi chamado a participar de um projeto em Turkana, no Quênia, marcando a primeira ocasião em que um antropólogo norueguês colaborou com a NORAD, o que não foi suficiente para evitar que o projeto fosse considerado um dos maiores elefantes brancos jamais produzidos pela cooperação norueguesa (Ruud e Kjerland 2003:263-264). Não encontramos, entretanto, durante a pesquisa, avaliações do próprio Barth sobre essa experiência, nem foi possível saber se, de seu ponto de vista, ela seria considerada um “fracasso”. Independente disso, contudo, a partir de meados dos anos 70, a participação dos antropólogos em projetos de desenvolvimento tornou-se cada vez mais intensa na Noruega. Naquela época, as pesquisas sobre desenvolvimento ganharam um impulso decisivo no país, quando a NORAD, o Ministério do Desenvolvimento e o Ministério das Relações Exteriores passaram a destinar uma verba específica para estes estudos, administrada pelo Conselho Norueguês de Pesquisa⁸⁷. Integrou-se então a este campo um espectro variado de pesquisadores vindos de diversas áreas das ciências sociais, como cientistas políticos, geógrafos e historiadores, além dos economistas e antropólogos sociais que já estavam em atuação.

O Instituto Nórdico de Pesquisas Africanas, localizado em Uppsala, na Suécia, desempenhou um papel importante na formação dos pesquisadores noruegueses e o modelo sueco de criação de um conselho de pesquisa voltado para questões de desenvolvimento, a *Swedish Agency for Research Cooperation* – SAREC, também inspirou ações na Noruega. A NORAD passou a apoiar pesquisas do *Norsk Utenrikspolitisk Institutt* – NUPI (*The Norwegian Institute for International Affairs*), criado em 1959 por iniciativa do Parlamento norueguês, que estabeleceu em 1974 um

⁸⁷ O programa criado para gerir a verba chamou-se “Programa de Recrutamento para a Pesquisa sobre Desenvolvimento, Transferência de Tecnologia dos Países Industrializados para os Países em Desenvolvimento, Mulheres e Desenvolvimento” (Simensen op. cit.:264)

espaço de debate nacional sobre questões ligadas ao desenvolvimento, o *Forum for utviklingstudier* (Fórum de Estudos sobre Desenvolvimento), com a participação de profissionais de diferentes áreas e instituições, o único deste tipo no país⁸⁸ (Ruud e Kjerland 2003:264-265).

Outros condicionantes também geraram um aumento da participação dos antropólogos no aparato do desenvolvimento norueguês nesse período, ligados ao surgimento de inúmeras críticas na imprensa a processos mal sucedidos de transferência de tecnologia, ineficiência na distribuição de alimentos em campanhas humanitárias e excesso de burocracia na administração de projetos. Estas críticas levaram à criação de políticas de comunicação e informação da NORAD, incluindo o financiamento de viagens de jornalistas para cobrir atividades de assistência para o desenvolvimento no exterior e a organização de centenas de palestras ao longo do país sobre o tema. À mesma época, tiveram início também os acordos da NORAD com organizações não governamentais para a realização de atividades de informação sobre o desenvolvimento, registrando-se, já no início da década de 1980, acordos com cerca de 60 organizações para este fim. Em 1977, por sua vez, a NORAD criou uma unidade de avaliação da cooperação, que começou a promover avaliações de modo mais sistemático no início da década de 1980, visando responder às críticas sofridas pelo sistema no Parlamento, sobretudo por parte dos partidos mais conservadores, que cobravam o estabelecimento de critérios objetivos para medir a “eficiência” das ações. Foi nessa altura que a NORAD aumentou significativamente as atividades de avaliação de programas e projetos, recorrendo a um número bem maior de profissionais externos aos quadros da entidade, sobretudo de antropólogos (Ruud e Kjerland 2003:59-61).

Esse aumento da participação dos antropólogos no campo da assistência para o desenvolvimento pode ser medido pelas transformações no perfil dos profissionais do *Christian Michelsens Institutt* – CMI, uma das principais instituições de pesquisa voltadas ao apoio do trabalho da NORAD. Assim, enquanto na década de 70 seu *staff* era constituído quase que exclusivamente por economistas, em 1985 havia praticamente o mesmo número de economistas e antropólogos. Aos poucos, tornou-se impensável propor projetos sem a participação de antropólogos, que passaram a ser inseridos em estudos preliminares, estudos setoriais, estudos de países e também nas fases de

⁸⁸ As contribuições para o fórum passaram a ser publicadas em uma revista do mesmo nome, inicialmente em norueguês, criada em 1974. A partir de 1992, contudo, seus números começaram a sair integralmente em inglês, sob o título *Forum for Development Studies*.

avaliação e execução de projetos, tornando-se, de longe, os profissionais mais requisitados no aparato do desenvolvimento norueguês, sendo que muitos empregados diretamente pela NORAD. Segundo Ruud e Kjerland, isso se deveu às “novas abordagens”, isto é, às novas pautas de intervenção surgidas no campo da assistência para o desenvolvimento, entre as quais as que se voltaram ao desenvolvimento comunitário, às necessidades das mulheres, à adequação de tecnologias às condições locais, à busca de atendimento de necessidades básicas, etc., todas, de acordo com os autores, demandando uma maior compreensão de questões “culturais” em nível local. Em 1987, em mais uma indicação do aumento da influência da disciplina no circuito do desenvolvimento, Arne Martin Klausen foi convidado a fazer um relatório de avaliação sobre a dimensão sócio-cultural nos trabalhos de cooperação (Simensen 2003:62).

Neste contexto, vale destacar ainda que acontecimentos em nível internacional também contribuíram para a valorização dos antropólogos como “profissionais do desenvolvimento”, entre os quais a realização de uma conferência da UNESCO, em 1982, onde se discutiu a inserção da dimensão cultural no desenvolvimento, que resultou no estabelecimento pela ONU de uma década voltada a esse tema, definida para o período de 1988 a 1997. Estes eventos influíram sem dúvida no aumento do espaço de atuação dos antropólogos dentro de aparatos nacionais e internacionais da cooperação para o desenvolvimento, onde foram promovidos simultaneamente à condição de críticos da ausência da “cultura” no “desenvolvimento” e de formuladores de soluções para sanar esta “falha”.

Embora não se possa estabelecer uma relação linear de causa e efeito entre eventos por sua mera proximidade no tempo, vale registrar, contudo, que a “descoberta” da dimensão cultural no desenvolvimento na década de 80 — em um momento marcado pela situação de crise econômica e financeira no cenário internacional, no qual já ficara mais do que evidente o fato de que a assistência para o desenvolvimento não resolvera, como pretendido por seus formuladores, os problemas do “Terceiro Mundo” — apresentou-se como um elemento no mínimo atraente para explicar as causas dos “fracassos” e dos inúmeros elefantes brancos acumulados no terreno das ações para o desenvolvimento promovidas pela cooperação internacional. Isso não significa dizer, entretanto, que tenha se construído um diálogo fácil entre os antropólogos e os profissionais da cooperação com um perfil mais técnico, verificando-se, antes, o surgimento de diversas situações de tensão em campo, repetindo-se, nesse sentido, a situação verificada desde os primórdios da participação dos antropólogos em situações

“aplicadas”, iniciada por Malinowski. Ruud e Kjerland, que descrevem a boa vontade da NORAD quanto à atuação dos antropólogos como algo equivalente a ter deixado que se “pintassem rosas nos tratores do desenvolvimento”, concluíram que esta colaboração esteve longe de atender às colocações e expectativas dos antropólogos (Ruud e Kjerland 2003: 62).

Na segunda metade dos anos 80, o campo dos estudos do desenvolvimento (*development studies*) ganhou novo impulso na Noruega. Em apenas dois anos, entre 1985 e 1987, o número de pesquisadores passou de cerca de 350 para 550, dos quais 400 originados das áreas humanas e de ciências sociais, com os antropólogos perfazendo 90% deste total. No mesmo período, mais de 30 estudantes de doutorado iniciaram teses sobre assuntos relevantes para a temática do desenvolvimento, dentro dos inúmeros institutos e centros de pesquisa criados especificamente para realizar pesquisas neste campo entre 1985 e 1990, entre os quais o *Senter for utviklingsstudier* (Centro de Estudos para o Desenvolvimento) da Universidade de Bergen, o *Noragric*, instituto especializado em projetos de desenvolvimento rural da *Norges landsbrukshøgskole* (Escola Técnica Agrícola da Noruega), situada na cidade de Ås, o *Senter for utvikling og miljø* (Centro de Desenvolvimento e Meio Ambiente) da Universidade de Oslo e o *Senter for miljø og utvikling* (Centro de Meio Ambiente e Desenvolvimento) da Universidade de Trondheim - NTNU, todos complementando as pesquisas do *Christian Michelsens Institutt* - CMI.

A publicação da coletânea *Hvor Mange Hvite Elefanter?* (Quantos elefantes brancos?), organizada por Thomas Hylland Eriksen em 1989, com a intenção de avaliar a década de inserção da dimensão cultural no desenvolvimento proposta pela ONU, permite auscultar um pouco dessa participação dos antropólogos noruegueses no campo do desenvolvimento⁸⁹. Na introdução da coletânea, Hylland Eriksen explicita a intenção de mostrar a pluralidade de pontos de vistas, muitas vezes divergentes, dos autores, chamando a atenção inicialmente para a dificuldade de definir o conceito de “cultura”, e de que “cultura” se estaria falando no terreno da “assistência para o desenvolvimento”. Esse aspecto foi abordado de forma recorrente em diversos artigos do livro (Gray 1989, Melhus 1989, Mlama 1989, Klausen 1989), numa indicação clara da auto-concepção dos antropólogos sobre sua participação no terreno do desenvolvimento neste período, associada ao exercício de relativizar os conceitos e de compreender seus significados

⁸⁹ Além do organizador da coletânea, dez de seus 16 contribuintes foram antropólogos.

em diferentes contextos, não sendo de espantar a relativização do próprio conceito de cultura. Nesse sentido, a coletânea assume um aspecto quase pedagógico, preocupado em desconstruir algumas das visões mais recorrentes do senso comum sobre “cultura”, como seu equacionamento à noção de “cultivo” (Klausen 1989) ou a formas “ocidentais” de expressão dessa dimensão, como o cinema, o teatro, os museus, etc. (Mlama 1989). Em seu lugar, indica-se o que seriam as percepções antropológicas sobre a inclusão da cultura no desenvolvimento, identificadas com a necessidade de incorporar as perspectivas dos grupos alvos das ações em todas as fases dos projetos, desde sua concepção até sua avaliação (Klausen 1989:143), ou de reconhecer a validade de diferentes formas de conhecer, abandonando a visão da superioridade do conhecimento dos “doadores” sobre os conhecimentos “locais” (Melhuus 1989:151).

Na mesma direção, algumas contribuições na coletânea indicam a necessidade de implementar o princípio da “assistência voltada para as próprias premissas” das populações alvo (Gray 1989:75), podendo-se reconhecer aqui princípios semelhantes aos formulados por Sol Tax na década de 1950, isto é, a necessidade de que os projetos atendessem a demandas formuladas pelas populações alvo, deixando de “criar soluções” para problemas não percebidos por elas como tal. A denúncia dos efeitos desastrosos de processos de transferência de tecnologia, por sua vez, seja pela criação de dependência em relação aos países “doadores”, seja pura e simplesmente pela inadequação ecológica, social ou cultural das soluções negociadas neste terreno, enriquecendo grupos nos países “doadores” e “donatários” situados nas duas pontas do processo em prejuízo do conjunto da população, fez com que a “assistência” fosse apontada, ao contrário de muitas análises, mais como palco de um pacto entre elites, do que como um espaço de subalternização de atores do “Sul” por atores do “Norte” (Mlama 1989:163).

Os artigos que abordam a temática da educação, por sua vez, são um bom exemplo da pluralidade de pontos de vista dos envolvidos com a implementação dos projetos de “assistência para o desenvolvimento” na Noruega, impedindo a construção de imagens unilaterais sobre eles e oferecendo, ao invés, um retrato multifacetado de seus operadores e de seus analistas, aqueles a quem majoritariamente se dá voz no livro. Assim, a educação é entendida tanto como um instrumento de libertação do colonialismo (Dahl 1989:48), quanto como um elemento introdutor de assimetrias entre povos de tradição oral (Fuglesand 1989:30) ou ainda como condição necessária para que

as populações alvo da “assistência” pudessem participar de modo informado em todas as suas etapas (Gray 1985:75).

Em alguns casos, abriu-se mão voluntariamente da análise das condições estruturais de assimetria fundantes do sistema de “assistência para o desenvolvimento” e da descrição dos males resultantes do processo de “ocidentalização” gerado por elas, buscando-se dividir com os “donatários” a responsabilidade pelos “fracassos” do desenvolvimento, atribuídos, também, à posse de certas características sócio-culturais destes últimos como, por exemplo, a falta de capacidade de organização e a “cultura da ajuda” a parentes próximos, apontada como uma fonte contínua de corrupção (Hylland 1989:62). Entretanto, também houve quem apontasse as contradições inerentes à proposta do “desenvolvimento”, definido como um projeto etnocêntrico ligado à manutenção ou à recriação de laços coloniais sob novas roupagens, resumido pelo ditado popular, recorrentemente citado nos países africanos, “*first raisers, then traiders, now aiders*” (Kromberg 1989:177).

Mais uma vez, confirmou-se na coletânea a vocação dos antropólogos, esboçada em Malinowski e plenamente desenvolvida por Sol Tax, de assumir um papel reflexivo quanto à presença de diferentes perspectivas e projetos dos atores envolvidos nas situações sociais que analisam e sobre as quais pretendem atuar. No caso específico dos povos indígenas, foi o artigo de Andrew Gray, antropólogo inglês dos quadros do IWGIA, organização financiada em grande parte com recursos da NORAD, que elaborou uma reflexão mais detida sobre o papel da cooperação internacional, construindo o argumento de que a atuação de suas agências poderia ser uma opção para as camadas desprivilegiadas da população do Terceiro Mundo, apresentando-se, no caso dos grupos indígenas, como um canal de apoio à obtenção de sua autodeterminação, por possibilitar sua independência frente a instituições como a Igreja e o Estado, apontados como fontes de relações clientelistas e paternalistas, sobretudo no contexto da América Latina (Gray 1989:85).⁹⁰

⁹⁰ Este argumento serviria de base à adesão de inúmeros atores políticos situados no espectro político da esquerda ao canal das ONGs ao longo dos anos 80 e seguintes no campo indigenista na América Latina, em detrimento dos canais tradicionais nesta arena na esfera do Estado. Para um debate mais detalhado sobre essa questão, ver capítulo 1.

A antropologia norueguesa e os Sami

Enquanto crescia a participação dos antropólogos noruegueses em ações no Terceiro Mundo, também se construía sua atuação junto aos povos indígenas, ligada inicialmente a um debate nacional sobre a situação do povo Sami, instaurado após a divulgação das pesquisas desenvolvidas entre 1948 e 1953 por Harald Eidheim junto às populações samis da costa norte da Noruega. Estas conclusões, apresentadas na grande imprensa do país em 1958, constituíram uma denúncia contundente do racismo praticado contra os Sami, cuja situação foi estudada a partir dos aportes teóricos do sociólogo americano Erving Goffman sobre os mecanismos de representação do eu na vida quotidiana. A divulgação dessas pesquisas teve profunda repercussão junto à opinião pública norueguesa, obcecada, àquela altura, pelos ideais de igualdade social (*likhet*) promovidos pela social-democracia, gerando uma interpelação ao Parlamento norueguês e fortalecendo os movimentos de reivindicação política dos Sami que haviam começado a se estruturar nos anos 50 (Klausen 2005:189).⁹¹

Cabe lembrar, nesse contexto, que Eidheim foi um dos participantes do seminário organizado por Fredrik Barth na Universidade de Bergen, em 1967, tendo sido responsável pela contribuição que discutiu a questão dos Sami na coletânea que publicou seus resultados (Eidheim 1969). Neste artigo, valendo-se novamente dos aportes teóricos de Goffman, Eidheim mostrou os mecanismos de mascaramento da identidade sami que indicavam a condição de estigma social em que viviam, sobretudo a partir dos processos de modernização da região norte da Noruega promovidos durante a reconstrução da região no pós-guerra com os recursos do Plano Marshall, quando se produziram situações drásticas de assimilação dos Sami.

Os dados de Eidheim seriam confirmados posteriormente pelos estudos do antropólogo Ivar Bjørklund (1985) sobre a dinâmica populacional na costa norte da Noruega na década de 1950. Segundo as pesquisas de Bjørklund realizadas no fiorde de Kvænangen, região de ocupação tradicional dos Sami, ficou demonstrado que o súbito “desaparecimento” da população sami, que passou de 863 habitantes registrados no censo de 1930, para cinco no censo de 1950, não resultara de nenhum processo de migração ou de extermínio de indivíduos durante a guerra, mas, simplesmente, da troca de identidade dos habitantes, que passaram a se declarar noruegueses, e não samis,

⁹¹ Sobre as mobilizações dos Sami, ver capítulo 2.

dentro de um processo acelerado de assimilação (Bjørklund et alii 2000:15). O autor descreve da seguinte maneira esse processo:

“A reconstrução [do pós-guerra] fez com que a população sami se tornasse parte da comunidade nacional mais ampla também em termos culturais. A noruegianização implicou — tanto em termos ideológicos quanto práticos — em que todos os cidadãos noruegueses se viram obrigados a partilhar das mesmas habilidades culturais em que a burocracia governamental da reconstrução se apoiava, a saber, a língua, a cultura e a identidade norueguesas. As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas pela crença em uma crescente prosperidade associada à modernização. Um grande mutirão nacional entrou em ação e qualquer tentativa de questionar o lugar dos Sami no futuro da Noruega parecia completamente irrelevante. A sociedade da igualdade estava na ordem do dia, não havia espaço para a diferença, fosse ela econômica ou cultural. As questões relacionadas aos Sami eram tratadas apenas no contexto da discussão de temas como a ‘pobreza’, as ‘doenças’, ou o ‘analfabetismo’, e, de preferência, em relação à população de criadores de rena do interior da província de Finnmark”. (idem 15-16).

Nesse sentido, chama a atenção o fato de que o modo do governo norueguês tratar e conceber os Sami nos anos 50 não se diferenciava do modo do governo perceber e tratar o “Terceiro Mundo”. Os mecanismos colocados em ação na “assistência para o desenvolvimento” naquele período também partiam da idéia de que o “Terceiro Mundo” deveria se “modernizar” e “progredir” para se tornar igual ao “Primeiro” — da mesma forma que os Sami deveriam se tornar iguais aos noruegueses —, definindo-se entre as questões a serem “solucionadas” as mesmas percebidas entre os Sami, sobretudo no caso da “pobreza”. Não por acaso, as mobilizações de afirmação da identidade étnica por parte dos Sami rapidamente assumiram uma perspectiva anti-colonialista, correndo em paralelo com os movimentos de descolonização africanos e absorvendo muitos de seus ideais e perspectivas.⁹² Nesse contexto, cabe chamar a atenção também para o fato de que, embora a Noruega não tenha tido um passado colonial ligado à formação de impérios ultramarinos, a vivência do colonialismo interno praticado pelos noruegueses sobre os Sami foi um fato formador em muitos sentidos não só da experiência de conceber um “outro” considerado inferior e subalterno, mas também da criação de mecanismos para lidar com ele.

Nas décadas seguintes, a postura dos antropólogos noruegueses passaria da denúncia ao envolvimento concreto com as lutas em favor dos direitos dos Sami,

⁹² Ver no capítulo 2 as referências sobre a influência dos autores africanos ligados aos movimentos de descolonização sobre as lideranças ligadas aos movimentos etnopolíticos dos Sami.

desempenhando um papel estratégico na passagem de sua definição como minoria étnica para a auto-concepção como povo indígena. A nova postura dos antropólogos relacionou-se ao surgimento daquilo que foi denominado de “antropologia socialmente relevante”, surgida do envolvimento dos antropólogos e de outros cientistas sociais com a atuação em projetos voltados às populações da região norte da Noruega, entre as quais os Sami, formulados a partir de estudos realizados no Museu e na Universidade de Tromsø (Bjørklund 2005).

A atuação dos antropólogos em questões ligadas aos Sami no plano de seus embates internos com o governo norueguês configurou um tipo de assessoria especializada de que são exemplos os estudos de Ivar Bjørklund e Terje Bratenberg sobre o sistema de transumância dos criadores de rena da província de Finnmark, que permitiram contestar os laudos apresentados pelo governo norueguês sobre a quantidade de renas que seriam afetadas pela construção da hidrelétrica de Alta. As conclusões desses estudos, que contaram com a supervisão de Harald Eidheim, embora não tenham sido suficientes para impedir a realização da obra, obrigaram o governo norueguês a admitir o erro dos estudos de impacto realizados por técnicos agrícolas, e a negociar com os Sami uma série de medidas compensatórias, que incluíram, entre outras, a criação do Parlamento Sami (Bjørklund 2005).⁹³

Nesse contexto, cabe destacar os problemas enfrentados por Harald Eidheim para publicar uma coletânea de artigos na revista *Ottar*, do Museu de Tromsø, sobre o episódio de Alta, sob a alegação de que a temática tinha a ver apenas com “política” e não com “ciência” (Bjørklund 2005). A publicação da coletânea, liberada finalmente em 1981, sob o título *Altasak – Samesak- Urbefolkningssak (O caso de Alta, um caso sami, um caso indígena)*, marcou assim uma importante inflexão naquilo que o historiador sami Henry Minde qualificou como a passagem da questão dos Sami do terreno da etnografia para o terreno da história (Minde 2000:31), algo que, significativamente, no caso da Noruega, ocorreu com o concurso dos antropólogos. Nesse sentido, cabe ressaltar mais uma vez a contribuição das formulações teóricas de Barth nessa transformação, pois foram elas que, ao colocar o foco dos estudos na constituição das fronteiras sobre os grupos étnicos, garantiram legitimidade “científica” aos estudos sobre os processos políticos contemporâneos de afirmação da identidade étnica dos Sami dentro da sociedade norueguesa.

⁹³ Ver no capítulo 2 maiores detalhes sobre as consequências políticas do episódio da contestação à construção da hidrelétrica de Alta para o povo Sami.

Nas décadas seguintes, essa legitimidade se consolidaria com o trabalho dos antropólogos contratados pelo Museu de Tromsø, sob a direção de Harald Eidheim, visando recriar as exposições do museu dedicadas aos Sami. Estas exposições deixaram de mostrá-los apenas como “nobres selvagens”, isto é, como uma população exótica e cristalizada no tempo, sobre a qual eram exibidos apenas os objetos da cultura material, passando a exibir também a história das lutas políticas desse povo (ver imagem 5). Nesse sentido, foram fundamentais, segundo Bjørklund, as negociações entre os antropólogos e os museólogos da instituição, que permitiram que estes últimos “(...) se habituassem a uma abordagem processual da cultura, onde esta era vista não como algo que *é*, mas como algo que *acontece*.” (Bjørklund 2005:227, trad. do orig. em norueguês).

Imagem 5



(Foto: Alain Hoffmann)

Cartaz de uma das salas da exposição permanente do Museu de Tromsø sobre os movimentos etnopolíticos dos Sami na década de 70, intitulada *En nasjon blir til* (Tornando-se uma nação). Sobre a

foto de Che Guevara lê-se em norueguês “Até a vitória” e, no cartaz à direita, com uma foto das mobilizações contra a construção da hidrelétrica de Alta, as frases “Nunca desistiremos” e “Apóie o movimento sami”. Ao fundo, a imagem de uma indígena norte-americana completa o imaginário simbólico associado ao movimento, em que as lutas de libertação contra o colonialismo interno e a afirmação da identidade étnica se associam, marcando a passagem da identidade dos Sami de minoria étnica a povo indígena.

O envolvimento dos antropólogos com as questões dos Sami voltaria a ganhar destaque na década de 1990, nas audiências para a discussão da Lei de Finnmark, voltada à definição dos direitos à terra e aos recursos hídricos dentro dos territórios tradicionais dos Sami no norte da Noruega. Essa atuação, que teve à frente Ivar Bjørklund, foi construída a partir dos trabalhos desenvolvidos por Eidheim na década de 1960 sobre a situação do *verddevuolhta*, instituição cultural dos criadores de rena samis declarada ilegal pelas autoridades norueguesas no início da década de 1990. Eidheim havia sido o único pesquisador a se interessar pela questão do *verdde* do ponto de vista antropológico, tendo publicado um artigo sobre o assunto na revista *American Anthropologist*, “Lappish guest relationships under conditions of cultural change” (1966). Por sua sugestão, o artigo foi reeditado, com a colaboração de Bjørklund, para servir de base às discussões em curso⁹⁴. Estas últimas, segundo Bjørklund, referiam-se a um tema antropológico dos mais conhecidos: o da relação entre costumes locais e legislação nacional em sociedades multiétnicas. A pesquisa realizada por Eidheim prestava-se a mostrar que as práticas jurídicas norueguesas não eram “transculturais”, como alguns pareciam crer, causando inúmeros problemas para os Sami e suas formas de organização e subsistência tradicionais (Bjørklund 2005).

A antropologia norueguesa e os povos indígenas

O envolvimento dos antropólogos noruegueses relacionou-se não apenas às lutas internas dos Sami, mas também à internacionalização da questão indígena, que constituiu um de seus desdobramentos. Outro dos participantes do Seminário de Bergen promovido por Fredrik Barth em 1967, o antropólogo norueguês Helge Kleivan, pesquisador dos Inuit, na Groenlândia, e que seria um dos fundadores do IWGIA, desempenhou um papel fundamental dentro deles, juntamente com o etnógrafo sueco Lars Persson. A criação do IWGIA, cujo financiamento dependeu inicialmente dos

⁹⁴ O artigo, intitulado “Om reinmerker. kulturelle sammenhenger og norsk jus i Sapmi” [Sobre as marcas das renas. Contextos culturais e legislação norueguesa na Sapmi] foi publicado em 1997 no número 18, volume 4, da revista *Tidskrift for samfunnsforskning*.

recursos da *Norwegian Agency for Development Cooperation* - Norad e da *Danish International Development Agency* – DANIDA, marcou um novo tipo de relacionamento dos antropólogos com o universo da cooperação para o desenvolvimento, que poderíamos considerar como marcado por um viés contracultural, no sentido de que a atuação proposta pela organização não referendava os pressupostos “desenvolvimentistas” do *mainstream* das agências internacionais envolvidas nesse terreno. Como foi visto anteriormente, a criação do IWGIA se deu no contexto das denúncias contra o genocídio dos povos indígenas da América do Sul, resultantes, em grande medida, de projetos de desenvolvimento empreendidos por governos autoritários com recursos de bancos multilaterais. O final da década de 60 e o início da década de 70 foram marcados pela emergência de uma ampla literatura antropológica ligada a estas denúncias (ver quadro IV), concomitante à formação de uma rede internacional de antropólogos comprometidos com a defesa dos direitos indígenas, da qual o IWGIA foi um dos exemplos precursores, juntamente com outras organizações criadas à mesma época (ver quadro V).

Quadro IV

Literatura antropológica de denúncia sobre a situação indígena na América do Sul nas décadas de 1960 e 1970

Ano	Título	Autor	Local de edição
1969	<i>Kritisch Bibliographie zum Genozid in Brasilien</i>	George Grunberg, e René Fuerst	Suíça
1970	<i>Os índios e a civilização</i>	Darcy Ribeiro	Brasil
1972	<i>Le Livre Blanc de l'Ethnocide em Amérique</i>	Robert Jaulin	França
1972	<i>The situation of the indians in South America</i>	W. Dostal (ed.) ⁹⁵	Suíça
1977	<i>Victims of Miracle</i>	Shelton Davis	Estados Unidos

Quadro V

Organizações de defesa dos direitos indígenas criadas nas décadas de 1960 e 1970

Ano de criação	Organização	Local da Sede
1968	International Work Group for Indigenous Affairs - IWGIA	Dinamarca*
1969	Survival International **	Inglaterra
1969	Gesellschaft für bedrohte Volker	Alemanha
1972	Cultural Survival	Estados Unidos
1972	AMAZIND****	Suíça
1973	INDIGENA***	Estados Unidos

* No primeiro ano de funcionamento, a sede se localizou na Suécia.

⁹⁵ O livro editado por W. Dostal, com o sub-título “Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-andean regions of South América”, foi a publicação que resultou do Simpósio sobre Conflito Interétnico da América do Sul. Ele contou com contribuições dos seguintes antropólogos sobre a situação indígena na América do Sul: Pedro Manuel Agostinho da Silva, da Universidade da Bahia (Brasil); Bernard Arcan, da Universidade de Copenhagen (Dinamarca); Nelly Arvelo de Jiménez, do Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, de Caracas (Venezuela); Miguel Alberto Bartolomé, da Universidade de Buenos Aires (Argentina); Guillermo Bonfil Batalla, da Universidade Autónoma de México (México); Victor Daniel Bonilla, do Comité para la Defensa del Indígena, de Bogotá (Colômbia); Gonzalo Castillo Cárdenas do Comité para la Defensa del Indígena, de Bogotá (Colômbia); Miguel Chase Sardi, do Centro de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo, de Assunção (Paraguai); Phillippe Duchemin, do Institut Géographique National, de Sainte Mandé (França); Jean Hurault, do Institut Géographique National, de Sainte Mandé (França); Heinz Kelm, do Linden Museum, de Stuttgart (Alemanha); Peter Kloos, da Universidade de Amsterdã (Holanda); Carlos de Araújo Moreira Neto, da Universidade de Rio Claro (Brasil); Esteban Emilio Mosonyl, da Universidad Central de Venezuela, de Caracas (Venezuela); Jürgen Riester, da Universidade de Bonn (República Federal da Alemanha); Scott S. Robinson, do Whitman College, de Walla Walla (Estados Unidos); Silvio Coelho dos Santos, da Universidade de Santa Catarina (Brasil); Stefano Varese, da División de Poblaciones Amazónicas do Ministério da Agricultura do Peru (Peru); e George Grünberg, da Universidade de Berna (Suíça).

** Inicialmente chamada de *Primitive People's Fund*.

*** Antecessora do *Anthropology Research Center*.

**** Posteriormente fundida ao IWGIA.

Cabe registrar que, da mesma forma ocorrida com os Sami, os antropólogos passaram de uma posição inicial de denúncia para uma posição de envolvimento ativo nas mobilizações dos indígenas voltadas à construção de argumentos em favor de seus direitos dentro dos Estados nacionais, firmados em sucessivos encontros, conferências e seminários internacionais, muitos dos quais, seguindo o modelo inaugurado na Conferência de Chicago por Sol Tax em 1961, colocando frente à frente atores índios e não-índios para dialogar. Dentre esses encontros, destacou-se o já mencionado “Simpósio sobre o Contato Interétnico na América do Sul”, organizado por antropólogos pertencentes ao Departamento de Etnologia da Universidade de Berna (Suíça) com recursos do Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas, em que antropólogos de várias partes do mundo e membros de missões religiosas envolvidos com a denúncia das ameaças aos povos indígenas na América Sul produziram a I Declaração de Barbados. Este documento firmou o princípio de apoio à autonomia dos povos indígenas que nortearia nas décadas seguintes boa parte das mobilizações de antropólogos, membros de igrejas e juristas comprometidos com a defesa dos direitos indígenas: “É essencial que os índios organizem e liderem seus próprios movimentos de libertação, caso contrário, deixa de existir libertação” (Declaração de Barbados 1971 *apud* Dostal 1972: 381, trad. do orig. em inglês). Na declaração, onde se buscou definir as responsabilidades dos Estados, das missões religiosas e dos antropólogos em relação aos povos indígenas, é possível registrar, no caso dos antropólogos, uma clara tomada de posição em favor de uma assessoria comprometida não com as autoridades governamentais, mas com os índios, percebidos não mais como *objeto de estudo*, mas como *sujeitos de ações políticas* com os quais a antropologia deveria contribuir e dialogar. Assim, em um dos trechos da declaração, afirma-se que:

“A antropologia requerida hoje na América Latina não é a que se relaciona aos índios como objetos de estudo, mas aquela que registra a situação colonial e se compromete com a luta pela libertação. Nesse contexto, vemos como o papel da antropologia fornecer dados e interpretações para os povos colonizados tanto sobre eles mesmos quanto sobre seus colonizadores, úteis para sua própria luta pela libertação, redefinindo a imagem distorcida das comunidades indígenas em circulação na sociedade nacional, desmascarando sua natureza colonial e sua ideologia subjacente.” (Declaração de Barbados 1971 *apud* Dostal:380, trad. do origin. em inglês).

Delineava-se assim, claramente, uma perspectiva anti-tutelar em relação aos povos indígenas, seguida, de resto, pelas recomendações direcionadas às missões religiosas no documento, nas quais se concluía que a suspensão de toda e qualquer atividade missionária era a melhor política a ser seguida visando o bem das sociedades indígenas e a “integridade moral das igrejas envolvidas”. Recomendava-se especialmente a suspensão da competição entre grupos e confissões religiosas pela “disputa de almas”, a supressão das práticas seculares de separar as crianças indígenas de suas famílias para educá-las em orfanatos, o abandono da oferta de bens e serviços aos índios em troca de sua submissão, o fim das práticas de deslocamento de populações para fins de evangelização ou assimilação, e a suspensão das práticas criminosas de intermediação da exploração do trabalho indígena (idem:378-379). A declaração registrou ainda a percepção de que estas posturas representavam uma ruptura com as práticas religiosas tradicionais em uso até então, assumindo assim, da mesma forma que no caso dos antropólogos, um viés “contra-cultural” em relação às práticas vigentes, nesse caso em relação ao *mainstream* dentro da Igreja:

“(…) reconhecemos que membros dissidentes dentro das igrejas estão se engajando em uma auto-avaliação consciente e radical do processo de evangelização. A denúncia do fracasso histórico da tarefa missionária tornou-se agora uma conclusão comum nessas análises críticas.” (idem:379).

As responsabilidades atribuídas ao Estado na Declaração de Barbados também representaram uma reviravolta em relação às políticas assimilacionistas praticadas até então pelos Estados latino-americanos. O documento formalizou, assim, posturas que já haviam sido delineadas no Congresso de Chicago de 1961 em relação aos índios que habitavam os territórios dos Estados Unidos e do Canadá, fazendo-o, contudo, de forma mais contundente. A declaração colocou entre as obrigações dos Estados os seguintes itens: garantir a todas as populações indígenas o direito de permanecerem indígenas e de viverem de acordo com sua moral e seus costumes; reconhecer que os grupos indígenas tinham direitos anteriores aos de outros grupos nacionais, garantindo seu direito à terra; e facultar aos índios a prerrogativa de se organizarem e governarem de acordo com suas tradições. Esta política não deveria excluir os índios do pleno exercício da cidadania, garantindo-lhes o direito de desfrutar dos serviços oferecidos ao restante da população, tais como assistência econômica,

social, de saúde e de educação, mas, ao mesmo tempo, liberando-os de se comprometer com obrigações que julgassem afetar sua integridade cultural e protegendo-os da exploração por outros setores da sociedade nacional. (idem:377).

Esse conjunto de afirmações contidas na I Declaração de Barbados marcou a difusão, em nível internacional, de uma corrente contra-cultural em relação ao *mainstream* do aparato do desenvolvimento, formulando, a partir de posicionamentos de profissionais da antropologia, de membros de igrejas e de lideranças indígenas, uma perspectiva anti-tutelar, entendida como sinônimo de uma postura anti-colonial, em que se repudiava ao mesmo tempo as relações colonialistas de subordinação dos povos indígenas dentro das fronteiras dos Estados nacionais, e se reivindicava o direito desses povos a não se submeterem aos cânones do desenvolvimento. Cabe registrar, contudo, que, por uma dinâmica contraditória que marcou, de resto, todo o cenário das lutas política indígenas daí para a frente, estas correntes passaram a compor uma das faces do aparato do desenvolvimento, já que muitas das organizações indígenas e das organizações de apoio aos índios, criadas tanto por antropólogos, quanto por religiosos, quanto por lideranças indígenas, iriam obter seus recursos, ainda que não exclusivamente, dentro deste aparato.

A I Declaração de Barbados constituiu-se, assim, em um ponto de partida estratégico para a articulação transnacional de atores indígenas e não-indígenas em favor dos direitos indígenas, que iria dar origem a uma longa série de formulações conceituais nas décadas seguintes, tanto no campo da antropologia quanto no campo do direito, geradas *em ação*, para usar os termos de Sol Tax, ou seja, visando responder aos diversos contextos concretos de luta política envolvendo os povos indígenas. Dentre estes conceitos destacaram-se aqueles voltados a definir a posição dos povos indígenas no espaço dos Estados nacionais, como o de “primeiras nações”, ou no cenário internacional, como o de “4º mundo”, bem como conceitos voltados a particularizar as demandas indígenas nos diversos campos sociais, como o de “etnodesenvolvimento”, cunhado nos anos 80 para definir ações pautadas por decisões tomadas pelos próprios índios dentro de seus territórios, ou como o de “interculturalidade”, voltado à obtenção de direitos específicos para os indígenas no campo educacional, cujo uso se generalizou na década de 1990.

No caso da Noruega, as correntes articuladas ao movimento internacional pró-índio se abrigaram, no caso dos antropólogos, primeiro dentro do IWGIA, organização com atuação global, inserindo-se depois, sucessivamente, no Programa

Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI, cuja área de atuação concentrava-se na América Latina; na *Rainforest Foundation Norway*, organização ambientalista com atuação junto aos povos indígenas voltada inicialmente às regiões de floresta tropical no Brasil, que estendeu suas ações posteriormente para a Oceania, a Ásia e a África; e no *The Remote Area Development Programme – RADP*, programa de desenvolvimento implementado pela NORAD no Botswana voltado ao povo San. No caso dos membros de igrejas, as novas posturas pró-índio seriam assumidas pela Norwegian Church Aid - NCA, organização humanitária de base luterana que mantinha laços estreitos com o Conselho Mundial de Igrejas, cuja atuação junto à questão indígena, concentrada sobretudo na África e na América Latina, iria representar uma clivagem importante em relação às organizações missionárias norueguesas, que não aderiram aos princípios da Declaração de Barbados.⁹⁶ Finalmente, no caso dos Sami, as mobilizações pró-índio em nível internacional foram canalizadas pelo Sami Council, em um primeiro momento, e, posteriormente, também pelo Parlamento Sami, com atuação notadamente em fóruns da ONU e junto a organizações indígenas e a universidades e centros de pesquisa voltados às questões indígenas na América Latina e na África.⁹⁷

No próximo capítulo, iremos analisar a trajetória e os pressupostos da atuação dos antropólogos noruegueses junto ao movimento internacional pró-índio dentro do IWGIA, do PNPI e do RADP, buscando identificar o perfil das argumentações envolvidas com aquilo que poderíamos chamar, para usar a tipologia de Grillo, de posturas “monitoristas” e “ativistas”, bem como as perspectivas reflexivistas que viemos localizando neste capítulo a partir do surgimento da “antropologia aplicada”.

⁹⁶ Sobre a história das organizações missionárias na Noruega, ver capítulo 5.

⁹⁷ Sobre a história das organizações do povo Sami, ver capítulo 2 e sobre a participação dos Sami em convênios de ensino superior ver capítulo 6.

Capítulo 4: A cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas como espaço de produção de conhecimentos sobre políticas públicas, ativismo político e teoria antropológica

Examinarei nesse capítulo a atuação dos antropólogos noruegueses possibilitada por sua participação em programas e organizações financiados com recursos da cooperação internacional norueguesa, nos quais se destacam o *International Work Group for Indigenous Affairs* - IWGIA, o Programa Norueguês para os Povos Indígenas - PNPI e o *The Remote Area Development Program* - RADP. Buscarei dar continuidade às análises delineadas no capítulo anterior, examinando particularmente as relações entre os campos da “teoria” e da “prática” dentro da antropologia norueguesa no contexto dos debates sobre a questão indígena. Nesse quadro, mapearei as principais questões e dilemas colocados pelos antropólogos noruegueses ao analisarem suas atividades, com destaque para suas percepções sobre o papel e os limites da cooperação internacional junto aos povos indígenas, refletidas sobretudo nas discussões sobre as relações entre estes povos, os Estados nacionais onde eles se localizam e instâncias de cooperação internacional, ou seja, sobre as articulações entre instâncias locais, nacionais e internacionais envolvidas com a questão indígena. Com isso, pretendo reunir elementos para analisar a cooperação internacional como um espaço de produção simultânea de conhecimentos sobre políticas públicas, ativismo político e teoria antropológica.

O *International Work Group for Indigenous Affairs* - IWGIA

Segundo avaliação dos membros do IWGIA, a criação da entidade em 1968 deveu-se à conjunção de três fatores: em primeiro lugar, à politização dos debates dentro dos círculos antropológicos desencadeados com a publicação de artigos sobre a “relevância social” da antropologia na revista *Current Anthropology*⁹⁸; além disso, aos novos aportes teóricos sobre a definição dos grupos étnicos, formulados por ocasião da realização do seminário promovido por Fredrik Barth na Universidade de Bergen, em 1967, ao qual estiveram presentes quase todos os fundadores do IWGIA; e, finalmente, ao crescimento dos trabalhos de campo de antropólogos europeus junto aos povos

⁹⁸ Ver capítulo 3.

indígenas da América do Sul a partir dos anos 60, cujas pesquisas haviam se concentrado em sua maior parte até então na África, Ásia e América do Norte (IWGIA 1989:13)⁹⁹.

A criação do IWGIA pode ser vista, por outro lado, como apontei no capítulo anterior, como um ponto de confluência de perspectivas que vinham sendo gestadas dentro da antropologia desde a década de 50, constituindo um desdobramento das novas formas de ação social junto aos povos indígenas propostas pela “antropologia da ação”, tal como formulada por Sol Tax. Assim, da mesma forma que os participantes do Projeto Fox, os membros do IWGIA se propuseram a trabalhar junto aos índios reconhecendo-lhes o direito de se manterem como povos diferenciados dentro dos Estados nacionais em que viviam e a prerrogativa de decidirem eles próprios sobre seu futuro (Kleivan 1969 *apud* IWGIA 1989:27). Desta forma, no primeiro número do *newsletter* publicado pelo IWGIA, lançado em agosto de 1968, a organização condenou os processos de integração forçada dos índios praticados em várias partes do mundo e os supostos das teorias sobre aculturação que lhes serviam de base. (*Newsletter* n. 1 *apud* IWGIA 1989:15).

À diferença da atuação proposta por Tax, contudo, limitada em seu escopo e objetivos aos atores envolvidos com as questões indígenas nos Estados Unidos, isto é, em âmbito nacional, o IWGIA representou uma articulação internacional de antropólogos visando a agir fora de suas fronteiras nacionais em favor daqueles povos, dentro de um quadro bem mais dramático de denúncias do que aquele existente nos EUA quando da realização da Conferência de Chicago, em 1961, coordenada por Tax, que colocou em prática os supostos da “antropologia da ação”. Este quadro de denúncias sobre a situação indígena na América do Sul apontava o efeito devastador que a expansão das fronteiras agrícolas e industriais vinha produzindo sobre diversos povos, localizados sobretudo nas terras baixas da Amazônia. O aspecto transnacional da articulação pró-índio, representado não apenas pela criação do IWGIA, como pela de diversas outras organizações surgidas à mesma época com finalidades semelhantes, foi a grande novidade surgida no final dos anos 60, interligada, como apontamos, à constituição de um movimento pan-indígena de âmbito internacional.

A percepção sobre a necessidade de apoiar organizações dos próprios índios não fez parte, contudo, dos primeiros objetivos formulados pelo IWGIA, que se

⁹⁹ Para maiores informações sobre os debates na revista *Current Anthropology* e sobre o seminário na Universidade de Bergen, ver capítulo 3.

concentrou, inicialmente, na idéia de montar uma estrutura de denúncia junto à Comissão de Direitos Humanos da ONU, que pudesse contribuir para a formação de uma opinião pública internacional favorável à defesa dos interesses indígenas. Assim segundo as formulações de Helge Kleivan, um dos criadores da entidade, “espera-se que a opinião pública mundial force os respectivos países a agir contra as violações físicas [dos povos indígenas]. Isso já seria um progresso substancial.” (Kleivan 1969 *apud* IWGIA 1989:24). As primeiras iniciativas nessa direção, contudo, ainda em 1968, propondo a criação de um conselho consultivo permanente de cientistas sociais na ONU, com *expertise* em minorias culturais e étnicas, não obtiveram sucesso. No ano seguinte, redirecionando a estratégia da entidade, seus dirigentes convenceram os ministros das relações exteriores dos cinco países nórdicos (Noruega, Suécia, Dinamarca, Finlândia e Islândia) a enviar representantes a Copenhague para encontros com especialistas em questões indígenas, visando pressionar os governos daqueles países a iniciar uma ação conjunta dentro da ONU (IWGIA 1989:19). Como decorrência desses esforços, articulados aos de outras entidades pró-índio, foi nomeada em 1971 uma comissão para estudar a situação dos povos indígenas dentro do Sub-Comitê de Proteção de Minorias da ONU, sob a direção do relator José Martínez Cobo. Cabe assinalar que, no mesmo ano, a I Declaração de Barbados havia demonstrado de forma concreta as possibilidades e os efeitos da utilização do trabalho de uma rede internacional de *experts* como instrumento de pressão e de formação de uma opinião pública internacional pró-índio.¹⁰⁰

De uma atuação inicialmente restrita ao esforço de criação de instâncias internacionais de defesa dos índios associada ao trabalho de denúncia de *experts* não-índios, o IWGIA passou à crítica da abordagem “estadocêntrica” que imperava até então no tratamento dos povos indígenas e ao reconhecimento da necessidade de pensar-se em formas políticas próprias de representação dos índios, tanto em nível nacional quanto internacional (idem:9). O mote principal da I Declaração de Barbados, expresso no reconhecimento de que cabia aos próprios índios organizar as lutas em defesa de seus interesses, terminaria assim por prevalecer e orientar as mobilizações pró-índio promovidas por diversas organizações, ente as quais o IWGIA. Foi por conta da consolidação dessa visão que, no encontro de representantes do IWGIA e do Conselho

¹⁰⁰ Embora os membros do IWGIA não tenham participado diretamente da conferência de Barbados, reconheceram na mesma exatamente o tipo de evento que haviam se proposto a promover quando da criação da entidade, não o tendo feito por falta de recursos financeiros (IWGIA 1989: 19). Para maiores detalhes sobre as articulações em torno da I Declaração de Barbados, ver capítulo 3.

Mundial de Igrejas com o líder indígena George Manuel, por ocasião da Conferência de Meio Ambiente promovida pela ONU em 1972, em Estocolmo, resolveu-se canalizar os esforços de todos para a criação de uma entidade pan-indígena que pudesse representar os índios na ONU, o que resultou na criação do *World Council of Indigenous Peoples – WCIP*, em 1975.¹⁰¹

O apoio ao estabelecimento de organizações indígenas pelo IWGIA resultou ainda, nessa fase inicial de funcionamento da entidade, na organização da Conferência dos Povos Árticos, em Copenhague, em 1973. Paralelamente a estes esforços, o IWGIA passou a lutar pela obtenção do *status* de consultor dentro da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Econômico e Social da ONU, o que seria alcançado no final década de 1980. Esboçou-se assim, desde os primórdios da organização, aquilo que seria uma das marcas das mobilizações internacionais pró-índio da segunda metade do século XX, isto é, a atuação combinada de entidades indígenas e não indígenas, criando um campo misto de mediadores interétnicos (Paine 1971), cujas relações, como veremos ao longo desse trabalho, foram marcadas tanto por momentos de colaboração quanto de tensão, ou, para usar os termos de Eidheim, de “complementarização” e “dicotomização” (Eidheim 1971).

A opção pelo formato das “organizações não governamentais” para viabilizar a representação indígena não apenas em fóruns internacionais mas também dentro dos Estados nacionais, deveu-se ao fato de que, à época dessas primeiras articulações internacionais pró-índio, praticamente nenhum país reconhecia aos índios o direito à auto-determinação nem a se manterem como povos etnicamente diferenciados, obrigando aqueles que lutavam por essas “causas” a buscar formas de representação fora da estrutura do Estado, e sem contar com seu apoio. A criação desse “modelo alternativo” de representação política dos índios também foi favorecido pelo fato de que fóruns internacionais da ONU e da OIT, como apontado em outros momentos desse trabalho, abriam a possibilidade de participação de organizações não governamentais em algumas de suas instâncias. Podemos citar como exemplos da importância deste canal como mecanismo de defesa e regulamentação dos direitos indígenas, primeiro, a realização de uma Conferência de ONGs sobre a Discriminação contras os Povos Indígenas das Américas, em Genebra, em 1977, que cobrou, entre outras coisas, a revisão da Convenção 107 da OIT, de 1957, sobre populações indígenas, tribais e semi-

¹⁰¹ Para maiores detalhes sobre a história da criação do WCIP, ver capítulo 2.

tribais, que mantinha uma perspectiva assimilacionista. Foi nesse evento que delegados indígenas das Américas reclamaram oficialmente pela primeira vez seu reconhecimento como “povos indígenas” e não como “minorias étnicas” dentro da ONU. (Morin s/d:1). Além disso, podemos mencionar a foi a realização, em 1981, de uma conferência de ONGs promovida pela ONU, onde foram cobrados os direitos indígenas à posse de seus territórios tradicionais (Niezen 2003:45). Com o correr do tempo, esse mecanismo — inaugurado na década de 70 com a participação das primeiras organizações indígenas na ONU com *status* de observador — tendeu a se fortalecer como mecanismo de representação indígena, sobretudo a partir de uma série de convênios internacionais, estabelecidos na década de 1990, em que a questão indígena foi articulada à questão ambiental.¹⁰²

A promoção da “representação de si mesmos” dos índios dentro da ONU também ocorreu sob a forma da criação de fóruns exclusivos na entidade voltados à discussão da questão indígena, como a criação do *United Nations Working Group on Indigenous Populations* – WGIP, em 1982, que abriu as portas à participação de indígenas representados sob a forma de organizações não governamentais na entidade (Muehlebach 2001:491). Embora o IWGIA tenha sido um dos principais envolvidos com a criação daquele fórum, instalado dentro da Sub-Comissão de Discriminação e Proteção de Minorias da ONU, sempre se recusou a ter voz dentro dele, optando, ao invés disso, por garantir o financiamento das viagens das delegações indígenas para relatar diretamente a situação de seus povos dentro dele. O financiamento da participação indígena em fóruns desse tipo, bem como o próprio financiamento das organizações indígenas, sempre foram problemáticos, por contestarem inúmeras políticas formuladas pelos Estados nacionais para a gestão das populações indígenas.

Uma das principais lutas empreendidas pelas organizações indígenas, nesse contexto, foi justamente a pressão pela transformação de seu *status* jurídico dentro dos Estados nacionais, de forma a obter o reconhecimento dos direitos indígenas à manutenção de uma identidade própria, algo que demandou uma série de formulações teóricas e jurídicas novas. O surgimento do conceito de “4º mundo”, lançado por George Manuel e M. Posluns em 1974, foi uma das formulações elaboradas por intelectuais indígenas visando dar conta da especificidade da situação destes povos

¹⁰² Ver nesse sentido particularmente a Agenda 21 e a Convenção da Diversidade Biológica, ambas estabelecidas em 1992, durante a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – CNUMA.

dentro dos Estados nacionais¹⁰³. O conceito, que teve grande circulação entre lideranças indígenas e não-indígenas nos anos 70 e 80, inclusive no caso do IWGIA, foi definido por Helge Kleivan, um dos fundadores da entidade, da seguinte forma:

“O 4º mundo é o termo popular para o conjunto de problemas que afetam os (...) povos indígenas em vários países — povos tribais ou aborígenes — que não têm poder político atualmente. Decisões amplas relacionadas à sua existência são tomadas sem consultá-los — decisões sobre terras e recursos relativas àquilo que estes povos sempre tiveram supostamente o direito de chamar de seus países de origem. Mas estas áreas são controladas por Estados nacionais, um conceito bem recente na história da humanidade. (...) O 4º mundo compreende entre 200 e 250 milhões de pessoas de todas as partes do mundo. Os Sami da Escandinávia, os Esquimó da Groenlândia, Canadá, Alaska e Sibéria. Se nos movermos para o Sul, encontramos os índios da América do Norte (...). Também há povos indígenas na América Central e do Sul, em certas partes da África e vastas áreas do Sudeste da Ásia. O 4º mundo também inclui o continente australiano e grandes partes da região do Pacífico”. (Kleivan 1979 *apud* IWGIA 1989:31, trad. do origin. em inglês).

Junto ao esforço de definir problemas comuns a populações situadas em diferentes continentes, Kleivan, referendando o conceito de 4º mundo, esboça ao mesmo tempo o esforço de imaginar uma comunidade transnacional indígena, cimentada por um discurso político e moral de contestação à lógica de funcionamento dos Estados nacionais e dos impérios constituídos sob sua égide. Nesse sentido, inclui entre os principais problemas enfrentados pela comunidade de povos identificados ao “4º mundo” a luta pelo direito à posse de seus territórios, encarada como uma alternativa à proletarianização que costumava constituir o destino daqueles que perdiam suas terras.

Outros antropólogos, contudo, engajados no debate sobre a defesa dos direitos indígenas dentro dos espaços das democracias liberais ocidentais, notadamente no Canadá, Austrália e Noruega na década de 80 — configurando, segundo a colocação de Paine, o debate sobre o “4º mundo no 1º” (Paine 1985:50) — assumiram uma postura mais crítica e reflexiva em relação ao conceito de 4º mundo, chamando atenção para suas ambigüidades e limites como instrumento de luta política, ou comparando-o com outras formulações envolvidas no debate, como a de “Primeiras Nações”, utilizada sobretudo pelos ativistas do movimento indígena no Canadá (Dyck 1985, Paine *op. cit.*). Cabe ressaltar nesse contexto, para fins da análise que vimos realizando desde o capítulo anterior sobre as transformações das relações entre antropólogos e povos indígenas, não tanto o conteúdo dessas formulações, mas a novidade do início do debate

¹⁰³ O livro em que o conceito apareceu pela primeira vez intitulou-se *The Fourth World: an indian reality*, e foi publicado pela editora Collier-Macmillan Canada Ltd., de Toronto.

teórico entre antropólogos e intelectuais indígenas sobre possibilidades e formas de atuação política dos povos indígenas, dentro de uma postura dialógica em que os antropólogos se tornaram interlocutores e críticos das lideranças indígenas, quando não se associaram diretamente a suas lutas, como no caso dos dirigentes do IWGIA. Observa-se, assim, um outro passo além daquele empreendido por Sol Tax, em que os antropólogos se tornam mais “interlocutores” do que “assessores” dos grupos indígenas, estabelecendo com eles uma comunidade de argumentação que se firma dentro dos espaços acadêmicos, sem perder o horizonte da atuação política e das intervenções administrativas negociadas com os Estados nacionais, estas últimas a partir, sobretudo, de normas jurídicas estabelecidas em fóruns internacionais.

As organizações de apoio aos índios, da mesma forma que as organizações indígenas, onde boa parte desse diálogo entre intelectuais indígenas e não-indígenas passou a se dar, sempre lutaram contra a falta de recursos e com a dificuldade de obtê-los, dependendo de campanhas de levantamento de fundos junto à sociedade e da boa vontade de governos nem sempre dispostos a apoiar financeiramente atores que, como apontamos, não só questionam posturas governamentais como criam situação delicadas do ponto de vista diplomático, já que o reconhecimento de direitos aos povos indígenas, e mesmo a definição sobre que grupos podem usufruir do estatuto de “indígenas”, tem sido uma questão polêmica, que divide os países em inúmeros fóruns internacionais.

No caso dos anos iniciais de funcionamento do IWGIA, a organização contou com recursos governamentais modestos, provenientes essencialmente do Ministério das Relações Exteriores da Noruega, conseguindo, com o passar do tempo, que outros ministérios dos países nórdicos também lhe concedessem algum apoio. Foi a partir desses apoios que a entidade iniciou a atividade que se tornaria uma de suas principais marcas nos anos vindouros, distinguindo-a de todas as demais organizações congêneres: a publicação de documentos voltados à descrição da situação dos índios em todas as partes do mundo, contando com a contribuição voluntária de autores indígenas e não-indígenas. A ênfase da entidade mudou assim da tentativa de influenciar governos formulada em 1969, para o esforço de produzir uma documentação confiável para apoiar a “auto-organização indígena” (IWGIA 1989:30), criando ao mesmo tempo um mecanismo central para o processo de imaginação de uma comunidade indígena transnacional. Segundo Helge Kleivan, o sentido e o significado da produção desta documentação era, além de fornecer aos índios um instrumento estratégico para suas

lutas, contribuir para enterrar de vez a idéia de uma ciência social “neutra”, ou “sem valores”:

“Confrontados com um mundo em que o genocídio, a exploração e a privação de controle são elementos constantes da vida diária de seres humanos nossos iguais, as ciências sociais devem ser o olho incansável tomando conta da inviolabilidade humana. Somente então o cientista social vai ser mais do que um predador consumindo dados”. (Kleivan 1969 *apud* IWGIA:28, trad. do origin. em inglês).

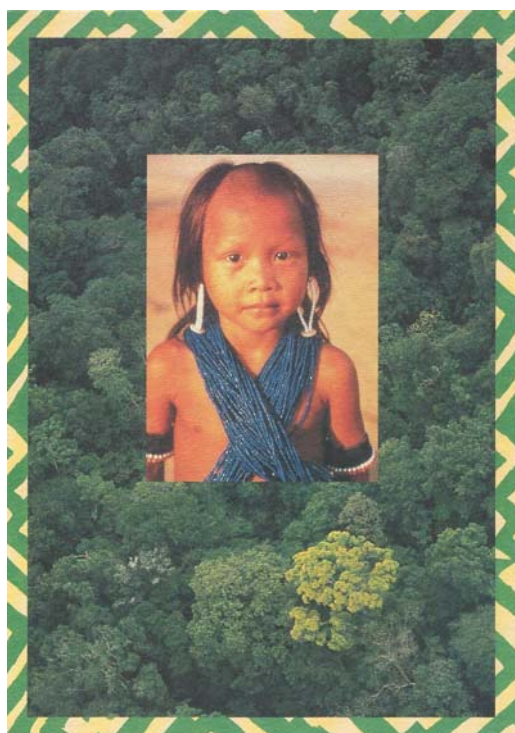
A dimensão reflexiva da antropologia observada no capítulo anterior assume aqui uma perspectiva que se volta, sobretudo, para os próprios antropólogos e para os sentidos de sua atuação, desqualificando-se a “ciência pela ciência”, ou o mero “consumo predador de dados”, para usar os termos de Kleivan, em favor de uma postura engajada, de defesa da “inviolabilidade humana”. Tratava-se, no caso da proposta do IWGIA, da construção de um discurso moral sobre os índios, que iria constituir a principal linha de argumentação em defesa dos povos indígenas nas décadas de 1960 e 1970, associada estreitamente a um discurso sobre direitos humanos, que se tornaria concorrente, sobretudo a partir dos anos 90, da argumentação pró-índio associada à defesa do meio-ambiente. As imagens 1 e 2, abaixo, representam a mudança de ênfase nesses dois momentos, observando-se, nesse sentido, o fato de que enquanto nas argumentações construídas dentro da perspectiva dos direitos dos anos 1960 e 1970 os índios são colocados *em contexto*, isto é, dentro de relações sociais que extrapolam o nível local das comunidades indígenas (imagem 5), a gramática do ambientalismo tende a apresentá-los fora do contexto social circundante, retomando os estereótipos românticos dos índios como seres vivendo em situações idílicas de contato com a natureza, isolados de relações sociais com outros atores (imagem 6).¹⁰⁴

¹⁰⁴ Para uma análise da incorporação da questão indígena por organizações ambientalistas na Noruega, ver capítulo 6.

Imagem 5

Arhuaco Indian put in the stocks by missionaries (Colombia). Photographs such as this, published in VG October 1969, horrified people in Scandinavia and drew their attention to the plight of indigenous peoples in other parts of the world.

Esta foto foi publicada em um dos jornais de maior circulação na Noruega, o VG, e reproduzida em entrevista concedida pelo antropólogo Helge Kleivan, um dos fundadores do IWGIA, ao jornal dinamarquês *Politiken* em 21/01/1969, sob o título “Genocídio e ciências sociais”. A foto representa o foco das mobilizações pró-índio promovidas por antropólogos dentro da perspectiva de defesa dos direitos humanos dos anos 60 e 70, em que os índios são apresentados como vítimas de violações e abusos. Enquanto a própria posição em que o índio se encontra sugere a presença de outros agentes e a violência das situações de contato, na imagem seguinte (ver abaixo), representativa da associação das lutas pelos direitos indígenas às perspectivas ambientalistas, os índios aparecem como que “recortados”, pairando acima da realidade do contato. (Fonte: IWGIA 1989:25)

Imagem 6

(Foto: Sue Cunningham e Ole Bernt Frøshaug)

Esta imagem foi usada no cartão postal de uma campanha de coleta de fundos da organização sócio-ambientalista *Rainforest Foundation Norway*, na década de 1990, dirigida ao público norueguês. Nota-se que a ênfase na imagem dos índios como vítimas de violações dos direitos humanos foi substituída pela imagem de uma criança indígena saudável e feliz, cuja presença domina a floresta, isolada do contato com outros grupos humanos, representando os ideais ambientalistas que atribuem aos índios a tarefa de proteger a natureza e uma sabedoria específica para tal.

Deve-se destacar, ainda, como uma novidade das ações pró-índio implementadas a partir do final dos anos 60, a preocupação, que se tornou cada vez maior com o tempo, em inserir nos debates, além dos próprios índios, dos representantes das burocracias de Estado e do meio acadêmico — algo que Sol Taz já havia feito — um quarto ator, a “opinião pública”, à qual se passaria a dirigir grande parte das ações. As atividades de documentação do IWGIA, que incorporam essa preocupação com a opinião pública, foram se expandindo pouco a pouco, acompanhando a extensão do movimento indígena para países da Ásia, África e Ilhas do Pacífico nos anos 80, com destaque para as mobilizações no Timor Leste, Papua Oriental, Chittagong Hill Tracts, Nagaland, Tibet e Quênia. Nesse sentido, as publicações do IWGIA, cujo *Yearbook* de 1986 contemplou pela primeira vez uma sinopse das questões indígenas em todas as partes do globo, consolidaram o papel da entidade como instrumento da imaginação de uma comunidade transnacional indígena e na invenção de um “problema indígena”, visibilizando como uma unidade populações a princípio distintas e extremamente dispersas em termos territoriais. As representações gráficas dessa unidade sob a forma de mapas, constituídos em geral por nomes e números alocados sobre o contorno de continentes sem fronteiras nacionais, também se tornaram um poderoso instrumento de imaginação daquela comunidade, utilizado por diversas organizações internacionais de apoio aos índios¹⁰⁵.

Além do trabalho de documentação e de apoio ao fortalecimento institucional das organizações indígenas, o IWGIA abriu uma outra frente de atuação ligada ao “auto-desenvolvimento” dos povos indígenas. Esta frente, que significou uma atuação direta em variadas atividades locais, foi inaugurada de forma discreta no início dos anos 70, através da canalização de recursos para a obtenção de títulos fundiários por grupos indígenas da Colômbia e à mobilização de índios Guarani, no Paraguai, através do Projeto Marandu. Somente na década de 80, contudo, essa outra frente de atuação ganharia corpo dentro das atividades do IWGIA, como resultado da transformação da entidade em mediadora das relações entre grupos indígenas na América Latina e o Programa Norueguês dos Povos Indígenas - PNPI, criado pelo Ministério das Relações Exteriores da Noruega, em 1981, mas cujo funcionamento efetivo só se deu em 1983, a partir de sua inclusão dentro do organograma da NORAD. O PNPI foi criado no contexto das mobilizações etnopolíticas dos Sami iniciadas na década de 70 e

¹⁰⁵ Ver imagens 2 e 3 no capítulo 2.

articuladas à criação de um movimento internacional pan-indígena¹⁰⁶, que colocaram como demandas ao Estado norueguês, além da concessão de novos direitos econômicos e culturais para o grupo, a utilização dos recursos da cooperação para o desenvolvimento da Noruega em atividades de apoio a grupos indígenas (Liland e Kjerland 2003:214).

As formulações relativas à inclusão dos índios em mecanismos de cooperação internacional também foram colocadas pelos dirigentes do IWGIA ainda no final da década de 1970, o que não significa que as perspectivas de “desenvolvimento” defendidas pelo movimento internacional pró-índio se coadunassem com as concepções do *mainstream* das agências de cooperação e dos bancos multilaterais de desenvolvimento àquela época. Assim, em entrevista ao jornal dinamarquês *Udvikling* [Desenvolvimento] em 1979, Helge Kleivan, analisando especificamente o caso do *World Council of Indigenous Populations* – WCIP, destacou as possibilidades de financiamento das organizações indígenas pela cooperação internacional sobretudo como uma alternativa às dificuldades de obtenção de recursos por parte daquele tipo de entidade:

“O risco é que esta organização se torne uma concha vazia cobrindo uma falta — não uma falta de idéias ou de entusiasmo, mas de recursos. Na verdade, a questão se resolveria com um milésimo da assistência para o desenvolvimento prestada pelos países ricos. Isso seria de um significado colossal para esses povos, mas nem mesmo estes montantes modestos estão garantidos”. (Kleivan 1979 *apud* IWGIA 1989: 34).

A fala de Kleivan fornece assim um exemplo precioso da combinação *sui generis* entre as temáticas do desenvolvimento e dos direitos que se configurou no caso indígena. Buscou-se, sim, o apoio do aparato internacional voltado à promoção do desenvolvimento, mas dentro de condições e expectativas precisas, bastante distintas daquelas tradicionalmente formuladas dentro dele até então. Cabe registrar, nesse sentido, que novas formulações teóricas foram se forjando para dar conta dessas novas expectativas, destacando-se dentre elas o surgimento do conceito de *etnodesenvolvimento*, cunhado pelo antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen, e consagrado na Conferência sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento na América Latina, patrocinada pela UNESCO em San José, na Costa Rica, em 1981, através do qual buscou-se garantir aos índios o direito de decidir as alternativas de vida que pretendiam adotar.

¹⁰⁶ Para maiores detalhes sobre esse movimento, ver capítulo 2.

A crítica aos padrões tradicionais do “desenvolvimento” contemplada no conceito de Stavenhagen veio acompanhada, no caso do IWGIA, de uma crítica aos padrões tradicionais de pesquisa junto aos povos indígenas, adicionando novos elementos, nos anos 80, à percepção esboçada no final dos anos 60 por lideranças da entidade sobre a impossibilidade de neutralidade da “ciência”. Assim, segundo depoimento de George Henriksen, antropólogo norueguês que ocupava a direção do IWGIA quando da comemoração dos 20 anos da entidade no Congresso dos Americanistas de 1988:

“O IWGIA luta contra o elitismo e a hegemonia do desenvolvimento e da pesquisa. Quando olhamos o modo pelo qual as pesquisas sobre as questões indígenas têm sido conduzidas e como o desenvolvimento é praticado, podemos observar vários paralelos. Assim como os povos indígenas estão na ponta que é objeto da pesquisa, o mesmo ocorre com vários projetos de desenvolvimento. Frequentemente os povos indígenas são forçados a adequar-se ao retrato que é oferecido deles pelos pesquisadores e são tratados como objeto de interesse científico, não como seres humanos com direitos”. (Henriksen 1988 *apud* IWGIA 1989: 39, trad. do orig. em inglês).

Nesse contexto, em que Henriksen localizou as lutas dos povos indígenas pela democratização da informação, pelo auto-desenvolvimento e pelos direitos-humanos como elementos chaves para a obtenção da auto-determinação (*idem*), buscava-se, também, reverter a assimetria ligada ao fato de pesquisadores não-índios terem acesso à realidade indígena sem que os indígenas tivessem acesso à realidade dos pesquisadores¹⁰⁷. E, mais do que isso, reverter o monopólio dos pesquisadores não-índios de instituir questões sobre os índios, criticando-se, especificamente, os que “pintaram quadros dos povos indígenas como aqueles que não têm história, que estão fora do tempo” (*idem*). Sob uma outra gramática, assim, especificamente ligada aos povos indígenas, portanto, retomava-se questões mais amplas dentro do debate antropológico, ligadas ao questionamento das análises que isolavam as comunidades locais de suas conexões com fatores extra-locais, produzindo os efeitos de atemporalidade e desistoricização criticados por Henriksen¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Apesar da consagração do termo “etnodesenvolvimento” para indicar projetos elaborados a partir das premissas indígenas desde a década de 1980, grande parte dos documentos do IWGIA, pelo menos até os anos 90, usou em seu lugar o termo “auto-desenvolvimento”.

¹⁰⁸ Ver no capítulo 3 as críticas formuladas a partir da década de 60 às análises “internalistas” dos antropólogos sociais britânicos envolvidos com o campo da antropologia aplicada na África, e, no capítulo 6, as críticas de intelectuais *samis* às pesquisas realizadas por não-índios sobre os índios.

Ao mesmo tempo, de forma coerente com a crítica do monopólio de não-índios sobre as pesquisas entre os índios, as publicações do IWGIA abriram espaço aos autores indígenas, algo avaliado pelos dirigentes da entidade como um princípio de cooperação “sul-sul”, uma vez que a distribuição gratuita das publicações para uma rede cada vez mais ampla de comunidades e organizações indígenas localizadas no “sul”, abriu a possibilidade de comunicação entre elas. As trocas se davam sobretudo no que diz respeito à elaboração de projetos de desenvolvimento, cuja descrição e análise por um grupo muitas vezes inspirou iniciativas semelhantes de outros. (IWGIA 1989:49).

O IWGIA tornou-se, assim, uma entidade mediadora na elaboração de projetos indígenas, tanto por este papel de divulgação, quanto pela garantia de acesso a meios financeiros para implementá-los, algo que foi possível graças à colaboração com a única agência de cooperação para o desenvolvimento que aceitou o desafio lançado por Kleivan, a NORAD, cujo envolvimento com o financiamento de projetos indígenas se deu inicialmente através do já mencionado Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI (idem:35). O IWGIA assumiu o papel de encaminhar os projetos elaborados por organizações indígenas para aquele programa, tornando-se, com isto, a principal fonte de consultoria do mesmo na década de 1980, que concentrou-se, em sua primeira fase, exclusivamente no financiamento de projetos indígenas na América Latina. A necessidade de intermediação do IWGIA foi justificada sob o argumento de que era preciso ajustar os projetos aos requerimentos técnicos colocados pelos financiadores. Ao mesmo tempo, a entidade não se envolveria diretamente com a implementação dos projetos, dentro de uma linha de atuação em que se buscava “(...) romper o padrão de controle paternalista dos negócios indígenas por estranhos e apoiar os direitos dos povos indígenas ao controle e determinação sobre seus próprios territórios, culturas e vidas”. (IWGIA 1989:50).

A indicação de projetos e organizações para candidatar-se ao apoio do PNPI segundo a visão de que os índios deveriam se desenvolver segundo suas próprias premissas pode ser visto como algo que deu continuidade à perspectiva inaugurada por Sol Tax ainda na década de 1950. a implementação dessa perspectiva em escala internacional não se deu, contudo, sem dilemas ou dificuldades. Segundo a análise do antropólogo norte-americano Richard Chase Smith, ligado ao trabalho da organização não governamental Oxfam América entre povos indígenas na América do Sul, um dos principais problemas enfrentados pelas organizações da Escandinávia que se comprometeram com o apoio ao movimento indígena naquele continente foi o problema

da representação política dos indígenas. Um dos exemplos disto teria ocorrido, segundo Smith, no início da década de 1980, quando ativistas e acadêmicos dos países escandinavos, juntamente com representantes do recém-estabelecido *World Council of Indigenous Peoples* – WCIP, buscaram realizar uma conferência indígena internacional nas cercanias de Cuzco, contando com a colaboração de professores universitários ligados ao Movimento Indígena Peruano. Segundo Smith, muitos dos que participaram do evento tinham credenciais duvidosas como líderes, e inclusive como índios, mas, de qualquer maneira, o *Conselho Indígena de Sur América* - CISA foi criado durante a conferência e estabelecido como uma voz para os povos indígenas na arena internacional (Smith 1996:93).

Essa representação indígena da América do Sul enfrentaria problemas de legitimidade logo a seguir nas reuniões anuais do *UN Working Group on Indigenous Populations* - WGIP, em Genebra, que se tornaram um ponto estratégico para o intercâmbio e a organização internacional dos povos indígenas de todo o mundo¹⁰⁹. Para tentar resolver essa questão, ONGs da Europa e dos Estados Unidos financiaram uma reunião de delegados de organizações indígenas de cinco países amazônicos com seus aliados e assessores não-indígenas em Lima, em 1984, onde se buscou discutir uma estratégia de participação dos povos indígenas da Amazônia no WGIP, contemplando critérios de escolha mais claros de seus representantes (Smith 1996:106-107). Durante a reunião, as avaliações sobre a atuação do CISA, uma das organizações a receber maior apoio do PNPI/NORAD, foram bastante duras. Segundo Smith:

“... (...) muitos se sentiram golpeados por suas táticas agressivas, sua corrupção e pelo suborno de líderes locais. Alguns (...) haviam

¹⁰⁹ As primeiras reuniões anuais do WGIP, que tiveram início em 1982, contaram quase que exclusivamente com a participação de representantes indígenas das Américas, passando a incluir, com o tempo, lideranças do norte da Europa, da Austrália, Nova Zelândia, e, posteriormente, da Ásia e da África. No caso da Ásia, as primeiras organizações indígenas da região da Cordilheira, nas Filipinas, e do Chittagong Hill Tracts, em Bangladesh, compareceram ao WGIP pela primeira vez em 1984. Três anos depois, juntaram-se a elas representantes dos Ainu, do Japão, dos Naga, da Índia, e dos Chin, de Burma, bem como dos Karen, da Tailândia. Foi na década de 1990, contudo, que a representação dos povos indígenas da Ásia ganhou um peso significativo nas reuniões do grupo, estimando-se que no início da década de 2000 ela já superava o número de delegados indígenas da América do Norte. No caso da África, o primeiro grupo indígena a se fazer representar no WGIP foram os Masai, do Quênia, em 1989. Dos anos 90 em diante, novos grupos africanos começaram a comparecer às reuniões, como os Twa, de Ruanda, os San, da região sul da África (do Botswana, África do Sul e Namíbia) e os Ogoni, da Nigéria, compondo uma representação pequena, mas bem ativa, segundo os analistas. Na década de 1990, após a queda do Muro de Berlim, iniciou-se a participação dos “pequenos povos” da Rússia no WGIP. Os dados relativos à reunião anual de 1999 registraram a presença de cerca de 1.000 delegados indígenas, representando 46 grupos indígenas da América Central, 40 organizações indígenas da Ásia, 31 dos Estados Unidos e Canadá, 23 da África, 9 da Austrália, 6 da Rússia e Sibéria, 5 do Pacífico, 4 grupos indígenas Inuit, 2 organizações dos Sami e 6 organizações indígenas internacionais. (Muehlebach 2001:420).

contatado o CISA através das sessões do WGIP de Genebra, onde os delegados do CISA tomaram posições que nunca discutiram abertamente com (...) as organizações locais ou com as comunidades indígenas. A verticalidade e os segredos do CISA, assim como a tendência a dar um caráter ideológico a todos os temas — refletindo o estilo dos partidos indígenas crioulos — foram duramente criticados pelos líderes indígenas da Amazônia presentes na reunião de Lima. De comum acordo, decidiu-se que não seria criado um novo CISA na região.” (idem: 108, trad. do origin. em espanhol).

Em 1987, uma auditoria encomendada pela NORAD concluiu que o CISA havia recebido cerca de 5 milhões de dólares em apoio externo para seus próprios programas e projetos em nível local entre 1980 e 1987, sem produzir, contudo, os resultados esperados (Smith 1996:99). Esses problemas não passaram de forma despercebida pelo IWGIA, tendo sido analisados de forma extensa no final dos anos 80, em artigo publicado por um de seus dirigentes, o antropólogo inglês Andrew Gray, tratando das dificuldades de escolha de organizações indígenas para serem financiadas, tendo em vista a interferência dentro delas da dinâmica clientelista típica das políticas locais latino-americanas. Nesse sentido, a partir de um estudo de caso sobre a formação do movimento indígena na região de Madre de Dios, no Peru, ele reconheceu dois tipos de organizações indígenas: as que são criadas por uma elite intelectual de fora das comunidades, que propõem projetos visando constituir um reduto eleitoral, e as que são criadas por lideranças das próprias comunidades, concluindo que nem sempre as primeiras são “boas” e as segundas “ruins”, como muitos poderiam concluir¹¹⁰.

Mantendo-se na tradição da reflexividade da disciplina antropológica em relação à descrição dos atores envolvidos nos cenários de atuação dos antropólogos que, como vimos, esboçou-se desde Malinowski¹¹¹, Gray não forneceu um quadro simples,

¹¹⁰ A problematização feita por Gray sobre distinções maniqueístas entre organizações “verdadeiramente” indígenas e organizações “eleitoreiras” aponta na mesma direção de estudos recentes no campo da antropologia da política no Brasil, que buscam relativizar a compreensão de mecanismos clientelistas nas políticas locais como um “mal” em si mesmo, mostrando que, em muitos casos, estes mecanismos são o único canal de acesso a determinados bens públicos, sem o qual populações destituídas de recursos econômicos e políticos não teriam como alcançá-los. Para uma síntese desses estudos, em que se destacam aqueles realizados por Moacir Palmeira e Beatriz Heredia, ver Kushnir (2007). No caso indígena que estamos analisando, este tipo de abordagem poderia ser bastante útil para relativizar perspectivas europocêntricas sobre a política, infelizmente predominantes entre a maior parte dos antropólogos europeus e norte-americanos envolvidos com a cooperação internacional junto aos povos indígenas, em que os processos políticos consagrados nas democracias liberais são considerados os únicos “legítimos”. Cabe ressaltar, contudo, que, para muitas lideranças indígenas, ficar de fora dos canais tradicionais da política é considerada a única forma de garantir que os índios possam exercer o “controle social” sobre os políticos e cobrar o cumprimento de promessas colocadas por eles, justificando a existência de organizações indígenas sem vínculos com a política tradicional. Para um exemplo dessa posição, ver a fala do líder indígena Zé Adalberto Macuxi no filme “Pisa Ligeiro”, do diretor Bruno Pacheco de Oliveira (2004).

¹¹¹ Ver capítulo 3.

nem fórmulas mágicas para resolver problemas, apresentando, antes, uma análise bastante lúcida das dificuldades enfrentadas e o que acreditava serem princípios norteadores das ações, do ponto de vista dos donatários. Entre estes princípios, destacava-se a crença, já apontada em outras partes desse trabalho, de que o principal mérito da cooperação internacional era facultar aos índios obter uma posição de independência em relação a instituições ligadas à Igreja e ao Estado na América Latina, considerados, por ação ou omissão, os principais obstáculos ao princípio da auto-determinação indígena.

Cabe destacar que a atuação dos antropólogos em favor desse objetivo de independência e autonomia dos índios não se separava, segundo Gray, da compreensão teórica formulada por Fredrik Barth sobre a dinâmica dos grupos étnicos e sobre suas possibilidades de mudarem mantendo a mesma identidade étnica. Compreendia-se, assim, as categorias étnicas como recipientes organizatórios que poderiam ser preenchidos com diferentes quantidades e tipos de conteúdos dependendo do sistema sócio-cultural, aí incluindo-se a aquisição de traços considerados “modernos”, isto é, a incorporação de repertórios tecnológicos e culturais da sociedade envolvente. O ponto a ser ressaltado, contudo, dentro da perspectiva da auto-determinação defendida pelo movimento internacional pró-índio, é que devia caber aos índios o direito de selecionar os conteúdos novos, e não a outros agentes. (Gray 1989:73).

No caso dos missionários, o IWGIA assumiu desde o início uma postura crítica, exemplificada pelo artigo de Lars Persson, um dos fundadores da entidade, publicado ainda em 1969 no jornal dinamarquês *Kristelig Dagbladet* sob o título “Missionários sob ataque”, questionando as formas de relacionamento das organizações missionárias com os índios na América Latina, sobretudo no caso do *Summer Institute of Linguistics* – SIL, acusado de trabalhar intensamente para impedir os trabalhos de antropólogos e de favorecer o seu próprio (Lars Persson *apud* IWGIA 1989:17-18). Os Estados autoritários responsáveis pelos programas de expansão da fronteira econômica na Amazônia também foram alvo de severas críticas pelo IWGIA, especialmente no caso Brasil, onde se formou uma extensa rede de colaboração de antropólogos brasileiros com a entidade, que respondeu pelo envio de inúmeros artigos contendo denúncias contra a atuação do órgão indigenista governamental, a Fundação Nacional do Índio - Funai, e propondo mobilizações junto à sociedade para deter abusos e violações de direitos humanos.

Na análise de Gray, realizada vinte anos depois do artigo de Persson, a Igreja e o Estado continuaram a ser alvo de críticas, no sentido de serem percebidos como instâncias que impediam a auto-determinação indígena:

“Na América Latina a Igreja e o Estado são as instituições mais poderosas. Elas estão sempre dispostas a apoiar as organizações indígenas, mas muitas delas são prudentes em aceitar esse apoio. Em todos os países onde o Estado controla as organizações indígenas, ocorre uma oposição entre os interesses do Estado e as demandas dos índios pela auto-determinação. Do mesmo modo, a Igreja controla as ideologias, e, mesmo que em vários aspectos ela seja progressista, a estrutura da Igreja tem um peso maior que as recentes organizações indígenas de base local”. (Gray 1989:83, trad. do origin. em norueguês).

É com base nesta argumentação que Gray justifica a presença da cooperação internacional como um ator capaz de fornecer alternativas políticas aos índios:

“Mesmo que isso não se aplique à maioria, há um número crescente de organizações indígenas que buscam meios de apoio independente fora do país para objetivos não partidários, com a preocupação de obter ajuda para seu crescimento e controle sobre o próprio destino. É com estas organizações que o IWGIA tem mais contato. São estes grupos também que contactam a NORAD com seus projetos de auto-desenvolvimento”. (idem).

A linha tênue entre “querer ajudar para que se ajudem a si mesmos” e novas formas de colonialismo, não deixou, contudo, de ser apontada também na análise de Gray. Nesse sentido, as negociações entre doadores e donatários para a seleção e implementação de projetos é vista como um ponto particularmente sensível, em que a condição para uma relação menos assimétrica entre eles é colocada no fornecimento de meios para a educação e/ou capacitação das organizações indígenas. Gray não descarta, nesse quadro, a colaboração entre as lideranças das organizações indígenas e o que chama de “líderes indiretos”, tais como advogados, padres, antropólogos e técnicos da cooperação internacional, comentando que muitas vezes são estes últimos os que têm acesso às fontes financiadoras da cooperação internacional e dominam sua gramática, sendo os únicos a poder garantir o acesso a seus recursos. Prevê, contudo, à medida em que os índios se eduquem, e, sobretudo, em que tenham atendidas suas demandas quanto à formação no ensino superior, o surgimento de rivalidades entre índios e não-índios em torno das funções de consultoria. (Gray 1989:75-79).

Um aspecto importante a ser ressaltado, dentro desse quadro em que os financiamentos da NORAD a projetos de auto-desenvolvimento indígenas

encaminhados pelo IWGIA são apresentados como uma alternativa à dependência dos índios em relação às estruturas de dominação do Estado e da Igreja, é o fato de que a lógica da cooperação internacional não pode ser entendida sem que ela seja tomada como um todo, isto é, abrangendo o conjunto dos atores que financia. Nesse sentido, vale registrar que, se por um lado, a NORAD apoiou projetos avalizados pelo movimento internacional pró-índio, representado por organizações como o IWGIA, bem como por organizações religiosas com perfil progressista, alinhadas àquele movimento e influenciadas pelos princípios da teologia da libertação, como a Norwegian Church Aid – NCA, a agência de cooperação norueguesa também financiou, no mesmo período, organizações missionárias que atuavam junto aos índios dentro dos princípios opostos, sem qualquer compromisso com os direitos ou com a auto-determinação indígena. Cabe destacar, nesse contexto, conforme apontado no capítulo 1, que o apoio às organizações missionárias pelo governo norueguês não tem sido um apoio episódico, representando, no início da década de 2000, o principal canal de destinação de recursos para as organizações não governamentais que atuam junto aos povos indígenas¹¹².

Nos anos 90, outros tipos de crítica seriam formuladas ao modelo de financiamento externo das organizações indígenas — isto é, pela via da cooperação internacional — e à formação de um “mercado de projetos” ligado a ele, criando muitas vezes novas formas de tutela e dependência.¹¹³ Esta questão já havia sido antevista pelo próprio Gray, que a colocou da seguinte maneira:

“Os receptores nativos devem ser a fonte de todo e qualquer projeto. Projetos impostos de fora sem o consentimento das sociedades a que se destinam — mesmo que sejam bem intencionados em princípio — são uma forma de neo-colonialismo. Não é suficiente que as pessoas participem do projeto. A idéia como um todo deve vir do grupo receptor, e ele deve entender o que está se passando. Como os próprios nativos dizem: ‘uma coisa é cometer seus próprios erros, outra coisa é arcar com os erros de outros’.” (Gray 1989:75).

O risco da criação de novas formas de tutela a partir dos financiamentos da cooperação internacional, não apenas pelas próprias agências, como por organizações indígenas e não-indígenas que intermediam a distribuição de seus recursos, também tem

¹¹² Ver tabela no item 2 do Anexo 1 do capítulo 1.

¹¹³ Ver observações de Albert e Oliveira citadas no capítulo 1.

sido apontado por inúmeras lideranças indígenas, tanto dos países donatários quanto dos países doadores¹¹⁴.

O fato de que inúmeros países latino-americanos tenham adotado princípios constitucionais com uma perspectiva pluriétnica desde o final dos anos 80, tendo ratificado, além disso, a Convenção 169 da OIT, que rejeitou a perspectiva assimilacionista vigente na Convenção 107, que a antecedeu, colocou obviamente novos condicionantes no quadro acima descrito, abrindo a possibilidade de redimensionar as relações entre Estados e povos indígenas, inclusive no que diz respeito ao fornecimento de condições para a legitimação de novas formas de representação política dos índios dentro deles. Apesar disso, a colocação em prática destes novos princípios tem enfrentado inúmeros obstáculos, ligados tanto à demora das burocracias nacionais e locais em absorverem as novas regras, quanto à resistência de diversos atores não-índios, cujos interesses foram afetados pelos “novos direitos”. Esta é uma das razões que tem justificado a continuidade do financiamento de atores da cooperação internacional comprometidos com a defesa dos direitos indígenas, como o IWGIA, às organizações indígenas na América Latina.

Além, contudo, desse apoio de organizações não governamentais internacionais tradicionalmente ligadas à defesa dos direitos indígenas, um outro vasto campo de financiamentos externos se abriu para as organizações indígenas nos anos 90, em torno dos argumentos que associaram ambientalismo e interesses indígenas, dando início a uma “segunda fase” das relações entre cooperação internacional e povos indígenas, marcada não mais pela ênfase nos direitos humanos, mas na promoção de valores ligados ao meio-ambiente, como vimos anteriormente. De fato, desde meados da década de 1980, formalizou-se uma aliança entre organizações indígenas latino-americanas e organizações ambientalistas européias e norte-americanas, algo que se expandiu enormemente após a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento - CNUMA, ou ECO-92, no Rio de Janeiro, quando foi consagrado o conceito de “desenvolvimento sustentável”, cunhado em 1987 pelo relatório da ONU “*Our Common Future*”, em torno da idéia da formação de um pacto internacional entre países “ricos” e “pobres” voltado à preservação do meio-ambiente

¹¹⁴ Ver a esse respeito, no caso de lideranças indígenas brasileiras, a fala do índio Jorge Terena no filme “Pisa Ligeiro”, citado acima, e, no caso dos Sami, a análise do líder Nils Thomas Utsi, citada no anexo elaborado pelo historiador sami Henry Minde ao relatório de avaliação do PNPI elaborado pelo *The North South Institute* (Minde 1988:144).

para as futuras gerações.¹¹⁵ A partir de então, além das organizações ambientalistas, o *mainstream* da cooperação, representado pelos grandes bancos multilaterais de desenvolvimento e pelas agências bilaterais de cooperação passaram a investir em projetos junto aos índios voltados a diversas formas e propostas de garantir o “desenvolvimento sustentável”.¹¹⁶

Se os anos 90 marcaram o declínio da perspectiva dos direitos humanos em favor da ênfase nos direitos ambientais no caso de inúmeros atores envolvidos com as mobilizações internacionais pró-índio, no caso específico do apoio da Noruega aos povos indígenas houve uma inflexão importante, ligada não apenas ao surgimento de organizações com este perfil, que passaram a funcionar com o apoio da NORAD, mas também a uma mudança no perfil de funcionamento do Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI, cujas relações com o IWGIA se tornaram bastante enfraquecidas desde então. Com a perda de influência dentro do PNPI, cuja gerência deixou de ser feita pela NORAD, o IWGIA perderia terreno no campo das ações para o desenvolvimento, concentrando sua atuação nas áreas de documentação e *advocacy*, sobretudo dentro de fóruns da ONU e da OIT, onde desempenharia papel de destaque tanto na revisão da Convenção 107 da OIT, quanto no fornecimento de subsídios aos trabalhos do *UN World Group on Indigenous Populations* – WGIP, e na elaboração da Declaração sobre os Direitos Indígenas, que durou mais de vinte anos, tendo sido finalmente aprovada pela assembléia geral da ONU em 2007.

O Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI¹¹⁷

No caso da América Latina, onde se concentrou a atuação do Programa Norueguês para os Povos Indígenas - PNPI (*Det norske urfolksprogrammet*), apoiar os direitos indígenas significou inicialmente apoiar organizações localizadas fora da estrutura dos Estados nacionais já que, pelo menos até o final dos anos 80, a maior parte daqueles Estados assumira políticas assimilacionistas em relação aos indígenas. Nesse sentido, o apoio a organizações não governamentais indígenas e indigenistas na

¹¹⁵ Ver no capítulo 6 a história do envolvimento das organizações ambientalistas norueguesas com o apoio aos índios.

¹¹⁶ Cabe registrar, contudo, que desde o início dos anos 1980, por pressão de organizações ambientalistas, o Banco Mundial já destinava recursos para “mitigar” os efeitos de projetos de desenvolvimento financiados por ele sobre populações indígenas. Para maiores detalhes sobre essa questão, ver capítulo 6.

¹¹⁷ O título do programa em português corresponde à forma como ele aparece em publicações da NORAD em português.

América Latina pelo PNPI, em um primeiro momento, deve ser entendido não como parte dos cânones do neo-liberalismo que iriam se consolidar a partir dos anos 90, dentro dos quais a ação das ONGs foi colocada como mecanismo de prestação de serviços sociais alternativo ao enxugamento do Estado, mas como parte de uma estratégia de contestação às políticas governamentais assimilacionistas. Essa estratégia foi acordada com atores locais que se alinhavam com uma perspectiva de defesa dos direitos indígenas e de criação de formas alternativas de representação política para eles dentro dos Estados latino-americanos.

A duração do PNPI, entre 1983 e 2000, foi marcada por duas fases distintas. A primeira, entre 1983 e 1990, compreendeu o período em que o programa ficou sob a administração da NORAD, mantendo estreita ligação com o IWGIA. Na segunda, entre 1991 e 2000, sua administração foi transferida para o *Institute of Applied Social Science* – FAFO, sobre o qual forneceremos mais detalhes adiante. Do ponto de vista administrativo, a primeira fase foi caracterizada por um alto grau de informalidade na gestão do programa, e a segunda por seu enquadramento dentro de critérios burocráticos mais rígidos, depois que ele foi submetido às mesmas regras de funcionamento impostas às ONGs financiadas pela NORAD.

O PNPI sempre manteve dimensões extremamente modestas quanto ao volume de recursos dentro do conjunto da cooperação internacional norueguesa, contando, para que se tenha uma noção da ordem de grandeza, com um orçamento anual de 2,6 milhões de dólares em 1998, dentro do qual se dispensava em média 40 mil dólares a cada projeto apoiado (Daudelin 1998:12).¹¹⁸ Além do orçamento modesto e da equipe reduzida, que contou ao longo da segunda fase com apenas dois funcionários, o PNPI sempre ocupou uma posição marginal tanto dentro da estrutura da NORAD quanto do FAFO, com pouca integração junto aos demais departamentos dessas instituições, em grande medida por atuar na América Latina, região fora das áreas tradicionais de investimento da cooperação internacional norueguesa, localizadas na África e na Ásia. O programa também foi marcado pela falta de relacionamento com as atividades das ONGs norueguesas que atuavam junto aos povos indígenas, não exercendo qualquer papel quanto à formulação de diretrizes ou à coordenação do trabalho das mesmas. Suas atividades nunca incluíram a execução direta de projetos, cabendo a seus funcionários tão somente a tarefa de distribuir os recursos disponíveis

¹¹⁸ Para maiores informações sobre a proporção da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas no conjunto da cooperação ver item 3 do anexo 1, capítulo 1.

entre organizações indígenas e organizações de apoio aos índios, selecionadas nos países da América Latina onde o programa atuava, e de fazer visitas de acompanhamento periódicas aos projetos financiados. (Daudelin 1998:20-24).¹¹⁹

No primeiro período, entre 1983 e 1990, o programa foi implementado, como mencionado acima, de forma bastante informal, seguindo-se, quanto à escolha dos apoios concedidos, as indicações vindas sobretudo da rede de contatos do IWGIA e dos Sami na América Latina, construída em grande medida a partir das relações com os integrantes do *World Council of Indigenous Peoples - WCIP*. Segundo as informações disponíveis, a criação de um programa específico para os povos indígenas dentro da NORAD resultou das sugestões de Helge Kleivan, ainda na década de 1970 (Daudelin et alii 1998:34). O recrudescimento do movimento etnopolítico dos Sami, no final dos anos 70, contribuiu para dar *momentum* à idéia, explicando o fato de que sua concretização tenha ocorrido na esteira do desenlace da crise da construção da hidrelétrica de Alta, que marcou a grande virada nas relações entre os Sami e o Estado norueguês. Os Sami, entretanto, não tiveram grande participação no programa, concentrando sua atuação, a nível internacional, no *World Council of Indigenous Peoples - WCIP*, na participação em reuniões da Organização Internacional do Trabalho - OIT visando à revisão da Convenção 107 de 1957, e no *Working Group on Indigenous Populations - WGIP*, o fórum criado dentro da ONU em 1982 para tratar das questões indígenas.

A segunda fase do PNPI, entre 1991 e 2000, se configurou a partir de uma reestruturação do programa ocorrida em 1990. Naquela época, o programa contava com uma dotação extremamente modesta, de apenas 7 milhões de coroas norueguesas, e mantinha 7 projetos na América Latina, contando com cerca de 30 a 40 em fase de espera por avaliação para a implementação. O programa enfrentara inúmeros problemas de gestão por parte das organizações apoiadas, registrando-se desde desvios de recursos até falta de capacidade administrativa para tocar os projetos propostos. Depois de uma avaliação encomendada pelo Ministério das Relações Exteriores ao *Norwegian Institute of International Affairs - NUPI* e à firma de consultoria *Scanteam*, convidou-se um grupo de institutos de pesquisa e de ONGs norueguesas para discutir as novas possibilidades de atuação do programa. À época, ele foi considerado pelos convidados

¹¹⁹ O texto de Daudelin citado como referência nesse parágrafo é uma versão resumida do relatório de avaliação sobre o Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI produzido pelo *The North-South Institute* por encomenda da NORAD, em 1998, sobre o qual daremos mais detalhes adiante.

como um programa com grau de dificuldade alto, estimando-se que o trabalho com povos indígenas e suas organizações “(...) era árduo, politicamente delicado, infrutífero e (àquela época) fora de moda.” (Daudelin et alii 1998:34-35, trad. do origin. em inglês)¹²⁰. Compareceram como candidatos a assumir a gestão do programa o *Institute for Human Rights*, da Universidade de Oslo; o *Norwegian Institute of International Affairs* – NUPI; o *Centre for Development Studies*, da Universidade de Bergen; e o *Centre for Development and Environment - SUM*, da Universidade de Oslo (idem 1998:101). O próprio perfil dos candidatos é bastante significativo quanto aos imbricamentos assumidos pela questão indígena nos anos vindouros, marcados pelas articulações entre os temas dos direitos humanos, do meio ambiente e do desenvolvimento.

Nenhum dos quatro candidatos iniciais assumiu, contudo, o programa, que acabou transferido para a gestão do FAFO, instituto de pesquisa criado em 1982 visando a promoção de pesquisas sobre as condições de vida na Noruega, que estendeu posteriormente o escopo de sua atuação para outros países. O FAFO sempre manteve estreitas relações com o Partido Trabalhista (*Det Norske Arbeiderparti - DNA*), principal força política da Noruega no pós-guerra, participando ativamente de pesquisas voltadas às negociações entre patrões, empregados e governo no país (idem: 35). A falta de competência específica da instituição sobre questões ligadas aos povos indígenas, à América Latina e ao campo da cooperação para o desenvolvimento foi resolvida com a indicação de um conselho consultivo, ao qual a instituição deveria se reportar para definir a alocação de recursos do programa. Inicialmente, ficou estipulado que a NORAD contrataria a secretaria geral do IWGIA, localizada em Copenhagen, para dar suporte ao conselho consultivo e ao FAFO, mas, a pedido deste último, a forma final do contrato, assinada em 1991, eliminou esta cláusula, permitindo que a instituição contratasse livremente serviços de consultoria com entidades de sua escolha (idem:101-102). Ficou definido ainda que o programa poderia financiar projetos de organizações indígenas e indigenistas no Brasil, Chile, Guatemala, Paraguai e Peru, mantendo-se, assim, o perfil latino-americano da primeira fase. (idem:104).

No início da década de 2000 o PNPI foi retirado do controle do FAFO e reintegrado à NORAD, após nova avaliação contratada em 1998 pela NORAD, dessa vez a uma firma de consultoria canadense, o *The North-South Institute* que, entretanto,

¹²⁰ Daudelin et alii 1998 é a versão completa do relatório produzido pelo *The North-South Institute*, referida na nota 19.

não aconselhou que tal fosse feito. Àquela altura, diversas transformações haviam ocorrido nas relações entre Estados nacionais, povos indígenas e agências internacionais de cooperação, ligadas não apenas às transformações da legislação internacional na direção de uma perspectiva favorável à auto-determinação dos povos indígenas, com a substituição da Convenção 107 pela Convenção 169 da OIT, em 1989, como também diversos Estados latino-americanos haviam introduzido mudanças constitucionais na mesma linha a partir da segunda metade dos anos 80, sem contar que os grandes bancos multilaterais de desenvolvimento, como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID haviam estipulado em suas diretrizes internas diversas normas relativas à salvaguarda dos direitos indígenas.¹²¹

Os “tempos heróicos” do apoio inicial da Noruega aos povos indígenas, marcado pela denúncia ao genocídio contra aqueles povos praticado em nome dos ideais do “desenvolvimento”, capitaneado por setores da igreja luterana comprometidos com as perspectivas do Conselho Mundial de Igrejas, por redes de antropólogos que assumiram uma postura “pró-índio” e pelas organizações do povo Sami, estavam terminados. A década de 1990 foi marcada, assim, pela transformação da postura de contestação ao *establishment*, em nível nacional e internacional, que marcara o ativismo pró-índio das décadas de 1970 e 1980, pelo discurso conciliatório do ambientalismo assumido pelo *mainstream* da cooperação internacional, que buscou constituir uma “comunidade de interesses” entre os países pobres e os países ricos em nome da salvaguarda dos direitos das “futuras gerações”, forjando nesse contexto novas alianças à luz de argumentos que associavam a defesa dos interesses indígenas aos interesses ambientais e colocando, assim, lado a lado, atores que haviam estado anteriormente muitas vezes em posições antagônicas, como organizações indígenas e organizações de apoio aos índios e os grandes bancos multilaterais de desenvolvimento. Nesse sentido, não é de se estranhar que, segundo a avaliação do *The North-South Institute*, realizada na segunda metade da década da 1990, uma das principais qualidades apontadas no PNPI tenha sido a de que o programa funcionou como uma instância que habilitou as

¹²¹ O Banco Mundial incluiu pela primeira vez uma diretriz operacional dirigida aos povos indígenas em projetos financiados pela instituição em 1982. Em 1991, essa diretriz foi revista, ampliando-se a definição de povos indígenas de forma a que ela pudesse se aplicar também a minorias étnicas e culturais na África e na Ásia. Em 2005, depois de um longo processo internacional de consultas, ela passou por nova reformulação, quando foi lançado o manual operativo para povos indígenas, o OP 4.10, atualmente em vigor. O Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID, por sua vez, elaborou normas de atuação para programas destinados aos povos indígenas desde meados dos anos 80, e, em 1992, criou um Fundo para os Povos Indígenas, cuja estrutura de funcionamento prevê financiamentos para governos e organizações indígenas, objetivando reunir recursos de 100 milhões de dólares para sua atuação.

organizações indígenas a absorver e gerenciar recursos a elas destinados por grandes organizações multilaterais de desenvolvimento e pelos governos dos Estados nacionais que assumiram uma perspectiva de apoio aos “novos direitos” indígenas:

“O PNPI tem lidado criativamente com esses desafios [de apoiar povos indígenas nos países em desenvolvimento], ao privilegiar, em primeiro lugar, o desenvolvimento institucional. Esse investimento tem habilitado as organizações [indígenas e indigenistas], em alguns casos, a acessar fundos maiores, de outros doadores, pois estes passaram a confiar na capacidade e no fortalecimento das organizações para arcar com o trabalho. (...) Pequenos projetos pilotos e experimentos organizacionais precisam do tipo de dinheiro semente e da presença próxima que o PNPI propicia. Para ter um impacto significativo, as agências multilaterais precisam de programas menores que ajudam as organizações a se capacitarem para ter acesso aos financiamentos mais volumosos disponibilizados pelas agências multilaterais, administrando-os de forma eficaz. (...) Esta complementaridade entre os programas do PNPI, os fundos multilaterais e as iniciativas de ONGs responde em grande medida pelo impacto final do programa. O apoio confiável, consistente e de longo prazo [do PNPI], bem como o monitoramento próximo, habilitou diversas de suas organizações parceiras a acessar recursos maiores de financiadores multilaterais e de fontes governamentais locais, sejam eles para escolas, outras iniciativas educacionais ou programas de saúde. Este alavancamento [promovido pelo PNPI] tem sido chave para a sustentabilidade dos projetos apoiados em vários sentidos.” (Daudelin 1998: 7 e 13)

Nesse sentido, chama a atenção o contraste entre a avaliação de Gray sobre o papel da cooperação internacional como canal de obtenção de autonomia das organizações indígenas frente à Igreja e o Estado no final dos anos 80 e a avaliação do *The North-South Institute*, uma década depois, destacando a “complementaridade” entre os governos dos Estados nacionais, indígenas e as fontes de financiamento internacional, em que o papel do Programa Norueguês para os Povos Indígenas – PNPI aparece associado à preparação das organizações e comunidades indígenas para o recebimento de fundos de maior porte, como os do Banco Mundial, do Banco Interamericano de Desenvolvimento, do G7 e dos próprios governos, especialmente no caso de alguns países, como o Brasil (Daudelin et alii 1998:58).

A complementaridade entre o PNPI, as organizações não governamentais — indígenas e indigenistas — e os grandes bancos multilaterais de desenvolvimento é colocada a partir da constatação de que essas instituições financiam ações e organismos situados em escalas diferentes, em que umas preparam o terreno para as outras, fazendo com que as ações de pequena escala de um programa como o PNPI permitam às organizações indígenas pleitear fundos de doações multilaterais e recursos governamentais maiores (idem:13). Nesse sentido, chama a atenção o contraste entre a

postura “anti-Estado” formulada na década de 80 por organizações internacionais de apoio aos índios, como o IWGIA, e a definição de “sustentabilidade” do relatório do *The North South Institute*, entendida como sinônimo de obtenção do financiamento do Estado para programas que “ele tem a responsabilidade de prover, mas não consegue fazê-lo” (idem).

Cabe ressaltar, no contexto do final dos anos 90 em que o relatório foi elaborado, a presença de uma nova “volta do parafuso” também em relação às posturas anti-Estado do receituário neo-liberal, substituídas por uma visão em que os Estados voltaram a ser valorizados como instrumentos de promoção de políticas públicas pelo *mainstream* do aparato do desenvolvimento, dessa vez dentro do conceito mais amplo de “boa governança” (Stokke 1994)¹²². Assim, o relatório define como o grande “nicho” de atuação da cooperação internacional junto aos povos indígenas, as áreas onde existe uma ausência do Estado ou uma incapacidade das instituições oficiais para proverem serviços, tal como em áreas de saúde, educação e no monitoramento quanto ao cumprimento das leis nos casos indígena e ambiental:

“Nessas instâncias, a sustentabilidade significa o financiamento completo, por parte do governo, de programas que ele já tem a responsabilidade de fornecer. (...) Os desafios não estão necessariamente superados quando os bancos multilaterais ou os próprios Estados se envolvem, pois esses têm se mostrado frequentemente pouco confiáveis”. (Daudelin 1998:13)

A própria metodologia da elaboração do relatório de avaliação do PNPI pelo *The North-South Institute* é sugestiva do novo momento das relações entre povos indígenas e cooperação internacional, mostrando a perda do caráter “alternativo” e contracultural dos anos 60 e 70, em favor da tentativa de conciliação das ações dos bancos multilaterais de desenvolvimento, de agências bilaterais de cooperação, como a *Danish International Development Agency* - Danida e a NORAD, e de organizações não governamentais com experiência de atuação junto aos povos indígenas, tais como as holandesas NOVIB e ICCO, todas estas organizações cujas sedes foram visitadas pela

¹²² Olav Stokke, especialista norueguês na área de cooperação para o desenvolvimento, chama a atenção para o fato de que, nos anos 90, o BM e o FMI deixaram de lado os princípios do neoliberalismo, voltando a valorizar o papel do Estado na economia. O Relatório Brundtland de 1987 (*Our Common Future*) e o *World Development Report* do Banco Mundial de 1989, segundo este autor, seriam alguns dos estudos que mais teriam influenciado nesta reorientação. Nesse contexto, ele aponta duas gerações de condicionalidades impostas pelos países doadores aos países donatários para a manutenção de relações de cooperação: a primeira ligada à promoção de ajustes estruturais, nos anos 80, e a segunda à cobrança de medidas em favor da democracia, dos direitos humanos e da “boa governança”, nos anos 90. (Stokke 1994:55-56).

equipe de avaliadores encarregada do relatório de modo a fornecer subsídios para as sugestões formuladas ao governo norueguês.

Essa nova articulação de atores situados em diferentes escalas da cooperação internacional — dos grandes bancos multilaterais às ONGs — que marcou a década de 1990 foi responsável em grande medida pela “profissionalização” de diversas ONGs indígenas e de apoio aos índios nos países do “Terceiro Mundo”, obrigadas a adquirir maior capacidade técnica para lidar com ela. Essa “profissionalização” correspondeu ao florescimento do “mercado das ONGs”, analisado no capítulo 1, que fez com que estas organizações passassem a disputar recursos muito mais volumosos do que aqueles que até então tinha estado a seu dispor, fornecidos por suas congêneres européias e norte-americanas. Esses recursos de maior porte, como apontado acima, passaram a ser disponibilizados não apenas pelas grandes agências e bancos internacionais de desenvolvimento, mas também pelos próprios governos dos Estados nacionais dos países donatários, a partir, por um lado, da adoção de “novos direitos” para os índios por muitos países latino-americanos, e, por outro, pela implantação dos mecanismos de “terceirização de serviços”, típicos dos ajustes neo-liberais e dos programas de enxugamento do Estado promovidos desde a década de 1980 em muitos daqueles países. Por uma ironia do destino, assim, ocorreu no caso indígena uma confluência do atendimento às reivindicações pelo direito à auto-determinação desses povos com o contexto das políticas de Estado mínimo promovidas pelo neo-liberalismo, fazendo com que os “novos direitos” fossem obtidos assim, em muitos casos, dentro de um horizonte duvidoso e confuso, em que, junto com sua conquista, imputava-se aos índios, e às organizações que os apoiavam, a responsabilidade por serviços para os quais elas não tinham preparo para arcar — serviços tipicamente de responsabilidade governamental, como os de educação e saúde —, sob a égide da insegurança e da precariedade das terceirizações.

Uma questão recorrente entre os atores envolvidos com a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas foi a da seleção das organizações a serem financiadas. Esta questão se fez presente tanto em textos mais reflexivos, como o de Gray (1989), interpretando o que seria a “inclusão da dimensão da cultura no desenvolvimento”, proposta pela ONU na década de 1980, quanto em relatórios de avaliação de desempenho da cooperação norueguesa com perfil mais pragmático e voltado à indicação de diretrizes de atuação, como o elaborado pelo *The North-South*

Institute sobre o PNPI (Daudelin et alii 1998). Apesar da separação de mais de uma década entre os dois textos, e dos diferentes objetivos de cada um, chama a atenção a centralidade desse assunto. Gray fala dos dilemas quanto à escolha de organizações indígenas criadas com fins eleitorais ou de organizações geradas para a solução de problemas internos das comunidades, a partir de uma preocupação não exatamente com “resultados”, mas com o processo político de formação de instâncias de representação indígena capazes de atuar em defesa de seus direitos frente a atores como o Estado e a Igreja. A presença de assessores não-índios em quaisquer dos dois casos é vista como parte do processo, uma vez que se coloca que as comunidades indígenas têm necessidade de constituir mediadores informados sobre o que se passa na sociedade mais ampla em que estão inseridas, e que poucos atores indígenas possuem este tipo de conhecimento (Gray 1989:77-78).

O relatório do *The North-South Institute*, por sua vez, ao analisar a atuação do PNPI no Brasil, fala dos dilemas entre apoiar organizações indígenas ou indigenistas, levantando uma outra dimensão do debate: ao apoiar as organizações indigenistas, adia-se o processo de fortalecimento das organizações indígenas e perpetua-se a existência de uma rede não-índia de apoio aos índios, em que se atribui a terceiros a tarefa de falar em nome deles. Mas, se só forem apoiadas organizações indígenas, não serão obtidos resultados de curto prazo, pois falta a elas capacidade técnica para tal. Segundo o relatório, como as agências de cooperação internacional cobram em geral resultados de curto prazo, isto tende a favorecer a escolha de organizações indigenistas em lugar das indígenas:

“Será que os agentes externos devem trabalhar principalmente com as próprias organizações indígenas, apesar de seu caráter político, das falhas institucionais frequentes e, às vezes, dos níveis inadequados de conhecimento técnico, ou será que deveriam trabalhar com as organizações de ‘apoio’, mais profissionais, melhor estruturadas, e tipicamente menos politizadas, que contam sobretudo com pessoal não-indígena em seus quadros? (...) Um programa de ajuda tem muitas vezes que optar entre experiências comprovadas [de sucesso] ou a necessidade de aprender fazendo: entre os resultados de curto prazo e relativamente seguros fornecidos por uma organização profissional e os investimentos de longo prazo através de processos de desenvolvimento institucional [das organizações indígenas].” (Daudelin 1998:10).

Nesse sentido, cabe notar que o relatório apóia as reivindicações das organizações indígenas de aumentar gradualmente o apoio do PNPI a elas, visando fortalecê-las, mas sem descartar o papel e a continuidade do apoio às redes não-índias de apoio aos índios (idem:11). Chama a atenção também, ao contrário da ênfase do

IWGIA nos processos políticos de organização da representação indígena nos anos 80, a valorização, nesta avaliação do PNPI nos anos 90, dos aspectos técnicos, considerando-se um “bem” a presença de um perfil menos politizado, algo que deu o “tom” da cooperação internacional dirigida aos índios a partir daquela década.

A retirada do PNPI da gestão do FAFO na virada do milênio correspondeu, segundo as informações que pude colher ao longo de entrevistas realizadas com antigos membros do programa, a duas direções fundamentalmente: de um lado, a retirada do controle do FAFO e a reinserção na estrutura da NORAD marcou a perda do monopólio do poder político do Partido Trabalhista sobre o programa e a ascensão da influência do Partido Popular Cristão, durante o governo liderado por Kjell Magne Bondevik, entre 1997 e 2000, que colocou Hilde Fratfjord Johnson à frente do Ministério do Desenvolvimento e dos Direitos Humanos. A atuação de Fratfjord Johnson, antropóloga e filha de missionários, à frente da cooperação norueguesa, trouxe à tona antigas polêmicas em torno da participação missionária na cooperação para o desenvolvimento, inclusive no caso dos povos indígenas. De fato, os dados disponíveis sobre os recursos canalizados pela cooperação norueguesa aos povos indígenas em 2004 e 2005, confirmaram o temor quanto à ampliação do financiamento às missões.¹²³

Além da quebra do monopólio do Partido Trabalhista sobre o PNPI, a retomada da gestão desse programa pela NORAD no início da década de 2000 correspondeu também a uma guinada voltada a mudar o perfil “americanista” da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, canalizada até então, afora as instâncias da ONU, e a intervenções pontuais na África que examinaremos adiante, integralmente à América Latina. Os questionamentos quanto a este perfil “americanista” tiveram suas raízes no final da década de 1980, quando antropólogos noruegueses ligados à Universidade de Tromsø, juntamente com membros do IWGIA, iniciaram uma série de ações voltadas ao reconhecimento do estatuto de “indígenas” a minorias étnicas no continente africano, às quais se juntariam posteriormente os Sami, através do Sami Council, e membros da organização não governamental Norwegian Church Aid - NCA, destacando-se entre elas as que se voltaram à criação de organizações políticas do povo San, no Botswana, e, mais tarde, à organização pan-índia *Organization for Indigenous People of Africa* – OIPA, com sede na Tanzânia, ambas acompanhadas de uma série de

¹²³ Ver o já mencionado item 2 do anexo 1, capítulo 1. A história das missões norueguesas no exterior e seu envolvimento com a cooperação internacional para o desenvolvimento serão examinados no capítulo 5.

medidas de cooperação, em nível acadêmico, destinadas à formação de lideranças locais comprometidas com as lutas pelos direitos indígenas.¹²⁴

A reestruturação do PNPI na década de 2000 foi acompanhada do lançamento de diretrizes voltadas à definição dos objetivos e formas de atuação da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, compostas por uma série de documentos, alguns dentro de protocolos inteiramente dedicados a este tema, e outros onde ele aparece vinculado a questões mais amplas, como a defesa dos direitos humanos ou o combate à pobreza.¹²⁵ A idéia de lançar diretrizes formais para a cooperação junto aos povos indígenas foi inspirada na experiência da Dinamarca que, desde 1994, embora sem ter criado um órgão específico para atuar nesse setor, lançou um documento com diretrizes para a atuação do país nessa área (Daudelin 1998:18)¹²⁶.

A trajetória do PNPI permite perceber continuidades e rupturas em relação a posturas reflexivas desenvolvidas pelos antropólogos ligados à atuação junto aos povos indígenas desde a década de 50, muitas vezes articuladas ao debate sobre aspectos teóricos dentro da disciplina, como se viu no caso da “antropologia da ação” proposta por Sol Tax. Na primeira fase do programa, marcada pela estreita influência do IWGIA, observou-se uma postura abertamente militante em termos políticos, na linha da argumentação dos primeiros líderes daquela organização, os antropólogos Helge Kleivan e Lars Persson, marcada por uma reação de indignação moral frente aos eventos de violência contra a integridade física e cultural das comunidades indígenas nas terras baixas da América do Sul, informada pelos aportes teóricos desenvolvidos na Noruega sobre a persistência das identidades étnicas em situações de contato entre diferentes grupos. Em seguida, e já como resultado da experiência concreta de apoio a

¹²⁴ Para maiores detalhes sobre estas iniciativas de cunho acadêmico, ver capítulo 6.

¹²⁵ Estes documentos, lançados sucessivamente pelo Ministério das Relações Exteriores da Noruega a partir de 1999, foram os seguintes: *Oppfølgingsplan for arbeidet med urfolk i bistanden (Plano de continuidade para o trabalho com os povos indígenas)*, em 1999; *Menneskeverd i sentrum. Handlingsplan for menneskerettigheter (A dignidade humana no centro. Plano de ação para os direitos humanos.)*, em 1999-2000; *Regjeringens handlingsplan for bekjempelse av fattigdom i Sør mot 2015 (Plano de ação governamental para a luta contra a pobreza no Sul até 2015)*, em 2002; *Felles kamp mot fattigdom. En helhetlig i utviklingspolitikk (A luta conjunta contra a pobreza. Uma política integral de desenvolvimento)*, em 2003-2004; e *Retningslinjer. Norsk innsats for å styrke arbeidet med urfolk i utviklingssamarbeidet. En rettighetsbasert tilnærming (Diretrizes. O esforço norueguês para fortalecer o trabalho com os povos indígenas na cooperação para o desenvolvimento. Um enfoque baseado no direitos)*, em 2004.

¹²⁶ O documento, publicado em conjunto pela Danida e pelo Ministério das Relações Exteriores da Dinamarca, em 1994, foi intitulado *Strategy for Danish support to indigenous peoples*.

organizações indígenas na América do Sul, surge uma linha de argumentação mais modulada da nova geração de lideranças do IWGIA, representada por Andrew Gray, em que, à justificativa teórica para o apoio à auto-determinação indígena calcada nos aportes de Barth (Gray 1989:72-73), se junta uma reflexão mais densa sobre as relações entre Estado, Igreja, cooperação internacional e povos indígenas, com especial atenção para os mecanismos de formação e atuação de organizações indígenas, onde são analisadas as relações entre os mediadores interétnicos indígenas e não-indígenas que informam sua constituição. Estamos aqui diante de uma gramática específica elaborada pelos antropólogos, a meio caminho entre a militância política e a reflexão acadêmica, em que os dois níveis se cruzam e alimentam mutuamente, e que pode ser vista como um desdobramento da “antropologia da ação” proposta por Sol Tax, em que o diálogo se dava de forma mais intensa entre reflexão acadêmica e práticas administrativas, a partir da opção de uma assessoria “informada” aos índios.

Na segunda fase de funcionamento do PNPI, quando este passou a ser gerido pelo FAFO, verificou-se um distanciamento das relações com o IWGIA, que perdeu espaço, por conta disso, no terreno das ações locais junto aos povos indígenas. Nesse período, como chamamos atenção anteriormente, o discurso político do programa foi substituído por um discurso mais técnico ligado à apresentação de “resultados”, embora o PNPI tenha continuado a manter um bom grau de flexibilidade quando comparado à postura de outros financiadores de ações junto aos índios na cooperação internacional (Daudelin 1998:91-92). Apesar do programa ter sofrido um recuo quanto à adesão de um discurso militante, em favor de uma atuação mais pragmática, voltada a atender às demandas burocráticas colocadas por seus financiadores, penso que, por ter mantido a ênfase no apoio a organizações indígenas, ele pode continuar a ser visto como tributário dos desdobramentos anteriores e, sobretudo, da “grande virada” empreendida por Sol Tax, de se passar do apoio aos quadros da administração pública para o apoio direto aos povos indígenas e suas organizações.

Por outro lado, embora contando com a participação de antropólogos, o PNPI foi marcado pela ausência de uma produção mais reflexiva, o que se explica, em parte, pela própria mecânica do programa, implementado dentro de uma estrutura administrativa enxuta, em que se colocava sobre os mesmos indivíduos a responsabilidade pelas fases de assistência à elaboração de projetos, de liberação de recursos e de acompanhamento e avaliação das ações, deixando-lhes pouco tempo para uma produção de cunho mais reflexivo. Esta última, contudo, viria a se mostrar dentro

da produção acadêmica de alguns de seus participantes, que elaboraram teses e artigos ligados à experiência de participação dentro do programa. Nesse contexto, destacam-se os trabalhos de Stener Ekern sobre a Guatemala (2001, 2005, 2006), que fornecem pistas importantes sobre o tipo de formulação e olhar dos antropólogos noruegueses sobre a participação “aplicada” propiciada pela experiência do PNPI. Entre eles, percebe-se a preocupação em situar os atores em cena, incluindo-se dentro da análise as próprias instâncias da cooperação internacional, sobretudo em seu viés de apoio a ONGs locais, buscando-se mapear, entre outras coisas, as diferentes percepções dos atores sobre o termo “desenvolvimento” (Ekern 2005:69-70).

As análises de Ekern, voltadas à realidade dos anos 90, ao contrário das de Gray, nos anos 80, não buscam fornecer argumentos para o apoio da cooperação internacional às organizações indígenas à luz de seu sentido como elemento que permitiria garantir autonomia aos índios frente a outros atores, como a Igreja e o Estado, mas sim compreender os efeitos dos trabalhos das ONGs guatemaltecas financiadas pela cooperação internacional sobre as estruturas tradicionais de organização social das comunidades indígenas em áreas rurais. Nesse contexto, mostra que as ONGs são vistas pelas comunidades indígenas como estruturas concorrenciais às da Igreja e do Estado quanto ao fornecimento de bens e serviços — podendo dispor, em certos casos, de orçamentos superiores aos de algumas prefeituras — sendo suspeitas, ao mesmo tempo, de serem marcadas pelos mesmos vícios daquelas instâncias, isto é, pela presença daquilo que os índios identificam como a prevalência de “*intereses personales*”, em estruturas onde existe uma corrupção sistêmica, ligada aos mecanismos clientelistas tradicionais da política latino-americana, que entram em choque com a perspectiva definida por Ekern como “comunitarista” das comunidades indígenas, imune a tais vícios (Ekern 2005:70-71).

O apoio da NORAD à produção de conhecimentos sobre a cooperação junto aos povos indígenas

Além do financiamento ao PNPI, a NORAD também tem apoiado espaços de debate sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, como o *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*, promovido anualmente desde o ano 2000 na Universidade de Tromsø, assim como programas de pós-graduação voltados à análise das questões indígenas — como o Programa de

Mestrado em Estudos Indígenas e o Mestrado em Negociação de Conflitos e Programas de Paz da Universidade de Tromsø — que têm sido uma fonte estratégica para a produção de uma reflexão crítica sobre a cooperação internacional norueguesa, seus efeitos, atores e objetivos.

O caso da Guatemala pode ser tomado como um exemplo particularmente rico das reflexões produzidas nestes espaços, permitindo a análise dos efeitos da cooperação internacional em vários níveis, desde o nível das comunidades indígenas locais, com as quais as ONGs indígenas e de apoio aos índios, financiadas com recursos internacionais, tentam dialogar e estabelecer relações, até o nível das organizações mayas de escopo nacional, também financiadas com estes recursos, com atuação, sobretudo, em áreas urbanas. Assim, os *papers* apresentados no *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples* têm aportado críticas esboçadas por lideranças mayas à dependência das ONGs dos financiamentos da cooperação internacional, propondo, em seu lugar, uma maior participação dos indígenas em instâncias governamentais como forma de obter a implementação das medidas constitucionais em favor dos direitos indígenas aprovadas no país em meados da década de 90 (Cojti 2005:41). Esse processo foi descrito pela antropóloga norte-americana Kay Warren no fórum de 2005 da seguinte forma:

“Os líderes mayas (...) decidiram tentar trabalhar dentro do sistema em que as decisões são tomadas (...). Optaram por isto depois de décadas de atuação fora dele. Assim, seu experimento tem sido o seguinte: ‘Deixem-nos atuar dentro do sistema. Sabemos que ele não é perfeito, sabemos da corrupção, mas queremos ver se encontramos espaço político dentro dele para realizar algo, lidando com as instâncias onde o poder é realmente negociado’”. (Warren 2005:38, trad. do origin. em inglês).

Por outro lado, o tratamento que vem sendo dado à questão indígena pelo movimento maya também tem sido questionado em teses e artigos acadêmicos produzidos na pós-graduações que mencionei acima, alguns dos quais chamam a atenção para o fato de que a questão indígena não encerra apenas componentes étnicos, criticando-se, nesse contexto, a “etnificação” dos financiamentos da cooperação internacional na Guatemala. Assim, segundo a análise de Juliana Turki, cientista social argentina que concluiu o Mestrado em Negociação de Conflitos e Programas de Paz na Universidade de Tromsø, e que também apresentou uma palestra no fórum de 2005:

“As organizações mayas [financiadas pela cooperação internacional] têm um conhecimento pequeno e ambíguo sobre os problemas que os trabalhadores indígenas enfrentam nos mercados [municipais]. Várias

razões sobre porque as organizações mayas não focalizam objetivos que incluem as demandas de trabalhadores urbanos indígenas têm sido discutidas. Contudo, eu diria que a mais significativa, em termos analíticos, é a de que as organizações mayas não consideram as demandas dos trabalhadores indígenas como demandas étnicas. Tanto as organizações mayas como as organizações de trabalhadores dos mercados [municipais] percebem de forma estreita as demandas dos trabalhadores indígenas, vendo-as, [os Mayas], apenas como demandas trabalhistas, e [os sindicatos] apenas como demandas étnicas. (...) Minha posição é de que as demandas dos trabalhadores indígenas urbanos devem ser classificadas tanto como étnicas quanto trabalhistas.” (Turqui 2005:72, trad. do orig. em inglês).

Em seguida, Turqui destaca o problema da subordinação das organizações mayas às agendas da cooperação internacional como mais um fator que explica a exclusão das demandas dos trabalhadores indígenas dos programas de ação dos Mayas que alcançaram posições dentro do Estado:

“Apesar do fato das lideranças mayas terem alcançado (...) posições ao nível do Estado, não foram bem sucedidas ao tentar implementar as reformas constitucionais sugeridas pela Convenção 169 da OIT. Assim, embora haja um capítulo sobre questões econômicas e de emprego para os povos indígenas nos Acordos de Paz e na Convenção 169 da OIT, estas questões não foram consideradas pelo Estado nem abordadas pelas organizações mayas, a não ser no caso da questão da terra. (...) As organizações mayas encontram dificuldades para propor seus próprios objetivos porque nem sempre eles são propostos por Mayas, mas pela cooperação internacional. Esta pode ser uma das razões da dificuldade de incluir as demandas dos trabalhadores indígenas.” (Turqui 2005:73).

A busca de uma postura dialógica entre índios e não-índios: algumas perspectivas

Mais do que o conteúdo das críticas que, de resto, me parece adequado e coincidente com as observações mais recentes de pesquisadores no Brasil em relação à cooperação internacional (cf. Albert 1995 e Oliveira 2002), quero destacar a própria existência de um fórum de debates na Noruega sobre a cooperação internacional como um esforço que dá continuidade, em outro nível, dessa vez transnacional, à proposta inaugurada por Sol Tax na Conferência de Chicago, em 1961, onde se buscou colocar frente a frente atores indígenas e não indígenas para dialogar.¹²⁷ No caso do Fórum de Tromsø, tem-se buscado reunir lideranças indígenas, membros da burocracia governamental norueguesa, representantes da ONU e da OIT, bem como intelectuais indígenas e não indígenas ligados ao meio acadêmico e à participação em projetos de cooperação internacional, com ênfase tanto na temática do direito quanto na do

¹²⁷ Ver capítulo 3.

desenvolvimento. O fórum representa um nicho importante ligado à produção de uma dimensão reflexiva dentro do universo da cooperação internacional, o que tem sido uma proposta, em grande medida, de profissionais da antropologia ligados à atuação junto aos povos indígenas, e que, como vemos, tem uma história que remonta aos anos 60. O ponto a ressaltar, nesse caso, é que não se trata de produzir uma reflexão *sobre*, mas uma reflexão *com* os índios, deixando de abordar a questão indígena como uma questão em que os índios são tratados como objeto, seja de pesquisas, seja de práticas administrativas, seja de “apoio tutelar” ou “caritativo” (por saberem menos), reconhecendo-lhes um papel de sujeitos tanto em termos de ações políticas e administrativas quanto no campo da produção de conhecimento acadêmico.

Exemplos dessa busca de uma perspectiva dialógica na relação com os povos indígenas têm sido encontrados não apenas na Noruega, mas em diversos outros contextos internacionais e nacionais. Uma fala representativa dessa perspectiva buscada por certas correntes contemporâneas da antropologia envolvidas com situações “aplicadas” ligadas aos povos indígenas, foi formulada da seguinte pela antropóloga americana Dorothy Hodgson a partir de sua experiência de participação junto ao movimento em favor dos direitos indígenas na Tanzânia na década de 90:

“Alguns antropólogos (...) podem caracterizar sua posição como a de ‘interlocutores’ mais do que como a de ‘colaboradores’, ou seja, de acadêmicos que compartilham suas idéias e trabalho com grupos indígenas em um contínuo, construtivo e, em alguns casos, tenso diálogo e debate, em um esforço de informar e modelar as políticas e práticas dirigidas a eles, sem se alinhar diretamente com um grupo ou facção do movimento. (...) Como escrevi alhures, com base em Ferguson e Gupta (1997), vejo ‘nossa tarefa política não como um compartilhamento de conhecimento com aqueles que não o têm, mas como a construção de conexões entre conhecimentos diferentes, construídos a partir de diferentes localizações, traçando assim linhas de possíveis alianças e propósitos comuns entre eles’ (Hodgson 1999:214). Como tal, nossos ‘interlocutores’ podem ser muitos e variados, incluindo não apenas ativistas indígenas mas as representações políticas, instituições, organizações e pessoas com as quais nós e eles nos engajamos e interagimos’. (Hodgson 2002:1045, trad. do orig. em inglês).

Podemos ver aqui mais um desdobramento do debate sobre a “antropologia aplicada”. Se os antropólogos sociais britânicos do entre-guerras disponibilizavam seus instrumentos para ajudar a administração colonial britânica a compreender os “nativos”, grande parte dos antropólogos, hoje, atua junto aos povos indígenas com essa função de interlocução, visando contribuir para a construção das categorias de análise e de luta desses povos. Cabe ressaltar que nesse papel de “consciência crítica”, os antropólogos

assumem muitas vezes um papel ingrato, aparecendo como os grandes “desmancha prazeres” em reuniões de elaboração de estratégias políticas, programas de ação e discussão de projetos, apontando “essencializações”, “generalizações indevidas”, “imposições de moralidades”, “engessamentos das características dos grupos étnicos” ou o ressurgimento furtivo de “perspectivas tutelares”, todas essas questões que seus instrumentos teóricos permitem captar: as questões “nativas”, poderíamos dizer, dos antropólogos.

Assim, uma proporção considerável do trabalho “aplicado” ligado a movimentos etnopolíticos dos índios é informado por esta postura dialógica, onde se dá a junção entre a dimensão teórica e a dimensão “aplicada” da disciplina, que permite usar os instrumentos de objetivação da antropologia como subsídio para a ação, algo que, em muitos casos, tem como norte principal instaurar uma postura reflexiva dos atores envolvidos, contribuindo para a localização das diferentes posições nas situações em que o antropólogo se envolve como interlocutor.

Dessa forma, o antropólogo atua como mediador, ou “entre atores”, não necessariamente para alcançar certos fins — e nesse sentido, é possível localizar uma nova aproximação com Sol Tax que também recusava a metodologia “meios e fins” (Tax 1961 *apud* Lurie 1961:481) —, mas para introduzir questões que instauram o debate, que obrigam os atores, dentro dos contextos específicos de suas lutas por direitos sociais, a compreender o jogo de forças em atuação. Este tipo de prática, que poderíamos chamar de uma “antropologia da ação reflexiva”, é indicada por Adriana Vianna (2005), antropóloga brasileira que atua junto a movimentos sociais de gênero, ao perguntar-se o quê, afinal, os antropólogos têm para oferecer aos grupos sociais junto aos quais atuam, especialmente nas situações em que “são convocados — ou se convocam — a colaborar na ‘produção de direitos’.” (Vianna 2005:1).

Segundo esta autora, retomando um debate clássico nas ciências sociais, iniciado por Durkheim ([1895] 1974) e desenvolvido, entre outros, por Bourdieu (1989), trata-se da questão de fugir do senso comum, não por um mero gosto pela originalidade, ou para distinguir os cientistas sociais de outros profissionais, mas pela necessidade de construir, em contextos “aplicados”, *moedas de troca* entre os antropólogos e os grupos sociais juntos aos quais eles atuam, de modo a tornar sua presença interessante, isto é, com uma contribuição efetiva a oferecer nos debates em curso. (Vianna, *op. cit.*:3). Nesse sentido, um dos principais trunfos dos antropólogos ao

buscarem atuar dentro de um perfil de assessoria aos movimentos de luta por direitos específicos que marcam a arena política desde os anos 60, é o de terem se tornado especialistas no uso de diferentes gramáticas — acadêmicas, militantes e burocráticas — e de ter desenvolvido instrumentos analíticos para transitar entre elas.

Em Souza Lima, antropólogo brasileiro especializado nos estudos sobre as relações entre Estado e povos indígenas, encontramos uma variante dessa posição, em que, a partir da análise do quadro de forças em presença na cena indigenista contemporânea no Brasil, a atuação dos antropólogos assume não tanto um papel de assessoria de grupos sociais específicos lutando por direitos, mas um papel mais amplo de “gestão de conflitos” entre todos os grupos envolvidos:

“Algumas grandes alterações poderiam surgir se começarmos por construir uma ponte entre os mundos que ficaram separados entre ONGs e universidades, entre o militante e o pesquisador, entre o que se entende por ‘índio’ e a vida social cotidiana dos povos indígenas no Brasil. Ao invés de um conjunto de estereótipos sobre o seu fazer profissional, a atitude do antropólogo em trabalhos ‘aplicados’ deve ser a de um humilde ‘profissional do estranhamento’, que exercerá uma atitude dialógica, seja no interior da administração pública, seja debatendo com uma comunidade indígena sobre as visões acerca da definição dos limites de seu território, negociando e traduzindo significados entre índios, advogados, agrônomos, engenheiros florestais, médicos e funcionários de variadas instituições estatais, ‘lendo’ e gerindo os conflitos entre significados e entre grupos sociais, que são inerentes à vida em sociedade. Sua tarefa será também gerar conhecimentos escrevendo o conhecimento que gera permanentemente, e em diferentes registros, artefato político que todo texto é, e publicando-o. (Souza Lima 2005: 10).

Talvez mais do que propriamente “gerir conflitos” — já que muitas vezes, no caso que estamos analisando, o do movimento internacional pró-índio financiado com recursos da cooperação norueguesa, o antropólogo é parte interessada neles — a habilidade que torna o antropólogo útil, como apontamos acima, é a de saber transitar por diferentes gramáticas visando prestar uma assessoria informada para a construção de argumentos por uma das partes implicadas nos conflitos: os índios. A incorporação dessa dimensão reflexiva da atuação antropológica em benefício da assessoria aos grupos indígenas tornou-se especialmente relevante no caso de um outro programa financiado com recursos da NORAD a partir da segunda metade dos anos 80, o *The Remote Area Development Program* – RADP, que analisaremos a seguir, através do qual será possível continuar a mapear as diferentes gramáticas — teóricas, burocráticas e políticas — sob as quais os antropólogos noruegueses envolvidos com o apoio internacional aos movimentos em favor dos direitos indígenas têm se movimentado.

O The Remote Area Development Program – RADP e a reflexão teórica sobre o movimento internacional pró-índio financiado com recursos da cooperação internacional

O *The Remote Area Development Programme* - RADP foi um programa de desenvolvimento dirigido ao povo San (também chamado de Basarwa ou Bushmen), criado pelo governo do Botswana em 1974, que passou a contar com o apoio da NORAD a partir de um convênio de cooperação bilateral firmado entre os dois países em 1988. Embora no convênio tenha sido mencionada a intenção de preservar a integridade cultural dos “habitantes das áreas remotas” e que, na Noruega, o programa tenha sido intitulado “Minority groups in remote areas”, o fato é que, por parte do governo do Botswana, ele havia sido esboçado simplesmente como um programa de alívio à pobreza, sem qualquer menção às especificidades étnicas dos San. Dessa forma, o programa colocou em cena diferentes concepções sobre como lidar com a questão das minorias étnicas por parte dos dois governos, o que veio a se tornar um motivo de tensões entre eles nos anos que se seguiram ao acordo.

O envolvimento da NORAD no RADP havia-se relacionado à crença de que a situação dos San no Botswana oferecia um paralelo com a situação dos Sami na Noruega, e que a experiência desta última poderia ser aproveitada no Botswana no que diz respeito à criação de mecanismos de representação política de minorias étnicas — e, mais especificamente, indígenas — dentro de Estados nacionais (Saugestad 2006:2). Nesse sentido, ao invés de ser tomado como um exemplo dos mecanismos de dominação frequentemente envolvidos com a atuação de instâncias da cooperação internacional ligadas à temática do desenvolvimento, o caso da participação da NORAD nesse programa pode ser entendido como um instrumento de pressão diplomática de um governo sobre outro em benefício da aquisição de direitos por um determinado segmento da população.

Ocorre que, no contexto da descolonização africana e dos processos de luta contra o *apartheid* e contra outras políticas coloniais racistas, a questão de promover políticas diferenciadas para minorias étnicas assumia frequentemente uma conotação negativa associada às antigas práticas colonialistas, mesmo que elas se propusessem, como no caso em tela, a promover direitos positivos, e não medidas discriminatórias. Além disso, a definição do povo San como povo “indígena” também não era um ponto de consenso. Na verdade, a discussão sobre a atribuição do estatuto de “indígenas” a

povos tribais nômades e semi-nômades na África era algo que ainda se constituía em objeto de disputas na maior parte dos países africanos, cujos governos não aceitavam aquela definição. Nesse sentido, a política pretendida pela NORAD enfrentou resistências do governo do Botswana desde o início do convênio, mesmo que aquela agência tenha adotado uma estratégia de persuasão e convencimento, e não uma estratégia de confronto com as autoridades do Botswana, esperando que, com o tempo, fosse possível colocar o programa na “direção certa” (idem:3).

Ao contrário de outras ações de cooperação internacional junto aos povos indígenas financiadas pela Noruega, o caso do RADP colocava em cena não o apoio direto a organizações indígenas e indigenistas, mas sim um canal diplomático ligado ao aparato do desenvolvimento, através do qual se pretendia influenciar decisões político-administrativas de um país donatário, a partir da atribuição de um estatuto jurídico específico a determinado grupo dentro de suas fronteiras. Embora nem todo o *staff* da NORAD no Botswana — que durante muito tempo foi o principal receptor da cooperação norueguesa na África — estivesse disposto a entrar em choque com o governo do país por conta do RADP, a inclusão de antropólogos noruegueses no programa no início dos anos 90 fez emergir de forma mais clara uma postura “culturalista”, na medida em que buscou-se trazer para o debate público a questão da identidade étnica dos San e das implicações desta identidade para o projeto em questão. A estratégia dos antropólogos incluiu a realização de dois seminários, em 1992 e 1993, a partir de uma iniciativa conjunta da NORAD e da *Swedish International Development Cooperation Agency* – SIDA, que contou com o apoio da organização *First People of Kalahari* - FKP, criada em 1992 para defender os interesses dos San junto ao governo do Botswana, contando com recursos de organizações internacionais de apoio aos índios, entre as quais o IWGIA.

A atuação da NORAD junto ao RADP não teve continuidade, contudo, devido ao fim da cooperação bilateral entre a Noruega e o Botswana em meados dos anos 90, devido a razões que nada tinham a ver com os San, mas com a reversão do quadro político na região sul da África, com o fim do regime do *apartheid* na África do Sul e com o próprio sucesso econômico alcançado pelo Botswana.

O episódio da participação norueguesa no RADP é um caso rico para mostrar a presença de diferentes facções e posições dentro dos aparatos de cooperação internacional, indicando, nesse caso, como este aparato, mesmo no caso da cooperação bilateral de Estado para Estado, pode ser influenciado por forças políticas de fora do

Estado, representadas, nesse caso, pela linha de atuação formulada pelas organizações pró-índio da Escandinávia e, particularmente, pelas concepções teóricas de determinadas correntes da antropologia dentro delas. Assim, embora a NORAD oficialmente não assumisse uma linha de confronto com as autoridades do Botswana, a presença entre seus quadros de antropólogos envolvidos com uma linha de militância política pró-índio fez com que pressões mais incisivas fossem encaminhadas. Segundo Sidsel Saugestad, antropóloga da UiT que participou do RADP entre 1992 e 1993 e que foi responsável pelo apoio da NORAD aos dois seminários que debateram a questão da identidade étnica dos San, o enfoque do programa como sendo simplesmente uma iniciativa de “alívio à pobreza” tinha como principal problema

“(..) privar o grupo de dignidade, uma vez que seus membros foram reduzidos a receptores passivos de doações do governo. Ao desconhecer as características culturais [dos San], seu conhecimento cultural se tornou irrelevante. Não se tratava apenas de considerar que os San eram ignorantes, mas que eles tinham um tipo de conhecimento errado, ligado à sua disposição nômade”. (idem:3).

O apoio ao que estou chamando de “culturalização” do RADP no início dos anos 90, bem como o apoio à organização *First People of Kalahari* – FPK pelo IWGIA, podem ser lidos também como questões associadas ao rearranjo de forças entre os atores envolvidos com a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, resultante da passagem da gestão do PNPI para o FAFO no início dos anos 90, o que representou uma perda do espaço de influência do IWGIA dentro dele, e sua busca por novas frentes de atuação, ligadas a outras geografias, fora da área de influência do PNPI, ligada apenas à América Latina. Nesse sentido, a visibilização da questão dos San como uma questão étnica dentro do RADP poderia ser lida como o resultado da atuação de uma rede “africanista” alternativa à rede do PNPI nos anos 90, e em disputa com ela pelos recursos da NORAD, contando com o apoio do IWGIA e combinando sua atuação com a dele. Nesse contexto, cabe lembrar que o IWGIA investiu durante quase dez anos no fortalecimento institucional da organização *Fist People of Kalahari*, desde sua criação, em 1992 (Hitchcock e Enghoff 2004).

O caso do RADP não deve ser lido, contudo, apenas, como uma questão de disputa pelos recursos disponibilizados pela cooperação norueguesa entre “africanistas” e “americanistas”, mas também como uma disputa em torno das estratégias internacionais de apoio aos índios. Assim, enquanto a rede do IWGIA, alguns setores dentro do RADP e as organizações do povo Sami — que não só deram continuidade ao

trabalho de capacitação institucional da organização *Fist People of Kalahari* iniciado pelo IWGIA, como assumiram também o apoio à criação de organizações regionais pan-indígenas na África a partir da década de 2000 (Brochgrevink 2004a) — defendiam uma estratégia aberta de “indianização” da questão dos povos nômades e tribais naquele continente, outros atores apoiados pelos recursos da NORAD defendiam uma postura definida como “mais pragmática”, em que nem sempre se colocava como necessária a reivindicação desse estatuto. Nesse contexto, destacou-se particularmente a posição da organização ambientalista *Rainforest Foundation Norway* que, no início da década de 2000, recebia a maior parte dos recursos da NORAD destinados a organizações não governamentais norueguesas com atuação junto aos povos indígenas, à exceção das missões.¹²⁸

Assim, durante a realização da primeira reunião do *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples* na Universidade de Tromsø, em 2000, Lars Løvold, antropólogo e diretor da *Rainforest Foundation Norway*, cuja atuação se concentrara inicialmente no Brasil, mas se estendera, ao longo da década de 1990, para a Ásia e a Oceania, afirmou que, tendo em vista que o “objetivo precípua” da organização era a defesa das florestas tropicais, não havia de sua parte uma preocupação em cobrar dos governos dos países onde a organização atuava o reconhecimento do estatuto de “indígenas” para os povos que habitavam aquelas florestas, desde que fossem conseguidos acordos que garantissem o modo de vida tradicional daqueles povos e a preservação das florestas. Nesse contexto, a organização defendia uma postura flexível de atuação dos doadores, a ser definida caso a caso, dependendo de uma

¹²⁸ Segundo dados divulgados pela NORAD, as seis ONGs que receberam mais recursos para atuar em projetos junto aos povos indígenas no ano de 2001 foram a *Rainforest Foundation Norway*, que contou com 12 milhões de coroas norueguesas daquela agência, seguida da *Norwegian People's Aid* e da *Norwegian Aid Church*, com 9 milhões cada uma, do *SAIH*, com 8 milhões, da *Save the Children* com 5 milhões e do IWGIA com 2 milhões de coroas norueguesas (www.NORAD.no/files/UrfolkNGO.xls). Por outro lado, dados relativos ao apoio concedido às missões para a mesma finalidade, divulgados em 1999, no documento do governo que traçou as diretrizes para a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas (*Oppfølgingsplan for arbeid med urfolk i bistanden*), informaram que a NORAD forneceu 15,4 milhões de coroas norueguesas à *Den Norske Misjonsallianse* para desenvolver quatro projetos na Bolívia; 5 milhões de coroas à *Norske Pinsemenigheters Ytremisjon* para seis projetos na Bolívia, Guatemala e Paraguai; 4,5 milhões de coroas à *Norsk Luthersk Misjonssamband* para seis projetos na Bolívia, Peru e Quênia; e cerca de 6 milhões de coroas para a *Den Norske Santalmisjon*, *Den Norske Tibetmisjon*, *Det Norske Misjonselskap* e ao *Frelsesarmeen* (Exército da Salvação), para o desenvolvimento de sete projetos em Bangladesh, Equador, Índia, China e Camarões. (http://odin.dep.no/ud/norsk/dok/andre_dok/handlingsplaner/032005-994017/dok-bn.html)

avaliação de ganhos e perdas em cada situação (Senter for Samiske Studier 2000:19-20).¹²⁹

Podemos considerar os atores atuantes junto aos povos indígenas com recursos da cooperação internacional norueguesa como formando um “campo”, no sentido bourdieusiano do termo, uma vez que todos se alinham aos mesmos referenciais de debate, posicionando-se de forma mais ou menos próxima aos princípios de reconhecimento dos direitos indígenas tal como definidos pela Convenção 169 da OIT e às diretrizes fixadas pelo governo norueguês sobre este tema a partir de 1999, disputando não só recursos como legitimidade política e simbólica frente às fontes de financiamento da NORAD e do MRE.

A análise das diferentes estratégias de atuação desses atores, incluindo a própria NORAD, bem como a de outros atores envolvidos com o movimento internacional pró-índio, abriram um novo campo de reflexões teóricas da antropologia norueguesa a partir dos anos 90, constituindo novos desdobramentos em relação ao que havia sido produzido nesse terreno até o final dos anos 80. Sidsel Saugestad ofereceu as principais contribuições nessa direção, criando uma frente de análise sobre as articulações entre os níveis locais, nacionais e internacionais das mobilizações indígenas, tomando como ponto de partida não só sua experiência dentro do RADP, como também a de membro do conselho diretor do IWGIA, além da participação em inúmeros seminários e fóruns internacionais de debate sobre a questão indígena, entre os quais as reuniões anuais do WGIP, em Genebra (Saugestad 2005:32).

No caso de Saugestad, não se tratou mais apenas, como em Gray (1989), de analisar os efeitos locais do apoio da cooperação internacional junto aos povos indígenas, avaliando o grau de independência e autonomia frente às instâncias da Igreja e do Estado que a cooperação poderia lhes propiciar. Assim, enquanto as análises de Gray foram calcadas sobretudo nas condições da situação indígena anteriores aos anos 90 na América Latina, as de Saugestad se constituíram dentro do quadro das condições africanas pós-anos 90, propondo uma reflexão sobre as dificuldades de fortalecimento de organizações indígenas locais por meio do apoio da cooperação internacional, e, dando um passo além em relação a Gray, analisando as estratégias de atuação dos diferentes atores da cooperação internacional junto aos povos indígenas. Assim, em artigo publicado em 2006, Saugestad, cuja tese de doutorado incluiu uma reflexão sobre

¹²⁹ Para maiores sobre a trajetória da *Rainforest Foundation Norway* e sobre o contexto de seu surgimento na Noruega, ver capítulo 6.

sua experiência de participação no RADP¹³⁰, contrastou a estratégia de “persuasão e convencimento” empregada pela NORAD junto às autoridades do Botswana em favor da “indianização” da questão dos San, com a estratégia de confronto escolhida pela organização não governamental inglesa *Survival International*, que preferiu denunciar a atuação do governo do Botswana, voltada ao deslocamento da população San da Reserva de Caça do Kalahari Central, como ligada à defesa de interesses espúrios de empresas internacionais de exploração de diamantes nas terras da reserva.

Segundo Saugestad, estratégias de “persuasão” como as da NORAD só conseguem obter resultados dentro de períodos longos de atuação, o que geralmente não ocorre em projetos financiados pela cooperação internacional. A estratégia da *Survival International*, calcada em grandes campanhas midiáticas internacionais, por sua vez, foi avaliada pela autora como tendo o grave resultado de “abafar a voz” das incipientes organizações locais dos San, aparecendo frente à opinião pública como aqueles que “falavam em nome dos San” (Saugestad 2006:172-175). Nesse contexto, aponta como principal falha, nos dois casos, a falta de participação do grupo alvo das ações, chamando a atenção para os riscos do surgimento de novas formas de dominação ligadas à atuação da cooperação internacional, resultantes nem tanto do domínio dos recursos financeiros pelos doadores, mas do domínio de *conhecimentos* no terreno de uma de suas áreas mais florescentes, a das atividades de *advocacy*:

“Precisamos reconhecer a assimetria entre aqueles que sabem e aqueles sobre os quais se sabe. Isso também se aplica ao conhecimento gerado através da *advocacy*. Envolvimento ‘externo’ pode representar uma mudança de formas manifestas para formas latentes de dominação, através do emudecimento de vozes. É sobretudo com o emudecimento não intencional que devemos tomar cuidado”. (idem:179, trad. do origin. em inglês).

Outro desdobramento produzido por Saugestad em relação às reflexões de Gray dos anos 80, relacionou-se à análise sobre os sentidos e limites do modelo de atuação do movimento indígena articulado em três níveis, local, nacional e internacional (este último constituído pelas agências da ONU e seções da OIT, sobretudo). Nesse contexto, embora reconheça o sucesso desse modelo em vários casos, sobretudo dentro

¹³⁰ A tese, intitulada “*The Inconvenient Indigenous. Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance and the First People of the Kalahari*” foi defendida em 1999 no Instituto de Antropologia da Universidade de Tromsø.

de democracias liberais do “Primeiro Mundo”¹³¹, Saugestad analisa os obstáculos para sua implementação no caso africano, associados sobretudo à falta de mobilização em nível local. Segundo esta autora, o sucesso do modelo em questão dependeria de uma articulação consistente entre os três níveis, que deveriam funcionar dentro do mesmo *timing*:

“O dilema jaz na dimensão temporal, pois as organizações indígenas devem relacionar-se nas três direções ao mesmo tempo: a) em um plano local, extremamente pobre, marginalizado, desmoralizado e desinformado; b) com um sistema internacional, que, pelo contrário, é bem organizado, incluyente e amigável; e c) com um nível nacional, que é decisivo para o sucesso das ações, isto é, para o atendimento das demandas colocadas, e que é, portanto, central, mas também, geralmente, a parte mais cética”. (Saugestad 2005:27, trad. do origin. em norueguês).

É com base nesse esquema, em que se localiza a presença de diversos níveis de atuação e influência e se reconhece, ao contrário de muitas análises realizadas hoje sobre a perda do impacto dos Estados nacionais frente à lógica da “globalização”, o aspecto decisivo da instância nacional na questão indígena, que Saugestad analisa a questão dos San no Botswana e o “fracasso”, por assim dizer, das tentativas de fortalecimento de suas organizações, que deveriam fazer a ponte entre os níveis local, nacional e internacional. Dessa forma, no esquema de articulação desses níveis, de onde se origina a rede responsável pela formulação dos argumentos voltados a sustentar as negociações em nível nacional que podem levar ao reconhecimento das demandas indígena e à melhoria de suas condições de existência (idem:25), Saugestad atribui à falta de apoio das populações locais às organizações de representação dos interesses indígenas as principais dificuldades para fazer avançar o movimento pela demanda de direitos dos San. Nesse sentido, conclui que a disponibilidade de recursos financeiros internacionais para promover o fortalecimento de organizações indígenas, por si só, não garante o sucesso das mobilizações em favor dos direitos indígenas, caso elas não

¹³¹ Entre os casos de sucesso desse modelo dentro das democracias liberais do “Primeiro Mundo”, Saugestad menciona a formação de um Governo Autônomo da Groenlândia, favorecendo a auto-determinação dos Inuit; a constituição de Parlamentos Sami na Escandinávia; a criação do território de Nunavut, no Canadá, como um território de governo autônomo dos Inuit; a formação do tribunal Waltangi em Aotearoa na Nova Zelândia, que abriu possibilidades de compensação para as perdas territoriais dos Maori; e o caso Mabo, que suspendeu a doutrina da *terra nullis* na Austrália, abrindo a possibilidade para o reconhecimento de direito territoriais para os aborígenes australianos. (Sidsel 2005:25 e 32). Poderíamos acrescentar aos exemplos dados pela autora, o caso das demarcações de terras indígenas no Brasil a partir do final da década de 80, segundo um modelo de demarcação de grandes territórios, como o dos Kayapó e o dos Yanomami, apenas para citar dois dos casos mais conhecidos, implantado com o apoio de organizações de cooperação internacional, sobretudo nos marcos da aliança entre interesses indígenas e interesses ambientais.

estejam ancoradas em reivindicações e mobilizações de base. Ou seja, o modelo não funciona “de cima para baixo”, não pode ser criado artificialmente pela mera presença de recursos financeiros externos (idem:27).

Nesse contexto, as reflexões teóricas sobre os movimentos indígenas de Trond Thuen, outro antropólogo norueguês, realizadas no contexto das mobilizações etnopolíticas do povo Sami dentro do estado norueguês (Thuen 1995), permitiram a Saugestad explicar o “fracasso” das mobilizações indígenas no Botswana, partindo da idéia de que os processos de etnogênese possuem duas fases: a primeira constituída pela assim chamada “política de identidade” e, a segunda, pela transposição das demandas surgidas nessa esfera para o domínio das “políticas de direitos”, o que poderia ser lido, usando os conceitos de Marx, como a passagem da “consciência de si” para a “consciência para si” dentro do terreno, nesse caso, não das classes sociais, como analisado por aquele autor, mas dos grupos étnicos. Nesse sentido, teria havido no Botswana uma tentativa de atingir-se a segunda fase sem que a primeira tivesse amadurecido, o que responderia, assim, pelas dificuldades encontradas dentro da experiência de promover a constituição de organizações locais para a reivindicação de direitos dos San. (Saugestad 2005:27) Cabe ressaltar que, no caso do uso da contribuição de Thuen por Saugestad, estamos lidando com a transposição da experiência dos Sami para o caso do Botswana, dessa vez não ao nível de propostas político-administrativas de relacionamento entre Estados nacionais e minorias étnicas, mas de propostas teóricas forjadas pela disciplina antropológica.

O debate sobre o uso da categoria de “indígena” entre os antropólogos envolvidos com o ativismo internacional pró-índio

Ao mesmo tempo em que se elaborava esse movimento de reflexão sobre a dinâmica das mobilizações pró-índio articulando instâncias multi-locais, algo que pode ser visto como de interesse do conjunto dos atores envolvidos com ela, uma outra comunidade de argumentação se formava, dessa vez compondo um debate interno dentro da disciplina antropológica, ligado ao uso do conceito de “indígena” pelos antropólogos envolvidos com o ativismo internacional pró-índio. O debate, que colocou frente à frente antropólogos de diversas nacionalidades a partir de meados dos anos 90, inclusive os noruegueses, representados por Sidsel Saugestad (2004), teve seu auge com a publicação, em 2003, de um artigo do antropólogo sul-africano Adam Kuper na

revista *Current Anthropology*, intitulado “The return of the native”, estendendo-se nos anos seguintes às páginas de outras revistas especializadas¹³². Este debate pode ser lido, assim, como a expressão das disputas de visão entre antropólogos em relação à militância política pró-índio a partir de um debate teórico sobre o uso da categoria de “indígena”. Chama a atenção, nesse caso, o fato de estarmos mais uma vez diante de um exemplo de inter-influência entre os terrenos da “teoria” e da “prática” na antropologia.

Kuper, que foi um dos teóricos que contribuiu para a desconstrução do termo “primitivo”, traçando a história da “invenção do primitivo” (Kuper 1988), procurou usar a mesma linha de raciocínio contra aqueles que atuavam no movimento internacional pró-índio usando a categoria “indígena”. Entretanto, ao equacionar o uso da categoria “primitivo” ao da categoria “indígena”, Kuper despoltizou a questão, descontextualizando seus usos diferenciais, o primeiro associado aos projetos de dominação colonial europeus e o segundo às lutas contemporâneas contra os efeitos pós-coloniais do colonialismo. Nesse contexto, ao conceder o mesmo estatuto teórico às duas categorias, Kuper igualou as demandas apoiadas pelo movimento internacional pró-índio às demandas de representantes das políticas do *apartheid*, ignorando, como apontado pela antropóloga brasileira Alcida Ramos no debate travado nas páginas da revista *Current Anthropology*, questões elementares de diferencial de poder:

“Colocar na mesma categoria demandas indígenas por uma diferença legítima, o racismo nazista e o *apartheid* sul-africano é ignorar os diferenciais de poder. Em outras palavras, colocar os poderes ocidentais de conquista em pé de igualdade com as demandas étnicas por reconhecimento significa tanto ignorar quanto minimizar a violência da expansão ocidental” (Ramos 2003:3297).

A “tecnificação” do debate teórico sugerida por Kuper acrescentou, nesse sentido, muito pouco em termos da compreensão dos embates políticos em jogo, por tentar, justamente, ignorá-los, como se eles não fizessem parte do jogo de uso dos conceitos. Assim, enquanto antropólogos como Fredrik Barth produziram um instrumental teórico que possibilitou compreender as dinâmicas políticas dos fenômenos étnicos, bem como perceber-se as essencializações como mecanismos políticos que fazem parte dos processos de construção das fronteiras étnicas (Barth 1969 e 2000), Kuper contribuiu na direção oposta, apontando para aspectos teóricos que engessam as questões e são incapazes de explicar o caráter dinâmico das disputas políticas em torno

¹³² Alguns dos antropólogos envolvidos no debate, além dos citados no corpo do texto, incluíram Bétéille (1998), Childs e Delgado (1999), Bowen e Colchester 2002), Turner (2004), Kenrik e Lewis (2004) e, mais recentemente, Barnard (2006).

das categorizações, ou, mais do que isso, o fato de que as categorizações são em si mesmas atos políticos. Nesse sentido, a “denúncia” feita por Kuper contra os antropólogos que atuam junto ao movimento indígena internacional, acusando-os de praticar uma antropologia “velha” e de reabilitar as “sociedades primitivas” do discurso antropológico clássico, colocando no mesmo saco, sem contextualizar, o uso de termos como “indígena”, “primitivo”, “tribal”, “caçador”, “povo nômade” e afins, estaria ela mesma eivada por uma concepção “velha”, para dizer o menos, dos fenômenos da política.

No episódio desse debate levantado por Kuper, a “questão indígena” emerge, assim, como uma arena de construção de fronteiras entre os próprios antropólogos, marcando posições “dentro” e “fora” da academia, da administração pública e da militância política; entre aqueles que estudam o “global” e aqueles que estudam o “local”; entre os que pesquisam a “cultura” e os que pesquisam a “política”; entre os que estudam o “Estado” e os que estudam a “sociedade”; etc. — todas estas diferenciações bastante artificiais e muito mais ligadas a mecanismos de distinção dentro da própria profissão do que a um isolamento real entre esses domínios — fazendo com que estudar a questão indígena obrigue os antropólogos a refletirem sobre seus próprios mundos, e a incluírem-se dentro de um retrato em que, às vezes, inexplicavelmente, se colocam de fora.

Nesse contexto, o estudo das motivações dos antropólogos para o envolvimento em trabalhos junto aos povos indígenas mereceria por si só um estudo, o que, entretanto, não faz parte do escopo dessa tese. Algumas pistas nessa direção, contudo, podem ser apontadas, a partir de depoimentos de alguns deles, onde é possível detectar pelo menos duas grandes linhas importantes de motivações: a primeira ligada a um sentimento moral de correção de injustiças, extremamente bem representado neste depoimento de Sol Tax — um dos antropólogos que primeiro se envolveu, como vimos, com a defesa dos direitos indígenas à auto-determinação — sobre sua relação com os índios:

“Vários índios (...) me ofereceram sua amizade e eu retribuí. Mas isto seria suficiente para explicar quase 60 anos tentando ser útil [a eles]? Há prazer e satisfação em qualquer oportunidade de ajudar um amigo, e, desde a infância, busco estas oportunidades. Eu sentia uma combinação de emoções de raiva e injustiça — o colega de classe errado sendo punido, a criança apanhando do valentão. Mas cresci para ver que, embora fossem os atos de injustiça individual que

despertassem chispas de raiva e consternação em mim, era a injustiça social que me atingia mais profundamente o coração, produzindo um rancor duradouro. Pude entender assim, perfeitamente, os relatos dos índios sobre seus sentimentos de perda”. (Tax 1988:15, trad. do origin. em inglês).

Esta linha pode ser conectada sem dúvida ao sentimento de indignação contra o genocídio praticado contra os povos indígenas que levou à criação de inúmeras organizações internacionais pró-índio a partir dos anos 60, entre as quais o IWGIA¹³³. Uma variante que não se liga tão proximamente a esta, contudo, e que localizamos como uma segunda linha de motivações, é a que se relaciona à presença de um certo pensamento utópico entre os antropólogos, também presente em Sol Tax (idem:20), que se identifica, nesse sentido, com inúmeros outros antropólogos, entre os quais Alan Barnard, um especialista dos San, que chega mesmo a comparar o fenômeno contemporâneo das ONGs à possibilidade de reviver o sentimento de solidariedade coletiva experimentado entre aquele grupo, por sua vez associado às utopias anarquistas das sociedades sem Estado (Barnard 2003). De fato, os ideais de subtrair povos e grupos ao controle do Estado, dentro da perspectiva de mantê-los dentro de sociedades comunitaristas onde não se verifica a presença da propriedade privada e onde não existe uma autoridade política centralizada, fazem parte também de algumas correntes do movimento indígena, cujas lideranças têm se manifestado pelo reconhecimento não apenas de *povos*, mas de *nações* indígenas.

Sem dúvida, motivações menos “nobres”, ligadas a interesses e cálculos de carreira e prestígio, bem como à mera chance de obter oportunidades de inserção na profissão de antropólogo, seja no campo acadêmico, seja no crescente mercado de trabalho aberto em instâncias governamentais e não governamentais ligadas à questão indígena, também fazem parte do jogo de possibilidades que explicam a transformação dos antropólogos em “mediadores interétnicos”, com maior ou menor legitimidade junto aos povos indígenas e suas lideranças. Nesse contexto, mais uma vez, as elaborações teóricas de antropólogos noruegueses tornam-se úteis, podendo-se observar as relações que se estabelecem entre mediadores índios e não-índios dentro do movimento internacional pró-índio como mais um espaço de construção da fronteira étnica (Barth 1969), onde também tem lugar os processos de “complementarização” e “dicotomização” descritos pelo antropólogo norueguês Harald Eidheim, nos quais relações de colaboração entre diferentes grupos étnicos visando o alcance de objetivos

¹³³ Ver os depoimentos de Helge Kleivan no início desse capítulo.

comuns são acompanhadas de marcações de distinção, onde se torna claro o interesse em destacar as diferenças de posição e de identidade entre os indivíduos. (Eidheim 1971).

Por outro lado, cabe lembrar, ainda, que atores até bem pouco tempo vistos como “outros” dentro da disciplina antropológica, como os próprios povos indígenas e os missionários, para citar dois exemplos, têm-se apropriado crescentemente dos instrumentos da disciplina e formado boa parte de seus quadros dentro dela a partir de motivações que exploraremos com mais detalhe, no caso específico dos Sami, no capítulo 6.

No capítulo que se segue, analisaremos onde se formam outras fontes importantes de sentimentos e atitudes ligados ao envolvimento de atores da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, dessa vez dentro do movimento missionário que, como já apontado, tem constituído o grande “outro” entre esses atores, o que não significa, contudo, que muitos dos valores ligados à sua atuação — como o da “ajuda para a auto-ajuda”, a valorização de medidas práticas ao invés de pregações doutrinárias e a “educação pelo exemplo” — não façam parte do repertório de outros atores noruegueses, não fosse a atuação dos missionários luteranos na Noruega considerada por alguns como o principal fator da unidade nacional do país, ao conectar com suas atividades de pregação inúmeras comunidades isoladas, impregnando boa parte dos valores e atitudes individuais, não só dos noruegueses como também dos Sami.¹³⁴

¹³⁴ Sobre a influência do luteranismo entre os Sami ver capítulos 2 e 7. Para que se tenha uma idéia da extensão, ainda hoje, da influência luterana entre eles, vale registrar que o Centro de Estudos Sami da Universidade de Tromsø, onde realizei boa parte de minha pesquisa, conta com a presença de um tradutor da Bíblia para a língua sami. Nesse sentido, cabe ressaltar que o cristianismo, sob a égide da corrente læstadiana, ligada à idéia da construção de um “cristianismo propriamente sami”, cuja origem e características também foram descritas no capítulo 2, é algo que constitui parte central da identidade étnica de muitos indivíduos desse povo, servindo mesmo, em algumas regiões da Noruega, para identificá-los.

Capítulo 5: A cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas como espaço de conversão religiosa

A presença missionária tem sido o grande “outro” dentro do conjunto dos 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. Apesar desse fato, que as coloca na contramão das posturas assumidas publicamente pelo governo norueguês desde que este ratificou em 1990 aquela convenção, os dados estatísticos disponíveis indicam que as organizações missionárias absorvem a maior parte dos recursos noruegueses destinados à cooperação junto aos povos indígenas¹³⁵. Buscaremos recuperar nesse capítulo a trajetória das missões na Noruega e como se deu sua absorção no aparato da cooperação para o desenvolvimento do país.

O fato de que o trabalho missionário tenha sido incorporado às práticas da cooperação internacional norueguesa, e passado a receber recursos do governo para sua atuação no exterior, está relacionado por um lado às características que o trabalho missionário assumiu na Noruega e, por outro, aos valores que promoveu e que serviram para legitimá-lo, combinando atividades práticas, de prestação de serviços — as chamadas atividades de diaconia — e atividades espirituais, de evangelização. A origem da importância atribuída à dimensão prática, sob a qual foi justificado o interesse da cooperação na experiência dos missionários, remonta às transformações introduzidas pelas correntes pietistas dentro do luteranismo no século XVIII, que analisaremos a seguir. Não foi, entretanto, apenas essa dimensão prática que esteve na base do interesse pelo trabalho das missões por parte das autoridades da cooperação, mas também os valores protestantes associados à cultura missionária e identificados como parte dos valores nacionais noruegueses.

O movimento missionário na Noruega foi inicialmente voltado para as fronteiras internas do país, no período em que ele fazia parte do reino da Dinamarca, no século XVIII. O grande alvo das primeiras expedições missionárias foram as populações de esquimós (hoje denominados de Inuit), da Groenlândia, e os lapões (atualmente chamados de Sami), distribuídos na região acima do círculo Ártico que compõe hoje o

¹³⁵ Ver Capítulo 1.

norte da Noruega, Finlândia, Suécia e a Península de Kola, na Rússia, seguindo-se, depois dessas, algumas missões nas possessões do reino da Dinamarca-Noruega na Índia. Em meados do século XIX, em plena época do desenvolvimento do movimento nacional-romântico na Noruega, quando o país já se separara da Dinamarca e fora alçado à condição de reino unido da Suécia, as missões norueguesas no exterior passaram a ser dirigidas ao continente africano. Na segunda metade do século XX, elas seriam integradas ao aparato da cooperação para o desenvolvimento da Noruega, absorvendo, até meados da década de 70, a maior parte dos recursos da cooperação bilateral destinada ao canal das ONGs pelo governo norueguês. Nesse sentido, cabe ressaltar que, desde essa época, as missões foram tratadas sob a mesma rubrica que as ONGs laicas que se juntaram ao aparato da cooperação no país, sendo denominadas, como estas, de *organizações voluntárias (frivillige organisasjoner)* ou *organizações privadas (private organisasjoner)* (cf. Dahl 1986).

A presença missionária – até hoje objeto de inúmeros debates dentro dos círculos governamentais e não governamentais que atuam no terreno da cooperação internacional - foi incorporada de modo oficial à cooperação internacional norueguesa quando esta recebeu contornos administrativos mais nítidos e ampliou suas áreas de atuação no início dos anos 60, com a criação da Ajuda Norueguesa para o Desenvolvimento (*Norsk Utviklingshjelp – NU*), instituída depois de cerca de uma década de funcionamento do Fundo para a Índia, criado em 1952, que inaugurou a participação bilateral da Noruega no sistema de assistência para o desenvolvimento, seguindo a fórmula proposta no Ponto IV do discurso de Truman ao Senado americano, em 1949.

Ao recuperarmos a trajetória das missões nesse capítulo, contudo, remontando sua gênese à própria história da expansão do movimento luterano na Escandinávia, queremos chamar a atenção para a necessidade de questionar os marcos cronológicos usualmente associados ao universo da cooperação internacional, mostrando, através da história das correntes que a compõem, a presença de práticas, conhecimentos, disposições e atitudes muito anteriores ao discurso de Truman em meados do século XX.

No caso específico da cooperação junto aos povos indígenas, objeto principal do interesse dessa tese, abordarei a discussão sobre o “parágrafo da neutralidade” e os argumentos que buscavam estabelecer uma separação entre os os

trabalhos de diaconia e os trabalhos de evangelização, justificando o financiamento dos missionários pelo governo norueguês como algo restrito ao campo da diaconia. Também levantaremos outros argumentos utilizados para legitimar o financiamento público das atividades missionárias, como o do suposto partilhamento de uma visão espiritual comum entre missionários e alguns “nativos” (Dahl 1987), sobretudo no continente africano, ou ainda a alegação de que nenhum trabalho de assistência para o desenvolvimento, laico ou religioso, é “neutro” (Dahl 1989).

Se a presença missionária foi vista com relativa benevolência em certos círculos da cooperação internacional norueguesa, sendo descrita tanto como um veículo capaz de disseminar as virtudes protestantes associadas ao “espírito do capitalismo” — algo visto como um “bem” (Simensen 2006) — e as qualidades vinculadas a valores “tipicamente noruegueses”, apreciados por amplos setores da população, incluindo o espectro político da esquerda (Kjerland e Liland 2002), no caso específico da área indígena, contudo, ela tem sido objeto de graves objeções, constituindo-se no grande “divisor de águas” a separar os atores que atuam neste universo. Nesta divisão, poderíamos colocar, de um lado, estão todos os que se alinham aos princípios da Convenção 169 da OIT ratificada pela Noruega, em favor do direito dos povos indígenas de manter uma identidade diferenciada, e, de outro, os missionários, que relutam em abrir mão das perspectivas de conversão religiosa, motivação central de sua participação no universo da cooperação.

*Os condicionantes históricos do movimento missionário na Noruega*¹³⁶

A Igreja de Estado norueguesa-dinamarquesa estabelecida, como outras igrejas luteranas, durante a Reforma de 1536, não teve, a princípio, interesse em desenvolver missões ultramarinas. Na base desta postura, como veremos com mais detalhes adiante, estava um argumento teológico: os luteranos consideravam que o trabalho de conversão mencionado na Bíblia havia sido concluído pelos primeiros apóstolos nos tempos iniciais do cristianismo. Somente no início do século XVIII, sob a influência de círculos pietistas alemães, é que tiveram início os primeiros empreendimentos missionários no reino da Dinamarca-Noruega, ao mudar-se a interpretação dada pelos luteranos ortodoxos à questão da conversão, que passou a ser

¹³⁶ As informações contidas nesta seção foram retiradas, salvo nota em contrário, de Gilje e Rasmussen (2002:301-339).

encarada como uma tarefa contínua, a ser realizada em todas as épocas históricas. Dentre as idéias sustentadas pelo líder do movimento pietista alemão, pastor Philipp Jakob Spenner, estava a de que ser cristão era algo basicamente do domínio do *vivido*, relacionado ao terreno da prática, e não ao mero aprendizado intelectual de uma doutrina.¹³⁷ Assim, a pregação deveria ser constituída por testemunhos de fé e edificação espiritual, e não pela simples transmissão de conhecimentos. Um dado central nesse contexto para desdobramentos posteriores foi o de que, desde o início, Spenner destacou o papel dos leigos em sua proposta de renovação religiosa da Igreja, encarada como uma tarefa que extrapolava a esfera de influência do clero regular. Com isto, princípios do próprio luteranismo que haviam sido deixados de lado voltaram a ser valorizados, reforçando-se a idéia de que todos os indivíduos batizados eram pastores em potencial, capazes de assumir plenamente a tarefa de transmitir a palavra de Deus. Foram incentivadas, assim, a formação de pequenas comunidades dentro da Igreja — as chamadas “igrejinhas dentro da Igreja” (*ecclesiolae in ecclesia*) — voltadas a promover a leitura da bíblia e a despertar testemunhos de fé nos fiéis.

A forte orientação prática do pietismo e a defesa da idéia de que era possível progredir e crescer como cristãos *nesto mundo* contrariavam a ênfase luterana na natureza pecaminosa dos homens, afinando-se com aspectos das tradições místicas cristãs medievais que, embora também presentes no luteranismo, nele eram utilizados com extrema prudência, uma vez que Lutero temia que pudessem gerar novas elites entre os crentes. Em contraste com esta parcimônia, os pietistas encorajavam o uso de penitências, orações e meditações típicas das práticas místicas medievais sem quaisquer restrições, visando despertar vivências religiosas e sentimentos de amor ao próximo nos indivíduos. A literatura mística ajudava a mostrar o sentido da vida interior e a diferenciar, assim, o cristianismo vivido do cristianismo ensinado.

O movimento pietista não enfatizava entretanto apenas a renovação da vida interior, partindo do princípio de que a transformação dos “despertados” deveria se espelhar em suas vidas exteriores também. A formulação do princípio de que a conversão pietista era algo que deveria produzir uma mudança *prática* na vida dos fiéis, introduzida por outro teórico alemão do movimento, August Hermann Francke, gerou uma separação bastante visível dos grupos pietistas em relação aos demais grupos

¹³⁷ O principal texto de Spenner, *Pia Desideria*, foi publicado pela primeira vez em 1675, servindo de introdução a uma brochura de outro pastor luterano alemão, Johann Arndt, cujas obras seriam consideradas posteriormente clássicos da literatura pietista (Gilje e Rasmussen 2002:302 e 308).

luteranos. Segundo Francke, a conversão era algo definitivo, representando a passagem da morte para a vida e da incredulidade para a fé, o que também marcava uma distinção em relação à concepção luterana segundo a qual a conversão era algo a ser vivenciado de modo cotidiano e contínuo.

Francke, que se tornou pastor e professor na cidade alemã de Halle — originando-se daí a denominação “pietismo de Halle” — criou uma rede de instituições de ensino voltada ao atendimento de doentes e pobres, numa demonstração da prioridade atribuída pelos pietistas às atividades práticas como instrumento de transmissão de valores cristãos, concepção bastante próxima do sentido da diaconia no trabalho missionário. Os verdadeiros cristãos deveriam, assim, não apenas ter sua própria experiência da fé, mas também ser capazes de concretizá-la em ações. Com estes princípios, Francke reabilitou o valor das *boas ações* como ato cristão, algo deixado de fora do luteranismo, que não apenas não associava a salvação a elas, como as identificava como um traço tipicamente católico. Para Francke, mesmo os que não possuíam dinheiro ou riquezas materiais tinham algo para dar e deviam fazê-lo, assumindo a responsabilidade pelos pobres lado a lado com as autoridades da Igreja. Segundo suas idéias, os cristãos tinham a obrigação de encarregar-se não apenas dos pobres, mas também dos doentes e dos órfãos. Se a religião não implicasse em um engajamento concreto em relação a estes grupos, não teria qualquer valor. Acreditava ainda que tais tarefas não deveriam ser transferidas para as autoridades mundanas. Os valores que constituem a base dos movimentos humanitários contemporâneos, que compõem uma das correntes mais importantes dentro da cooperação internacional norueguesa, inclusive junto aos índios, já se esboçavam, assim, desde o século XVIII.

A expansão do pietismo dependia em grande medida da adesão dos monarcas absolutos a suas concepções, pois estes últimos controlavam aspectos estratégicos da vida religiosa, sendo responsáveis pela nomeação de padres e professores de teologia, bem como pela circulação da literatura religiosa, que dependia de sua permissão para impressão (*imprimatur*). Pouco depois de Francke ter obtido a aprovação do príncipe do condado de Saxe para as reformas que introduziu em Halle, outros líderes pietistas daquela cidade conseguiram atrair o futuro rei dinamarquês-norueguês, Christian VI, para as idéias do movimento. Quando este último subiu ao trono em 1731, o reino da Dinamarca-Noruega passou a ter um soberano pietista, àquela altura sob forte influência da corrente herrnhutista do movimento, liderada pelo conde

Nikolaus Zinzendorf.¹³⁸ O conde introduzira no pietismo de Halle um componente místico ainda mais forte e uma perspectiva de quebra de barreiras entre as diversas confissões cristãs, em proveito da criação de uma devoção comum. A idéia de *missão* era um ponto central na devoção herrnhutista, cujas comunidades enviaram missionários para a África, Índias Ocidentais, Ceilão, Groenlândia e Américas, conferindo-se grande importância ao trabalho de expansão do movimento para além das fronteiras européias.

Esta corrente perdeu influência, contudo, junto a Christian VI, que não apenas repudiou-a como obrigou Zinzendorf a deixar o reino, que voltou a adotar depois disso o pietismo de Halle. Atribui-se o rompimento de Christian VI às idéias de transformação social propostas por Zinzendorf, que têm sido comparadas às idéias que embasaram as revoltas camponesas de 1525 lideradas por Thomas Muntzer, na Alemanha, explicando-se com isto o temor que as correntes “radical-pietistas” despertaram entre os governantes da Dinamarca-Noruega, que temiam perder o controle sobre o potencial de mudança que elas representavam. Apesar da expulsão do Conde Zinzendorf de Copenhague, a influência herrnhutista continuou presente na Dinamarca e na Noruega, estabelecendo-se nesta última uma escola freqüentada pelos filhos de importantes famílias burguesas, o que garantiu a continuidade de suas idéias e práticas dentro de certos círculos. A experiência da corrente pietista de Zinzendorf na Noruega-Dinamarca tem sido considerada como um exemplo de que a mística cristã não está relacionada apenas a ideais de evasão do mundo, podendo associar-se também a importantes movimentos sociais de protesto.

Após o rompimento de Christian VI com Zinzendorf, o pietismo de Halle foi transformado em *pietismo de Estado*, regido por leis e decretos. Entre eles, destacaram-se os que tornaram obrigatórios o ensino religioso para crianças nas escolas, em 1737, e a introdução da cerimônia da Confirmação, em 1739.¹³⁹ Embora o ensino escolar não se limitasse ao catecismo, este último tornou-se central entre as práticas educativas. Com isto, a ideologia pietista, que pregava uma reforma baseada na vivência de uma

¹³⁸ Nikolaus Zinzendorf, nascido em Dresden, em uma família de tradição luterana, criou uma comunidade religiosa em Herrnhut, na Saxônia, terra de sua propriedade, integrada basicamente por refugiados protestantes da Morávia (atual República Checa), perseguidos pela Contra-Reforma, daí as sociedades criadas sob sua inspiração terem sido chamadas de “moravianas” (Schalkwijk 2000).

¹³⁹ A Confirmação, entre os protestantes, é a cerimônia que corresponde à 1ª Comunhão entre os católicos, realizada quando os jovens completam 14 anos. É praticada usualmente até hoje na Noruega, mesmo por aqueles que não se consideram religiosos, constituindo-se em um dos principais ritos da vida privada dos indivíduos, com direito a festas para os familiares e amigos, ao uso da roupa típica do país, as *bunads*, e ao hasteamento da bandeira nacional norueguesa na porta das casas, algo típico das celebrações privadas no país. (Nota da autora).

experiência religiosa individual por cada cristão, despertada pelas atividades de pequenos grupos religiosos de conversos, transformou-se em uma reforma realizada de cima para baixo, em nome do rei, centrada não em vivências, mas na transmissão de conhecimentos doutrinários que o pietismo rejeitara inicialmente. Embora estes conhecimentos afirmassem que a vida cristã era mais importante que a doutrina, o que se transmitia através do sistema escolar e do preparo para a cerimônia de Confirmação era não a experiência da conversão, mas a doutrina sobre ela. Com isto, o potencial de conscientização e mudança contido na ideologia pietista foi consideravelmente neutralizado pelo pietismo de Estado que dominou a Noruega-Dinamarca a partir de meados do século XVIII. Mesmo que os ideólogos alemães da doutrina pietista sublinhassem que a experiência e a vida eram mais importantes que o conhecimento e a doutrina, o projeto pietista do Estado norueguês-dinamarquês foi, antes de mais nada, um projeto de reforma do ensino, considerando-se tudo que saía fora de seus marcos como uma ameaça. Nesse contexto é que se pode entender o surgimento da Ordenação Convêntica (*Konventikkelplakaten*), de 1741, que proibiu as reuniões de pequenos grupos para pregações religiosas privadas, tal como praticadas por Spenner e seus adeptos. Tais reuniões, típicas dos pietistas, só puderam se dar, a partir de então, sob a vigilância de autoridades oficiais da Igreja. O pietismo de Estado pode ser entendido, assim, como uma iniciativa para controlar a socialização religiosa do povo a partir das premissas definidas pelo rei e seus teólogos.

As primeiras expressões do desenvolvimento missionário na Noruega¹⁴⁰

No que diz respeito às atividades missionárias, os luteranos mantiveram-se afastados, até o final do século XVII, dos debates ligados às experiências missionárias que se seguiram à expansão européia sobre as Américas, realizadas sobretudo por ordens católicas. A ortodoxia luterana havia assumido uma atitude passiva e conservadora em relação ao que ocorria fora de suas igrejas, algo que se manifestou nessa postura em relação às missões. Assim, embora Jesus houvesse dito a seus crentes que pregassem e transformassem outros em seus discípulos (Mateus 28,19), os luteranos deram uma interpretação própria a esta passagem da bíblia, considerando, como mencionado anteriormente, que ela não se aplicava a todos os crentes nem a todas as

¹⁴⁰ As informações dessa seção foram retiradas, salvo registro em contrário, de Gilje e Rasmussen (2002:301-339 e 414-422).

épocas, mas referia-se apenas aos primeiros tempos do cristianismo. Por isto, ainda no início do século XVII, os luteranos definiram uma posição claramente anti-missionária, algo que assumiu um papel importante para a consolidação de sua identidade frente a outras confissões cristãs: enquanto católicos e calvinistas defendiam as missões, os luteranos mantiveram-se afastados delas.

Com o rompimento desta postura pelos pietistas, todo um campo de ações se abriu, particularmente favorável ao trabalho missionário. Nesse contexto, os povos que habitavam a região norte do reino da Dinamarca-Noruega, constituída pela Groenlândia e pela província de Finnmark, no norte da Noruega, os esquimós e os lapões, respectivamente, tornaram-se os primeiros alvos das ações missionárias. Além disso, uma outra frente de atuação foi aberta, com o envolvimento de Christian VI em projetos coloniais em Trankebar, na Índia, região igualmente habitada por povos “desconhecidos”, isto é, que não se encaixavam em nenhuma das categorias usuais, seja de “inimigos”, como os judeus e muçulmanos, seja de “opositores confessionais”, como os católicos e calvinistas. Foram os pietistas, assim, e não as correntes luteranas ortodoxas, que tomaram a frente das iniciativas missionárias, contando com o apoio do governo da Dinamarca-Noruega, que tinha razões de ordem sobretudo comercial para incentivar estas ações.

Alguns noruegueses destacaram-se nessa fase pioneira da empresa missionária, quando a Noruega e a Dinamarca formavam um único reino. Entre eles, Thomas von Westen (1682-1727), inicialmente pároco da cidade de Veøy, em Romsdal, na Noruega, tornou-se missionário em Finnmark a partir de 1716, ano em que assumiu também o cargo de professor da escola de teologia de Trondheim, voltando suas atividades para o trabalho de conversão dos Sami. Tendo esta cidade como base, realizou três grandes viagens missionárias à região de Finnmark, entre 1716 e 1723, após ter aprendido a língua sami. Criou ainda um seminário em Trondheim, o *Seminarium Lapponicum*, voltado exclusivamente à formação de clérigos para o desenvolvimento do trabalho missionário entre os Sami. Westen não deixou, contudo, registros escritos expressivos sobre suas atividades entre os Sami, embora tenha sido o primeiro a realizar censos populacionais sobre aquele povo. Outra figura de destaque nessa primeira fase da expansão do cristianismo no norte da Noruega foi Knud Leem (1696-1775), pastor nas cidades de Porsanger e Laksefjord, em Finnmark, que traduziu vários livros para a língua sami, publicando ainda descrições acuradas sobre os

costumes e a língua daquele povo, tornando-se, em 1752, diretor do *Seminarium Lapponicum*. (Solbakk 2006:49-57).

Entre os Inuit, Hans Egede (1686-1758) foi a figura dominante. Após terminar seus estudos de teologia em Copenhague, foi nomeado juiz de paz da cidade de Vågan, em 1707, na região do Lofoten, na costa norte da Noruega. Pouco depois, em um memorial dirigido ao rei, expressou a opinião de que as missões deveriam ser uma tarefa permanente da Igreja, assumindo assim a perspectiva pietista e rompendo com a visão tradicional luterana de que o trabalho de conversão havia sido concluído pelos primeiros cristãos. Em 1718, Egede publicou novos textos conclamando o povo a engajar-se no trabalho missionário, usando argumentos que demonstravam grande familiaridade com o debate contemporâneo travado em língua alemã entre os pietistas e os luteranos ortodoxos. Para Egede, a Groenlândia era uma região especialmente interessante do ponto de vista missionário, dado que antigos relatos históricos localizavam seus habitantes como descendentes dos noruegueses, havendo também registros sobre a presença de uma igreja na região no século XV, durante o reinado da rainha Margrete. Com estas alegações, e usando ainda o argumento dos interesses econômicos do reino, Egede buscou apoio para seu trabalho na Groenlândia junto ao governo, obtendo financiamento parcial da coroa e o restante de uma companhia de comércio privada da cidade de Bergen, no sudoeste da Noruega. A missão liderada por Egede iniciou suas atividades em 1721, estendendo-se por um período de 15 anos. Ao voltar para Copenhague, Egede criou o *Seminarium Groenlandicum* para a formação de missionários, seguindo os mesmos passos de von Westen em relação ao *Seminarium Lapponicum*.

Apesar de ter aprendido a língua inuit e de ter permanecido por um longo período entre eles, Egede considerou seu trabalho pouco frutífero, atribuindo os problemas em parte à peste que atingiu a Groenlândia em 1733, e em parte à concorrência que sofreu de missionários herrnhutistas que se instalaram próximos à sua missão. Os registros escritos que deixou de sua experiência em duas obras com descrições minuciosas sobre os habitantes e a natureza da região, publicadas em 1738 e 1741, foram bastante ricos, contudo. Ambas as obras permitiam perceber os laços estreitos entre o pietismo luterano e o Iluminismo, mostrando que, embora o trabalho missionário e a conversão estivessem em primeiro plano para Egede, o interesse pelo conhecimento também era muito valorizado em sua atuação. A missão configurava-se, nesse sentido, como um trabalho prático que envolvia de forma central, também, a

instrução, não apenas no campo do conhecimento religioso, mas também no terreno da natureza e da cultura. No caso de Egede, à diferença do que se verificou nos debates dos primeiros missionários católicos que chegaram às Américas no século XVI, não se colocou a discussão sobre a humanidade ou não dos habitantes da Groenlândia, considerados desde o início como descendentes dos antigos noruegueses. Ele atribuiu os fracos resultados do trabalho missionário, além das razões já citadas, à falta de maiores investimentos na região, registrando também dificuldades para converter os esquimós e transmitir-lhes os ensinamentos cristãos. Segundo Egede, a “frieza e estupidez” destes últimos eram qualidades especialmente desfavoráveis ao projeto de instrução pietista, baseado tanto no ensino quanto na conversão a partir de uma experiência emocional.

A idéia de empreender missões ultramarinas no século XIX na Noruega ganhou adeptos entre círculos burgueses que apoiavam as sociedades moravianas de inspiração herrnhutista, sobretudo nas cidades costeiras do leste, atingindo também distritos da parte interior do sudoeste da Noruega. A imprensa missionária foi inaugurada através de um jornal publicado em Trondheim entre 1821 e 1823, e o primeiro missionário norueguês a partir para o exterior naquele século foi H. C. Knudsen, que seguiu para a África do Sul em 1830, a serviço de uma sociedade moraviana alemã. (Simensen 1985:11-12).

Na terceira década século XIX, outro impulso missionário alcançou a Noruega, vindo de um novo e dinâmico movimento iniciado na Grã-Bretanha que havia contagiado os cerca de 7.000 marinheiros noruegueses aprisionados na Inglaterra durante as guerras napoleônicas. Ao voltar para casa, um desses prisioneiros, Carl von Bulow, criou a primeira sociedade local missionária em Stavanger, em 1826, em cooperação com sociedades moravianas. A influência de igrejas evangélicas da Inglaterra e da Escócia continuou a ter importância no sudoeste da Noruega ao longo do século, mas diferenças confessionais puseram limites a seu impacto, fazendo com que se sobressaísse mais o contato e a influência de sociedades missionárias moravianas alemãs (Simensen 1985:12-14).

Outro movimento de inspiração pietista, dessa vez de origem norueguesa, constituiu uma terceira força importante em favor das missões no país, embora até a década de 1830 seus horizontes culturais e religiosos tenham sido limitados e a idéia missionária tenha tido uma importância apenas periférica dentro dele. Tratou-se do movimento de pregadores laicos (*leksmannbevegelse*) desencadeado por Hans Nielsen Hauge (1771-1824), que surgiu como uma reação ao que seus adeptos consideraram o

“vazio espiritual” deixado pela teologia iluminista que tomara conta do luteranismo na segunda metade do século XVIII. Esta última, que direcionara suas preocupações exclusivamente para a “vida real”, fizera com que seus representantes concentrassem seu trabalho de pregação sobre questões como a reforma agrícola, o sistema escolar e a rede de saúde no país, deixando em segundo plano os aspectos espirituais. Os assim chamados “pastores das batatas” (*potetpresten*), como ficaram conhecidos os clérigos deste período, embora tenham desempenhado um papel estratégico para a modernização da vida prática na Noruega, abriram caminho para o haugianismo ao deixarem insatisfeitas outras necessidades religiosas e existenciais dos fiéis.

O movimento haugiano reabilitou em grande medida princípios do movimento pietista anterior, retomando os aspectos mais íntimos e fervorosos do cristianismo. A subjetividade religiosa voltou a estar no centro das atenções, por meio de uma ressacralização da individualidade de cada cristão, responsável por uma renovação radical da vida religiosa. Ao mesmo tempo, o movimento guardava uma clara relação com o Iluminismo pietista e com os aspectos mais mundanos do projeto iluminista em geral. A síntese destas tendências e suas conseqüências de longo prazo para a vida norueguesa fizeram com que alguns considerassem Hans Hauge, e não o nacionalista Henrik Wergeland, o grande responsável pelo despertar do “espírito do povo” na Noruega¹⁴¹.

Um dos aspectos centrais do movimento haugiano foi a luta contra a Ordenação Convêntica de 1741, que proibia, como visto anteriormente, as pequenas reuniões religiosas privadas visando à edificação espiritual. Hauge percorreu quase todo o país, em grande parte a pé, pregando e promovendo este tipo de reunião, razão pela qual foi preso inúmeras vezes. O movimento gerado por ele criou uma imensa rede de adeptos em pequenas áreas rurais até então isoladas, nas quais se estimulava tanto o desenvolvendo de atividades econômicas quanto religiosas. O haugianismo constituiu-se, desta forma, no primeiro grande movimento popular que abrangeu e interligou todas as regiões da Noruega. Como as habilidades de leitura e oratória eram extremamente valorizadas dentro dele, seus adeptos foram se dotando aos poucos das pré-condições essenciais a uma maior participação na vida pública. Representantes dos haugianos se fizeram ouvir assim já na Assembléia de Eidsvoll, que promulgou a Constituição norueguesa de 1814, e estiveram presentes em todas as bancadas parlamentares da

¹⁴¹ Essa visão foi transmitida, entre outros, pelo personagem principal da peça *Trøtte Mænd* de Arne Garborg, encenada pela primeira vez em 1891 (Gilje e Rasmussen op.cit.:415).

primeira metade do século XIX, representando pequenas comunidades rurais. (Pax Leksikon 1982a)

Na área econômica, por sua vez, a ética haugiana produziu uma nova abertura para o desenvolvimento empresarial, sendo vista sob este aspecto como uma ilustração particularmente rica da tese weberiana sobre a conexão entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Um traço característico do haugianismo era o de ver que o despertar religioso deveria ser seguido de um *chamado* para o trabalho mundano, mantendo-se, ao mesmo tempo uma vida privada ascética e distante das tentações do mundo. Assim, o homem não deveria ser um homem *do mundo*, mas um homem *no mundo*, jamais desinteressado ou indiferente ao que se passava à sua volta. Os cristãos, segundo Hauge, ao se envolverem com o mundo, respondiam a um chamado superior, pois eram considerados os “donos de casa” de Deus na terra. Como bons cumpridores dessa tarefa, tinham que planejar o futuro e economizar recursos, de forma a que o Senhor colhesse o maior benefício possível de seu trabalho e que cada um pudesse se orgulhar do que havia conseguido ao chegar a hora de prestar contas a ele. Laboriosidade, espírito de poupança e trabalho duro eram elementos centrais, assim, para provar a obediência do homem diante de Deus. As atividades religiosas e econômicas não tinham, portanto, qualquer incompatibilidade dentro da doutrina haugiana, que estimulava o trabalho e o comércio. Da mesma forma que os calvinistas, os haugianos consideravam o progresso econômico como um “sinal” da bênção de Deus, mas, ao contrário daqueles, não adotavam a doutrina da predestinação, nem consideravam que o sucesso econômico era um indicativo seguro da salvação de alguém. Finalmente, cabe ressaltar que o revivalismo haugiano tornou a Igreja da Noruega fortemente associada ao pietismo e ao movimento laico ao longo do século XIX, marcando uma diferença significativa da Noruega em relação à Dinamarca e à Suécia.

A expansão missionária na Noruega a partir de 1840

Até o final da década de 1830, embora os ideais missionários já estivessem amplamente difundidos por diferentes grupos na Noruega, ainda não haviam estabelecido raízes próprias, algo que só ocorreu na década de 1840. Àquela altura, sociedades missionárias locais espalharam-se por todo o país, em larga medida sob a liderança de círculos morávios e haugianos. A *Det Norske Misjonselskap* – NMS

(Sociedade Missionária Norueguesa), reunindo 65 sociedades locais, foi criada em 1842, com sede localizada em Stavanger, onde também foi criada a primeira escola missionária do país. Seu primeiro candidato a missionário, Hans Paludan Smith Schreuder, ligado aos círculos teológicos da capital, Cristiânia¹⁴², foi enviado à Zululândia, na África do Sul, em 1843, sendo mantido exclusivamente com recursos da NMS a partir de 1846. Em 1866 e 1867, por sua vez, tiveram início os trabalhos de missões norueguesas em Madagascar e na Índia, respectivamente. Em todos estes casos, cabe registrar que, apesar do não envolvimento do Estado norueguês na empresa colonial europeia, as atividades dos missionários noruegueses exerceram-se dentro do contexto colonial de outras nações europeias, a saber a Grã-Bretanha, no caso da Zululândia e da Índia, e a França, no caso de Madagascar.

Em 1850 a NMS já contava com 242 sociedades locais afiliadas, responsáveis pela coleta de contribuições privadas no valor de NOK 2,000 coroas norueguesas. Em 1885 estes números haviam atingido 846 afiliadas e contribuições de NOK 320,000 coroas norueguesas. O número de assinaturas do jornal da organização, *Misjonstidende*, por sua vez, passou de 2.000 em 1850 para 10.000 em 1885, dentro de uma população estimada em 1,9 milhões de habitantes. Para que se tenha uma idéia do alcance desta publicação, o principal jornal do país à época, o *Morgenbladet*, possuía 2.000 assinantes em 1873.

Esta expansão do apoio às missões pode ser atribuída a uma série de fatores, entre os quais o acelerado crescimento econômico ocorrido após 1840, quando terminou a depressão que se seguira ao período das guerras napoleônicas, e as atividades de agricultura, pesca e construção naval ganharam grande impulso¹⁴³. Formaram-se assim estratos significativos de camadas médias tanto nas cidades quanto no campo, com uma sobre-renda e tempo livre suficientes para apoiar sociedades missionárias, freqüentar reuniões e contribuir para a organização nacional do movimento missionário. A NMS foi a primeira organização de nível nacional congregando associações voluntárias no país, dentro de um “espírito de associação” que se expandiu após 1840 em todos os campos, políticos, econômicos e culturais.

Um aspecto importante a ser destacado no caso das missões norueguesas foi sua conexão estreita com a tradição de pregadores laicos iniciada por Hans Nielsen Hauge e as *sociedades de amigos* criadas sob sua influência, não sendo um fato casual

¹⁴² Antigo nome da cidade de Oslo.

¹⁴³ Em 1870 a Noruega contava com a terceira maior frota mercante do mundo.

que a expansão das sociedades missionárias tenha acompanhado a abolição da Ordenação Convêntica, em 1842, que liberou as reuniões religiosas de leigos, eximindo-as da presença de membros oficiais da hierarquia da Igreja. A partir da década seguinte, assistiu-se a um expressivo crescimento destas associações religiosas laicas, apesar da oposição ainda forte do clero à liberdade de pregação que elas obtiveram, considerada por muitos como uma ameaça à ordem eclesiástica¹⁴⁴. Estas associações passaram a ser divididas em dois grupos, as que apoiavam missões internas (*indremisjon*) e as que se dedicavam a trabalhos no exterior, as missões externas (*ytremisjon*), contando ambos com a mesma base social de apoio¹⁴⁵. Internamente, as missões tiveram um papel significativo não apenas no trabalho direcionado às minorias étnicas, como os ciganos, os Sami e os Kven, mas também como agentes de apoio às políticas sociais e de modernização dos serviços oferecidos à população em geral, responsabilizando-se por instituições nas áreas de saúde, educação e cuidados com velhos e crianças, como se verá adiante.

Um século depois do início da expansão das organizações religiosas de pregadores leigos de meados do século XIX, o movimento foi incorporado à igreja luterana de Estado da Noruega, a *Den Norske Kirken* (A Igreja da Noruega) e já não sofria mais nenhuma oposição a seus membros, contando com 30 organizações, entre as quais 15 missões internas e 5 missões externas, apoiadas por cerca de 30.000 associações locais e contando com entre 300.000 e 400.000 membros¹⁴⁶. Ao lado do movimento de trabalhadores, o movimento de pregadores laicos passou a constituir um dos dois maiores canais de expressão dos movimentos populares organizados na Noruega, com participantes recrutados entre todas as classes sociais, incluindo pescadores, camponeses, empresários e trabalhadores de todas as regiões do país, mas

¹⁴⁴ A legalização da pregação laica abriu caminho para o surgimento de uma grande variedade de igrejas cristãs livres na Noruega. A maior parte delas integrou-se ao movimento pentecostal. Entre as principais igrejas livres do país incluem-se a *Evangelical Lutheran Free Church* e a *Norwegian Baptist Union*. A igreja católica, por sua vez, voltou a se estabelecer no país a partir de 1850.

¹⁴⁵ A primeira associação missionária voltada às missões internas foi criada na cidade de Skien, em 1853. A associação de Cristiânia, surgida em 1855, passou a chamar-se *Oslo Indremisjon* posteriormente. Depois disso, inúmeras outras surgiram, registrando-se em 1868 a primeira tentativa de criação de uma liderança centralizada para todas as missões internas, algo que não deu resultado, devido a rivalidades entre as lideranças das duas principais regiões onde elas se localizavam, Vestland e Østland. (Pax Leksikon 1982b, “Indremisjon”).

¹⁴⁶ Segundo dados relativos ao ano de 2004, 85% da população do país era filiada à Igreja da Noruega, que realizou 77% de todos os batismos, 68% de todas as Confirmações e 92% dos funerais no país. (Hegstad [2006]:1).

com forte concentração no assim chamado “cinturão bíblico”, na costa sudoeste da Noruega¹⁴⁷.

O conjunto da organização social envolvida com as missões, internas e externas, e com a disseminação dos *corpus* de conhecimentos e valores promovidos por elas inclui, além das próprias sociedades de amigos e associações missionárias, uma extensa rede de templos, representando a contrapartida do movimento leigo aos espaços oficiais da Igreja de Estado. Conta, além disso, com a rede de pregadores laicos, inicialmente homens e mulheres do povo com pouca escolaridade e mobilidade geográfica, com dedicação irregular às atividades religiosas, substituídos aos poucos por um corpo educado e especializado de funcionários, pagos e integralmente dedicados à função. O alcance das organizações missionárias também passou, com o tempo, a ir muito além das atividades meramente religiosas, uma vez que elas começaram a oferecer um espectro cada vez maior de serviços em todas as áreas da vida social, inclusive no caso de atividades voltadas para a ocupação do tempo livre. As missões passaram a dirigir, assim, além de jardins de infância, abrigos para velhos, escolas de formação básica, técnicas e universidades, editoras voltadas à publicação de jornais, revistas, livros e edições da Bíblia, e diversos locais de lazer como hotéis e restaurantes. Uma vez que a maioria destas instituições tem sido financiada com base em doações, os resultados econômicos obtidos por estas atividades são consideráveis, explicando em grande medida o fato de que as missões estejam entre as organizações voluntárias da Noruega hoje com maior capacidade de auto-financiamento, ao contrário da maior parte das organizações laicas, que dependem quase que integralmente do apoio do Estado (*Pax Leksikon*, “Lekmansbevegelse”, 1982d).

A inclusão das missões no aparato da assistência para o desenvolvimento na Noruega

Deve-se considerar, contudo, que a inclusão das missões a partir da década de 1960 no aparato da assistência para o desenvolvimento criado pelo governo norueguês deu-lhes um novo impulso, alterando esta relação de independência em relação aos fundos públicos, embora as contribuições privadas tenham continuado a

¹⁴⁷ Em termos políticos, embora o movimento de pregadores laicos tenha feito alianças no final do século XIX com o Partido de Esquerda (*Venstre*) — apesar do nome, um partido de centro —, no século XX tornou-se uma das bases principais de apoio do Partido Popular Cristão (*Kristelig Folkeparti - KFP*).

deter um papel central para seu funcionamento. Cabe registrar, nesse contexto, que a Noruega possuía o maior número de missionários *per capita* dentro da Europa àquela altura, atuantes desde meados do século XIX na África e na Ásia, e, a partir de 1945, também na América Latina, o que se explica em grande medida pelo forte apoio recebido sob a forma de doações domésticas privadas. Para que se tenha uma idéia da proporção deste apoio, enquanto os recursos iniciais destinados pelo governo norueguês ao Fundo da Índia em 1952, primeira iniciativa de cooperação bilateral do país, foram de 10 milhões de coroas, as missões norueguesas dispuseram no mesmo ano de cerca de 20 milhões de coroas obtidas através de doações privadas para sua atuação no exterior (Simensen 2003:29).

Desde que se formou a Comissão Engen, em junho de 1960, voltada a traçar o futuro das atividades de assistência para o desenvolvimento da Noruega, teve início um processo de diálogo entre representantes das missões e do governo sobre uma possível participação daquelas nas atividades programadas, no âmbito de uma proposta mais ampla de inclusão de organizações voluntárias de vários tipos neste setor. Dentre estas, entretanto, o debate em torno das missões foi particularmente relevante, tendo em vista que elas eram as únicas organizações na Noruega com experiência anterior em atividades que guardavam semelhanças com o que se propunha à época sob o termo “ajuda para o desenvolvimento” (*utvklingshjelp*), possuindo um grau de experiência acumulada que muitos no governo julgavam imprescindível aproveitar. Entre os principais defensores da participação missionária na assistência para o desenvolvimento estava aquele que se tornaria o primeiro diretor da Ajuda Norueguesa para o Desenvolvimento - NU (*Norskutviklingshjelp*), criada em 1962 e denominada de *Norwegian Agency for International Development* – NORAD a partir de 1968, Trygve Lie, que também foi primeiro presidente da Organização das Nações Unidas, entre 1946 e 1952¹⁴⁸ (Simensen 2006: 88).

¹⁴⁸ Advogado social-democrata, Lie ocupou desde 1935 várias pastas ministeriais e acompanhou o rei Haakon VII no exílio em Londres durante a 2ª Guerra Mundial, assumindo a pasta dos Negócios Estrangeiros do governo no exílio. Em 1946, foi eleito por unanimidade primeiro secretário-geral das Nações Unidas. Durante seu mandato, Lie não impediu que a República Popular da China ficasse fora da ONU, favorecendo a presença de Formosa naquele fórum. Apesar de ter sido reeleito em 1950, Lie demitiu-se em 1952, em virtude das duras críticas da União Soviética pelo fato da ONU ter se posicionado a favor da Coreia do Sul na Guerra da Coreia (1950-1953). (http://biografias.netsaber.com.br/ver_biografia_c_610.html)

Os diálogos sobre a participação missionária, entretanto, não ocorreram sem tensões, desencadeadas sobretudo em torno do assim chamado “parágrafo da neutralidade”, incluído na proposta da Comissão Engen que, em princípio, impedia que atividades de assistência financiadas com recursos do Estado se misturassem a qualquer tipo de interesse, religioso, econômico ou político. Se, de um lado, este tipo de limite expressava a preocupação de impedir que o Estado norueguês se tornasse um canal de financiamento da conversão religiosa em outros países, por outro lado representantes das missões também tinham dúvidas quanto a aceitar recursos públicos, temendo que as contrapartidas exigidas comprometessem as atividades de evangelização, beneficiando apenas as atividades de diaconia, isto é, os trabalhos práticos nos terrenos da educação, saúde e atividades produtivas desenvolvidos usualmente pelas missões. (Dahl 1986:7).

No Relatório ao Parlamento de 1961-62, elaborado com base nos estudos da Comissão Engen, o “parágrafo sobre a neutralidade” estabeleceu o seguinte:

“É importante que a ajuda aos países em desenvolvimento seja dada sem o objetivo de promover interesses políticos, econômicos ou religiosos próprios, mas sim como a expressão prática da cooperação e solidariedade entre os povos dentro do espírito em que se baseia a cooperação nas Nações Unidas” (apud Dahl 1986: 10).

Nos debates que se seguiram no Parlamento, acabou prevalecendo o ponto de vista de que esta condição não impedia que os participantes de organizações voluntárias expressassem suas crenças ou visões de mundo individuais durante as atividades de assistência para o desenvolvimento. No primeiro modelo de contrato com estas organizações, esboçado em 1963, assim, dizia-se que elas não deveriam usar os recursos do governo para promover objetivos religiosos ou políticos próprios, assim como não deveriam dar tratamento diferenciado aos grupos locais com base no perfil político ou religioso dos mesmos. Depois de receber críticas de representantes das missões, que consideraram difícil de colocar esse modelo em prática sem prejudicar seus princípios de atuação, a Ajuda Norueguesa para o Desenvolvimento - NU modificou os termos do contrato, especificando apenas que as organizações deveriam se comprometer a usar os recursos do governo a partir de uma base humana universal, sem estarem motivadas por seus próprios interesses políticos ou religiosos. Em 1971, o parágrafo sobre a neutralidade recebeu um novo adendo, em que se dizia que o apoio do governo só poderia ser dado a atividades junto a populações locais que não levassem em consideração questões de raça, crença ou ideologia. Esta formulação, que colocou o

foco exclusivamente nos receptores das ações, satisfizes inteiramente às organizações missionárias, que se sentiram a partir de então livres de qualquer constrangimento para receber recursos do Estado. (Dahl 1986: 11-12).

Até meados dos anos 70, as missões foram as principais receptoras de recursos da cooperação bilateral norueguesa destinados às organizações voluntárias. Entre 1975 e 1978, contudo, a organização humanitária religiosa *Norwegian Church Aid* - NCA recebeu 52,9% daqueles recursos, enquanto as organizações missionárias receberam apenas 32%. (Dahl 1986:15-16). Daí em diante, o conjunto das verbas para organizações de ajuda humanitária, laicas ou religiosas, sempre superou as verbas para outros tipos de organizações voluntárias, mas as missões nunca deixaram de canalizar uma porcentagem expressiva das mesmas. Por outro lado, vale destacar que, como apontado anteriormente, enquanto a maior parte dos atores não governamentais que atuavam no campo do desenvolvimento dependia quase que inteiramente de verbas governamentais, as missões sempre mantiveram um percentual expressivo de financiamento próprio, garantido por suas redes de apoio doméstico, que equivalia, no início da década de 2000, à cerca da metade da quantia recebida do governo.¹⁴⁹

No início da década de 1980, o Conselho Missionário Norueguês (*Norsk Misjonsråd*) criou uma organização guarda-chuva, a *Bistandsnemnda*¹⁵⁰, reunindo todas as organizações missionárias que atuavam na cooperação com recursos governamentais, voltada a distribuir o conjunto das verbas recebidas da NORAD entre as 13 organizações participantes. A criação desta organização teve por objetivo implementar os convênios de duração mais longa estabelecidos a partir de então com a NORAD, os assim chamados *rammeavtaler* (acordos estruturais) permitindo a elaboração de planejamentos de mais longo prazo para as atividades realizadas¹⁵¹ (Dahl 1986: 17).

¹⁴⁹ Segundo dados fornecidos em 2004 por um dos principais dirigentes das missões na Noruega, Oddvar Espegren, as organizações domésticas coletavam anualmente cerca de 800 milhões de coroas norueguesas, das quais 300 milhões eram direcionados diretamente às missões e aos trabalhos de assistência para o desenvolvimento. Esta quantia correspondia aproximadamente à quantia recebida do governo para o mesmo fim. Na mesma ocasião, Espegren ressaltou que algumas organizações humanitárias recebiam individualmente a mesma quantia destinada ao conjunto das missões sem oferecer, contudo, qualquer contrapartida ao governo.

<<http://pym.ekanal.no/sider/tekst.asp?side=602>>

¹⁵⁰ Denominada em inglês de *Norwegian Mission Aid Committee*.

¹⁵¹ Estes acordos de prazo mais longo passaram a ser um mecanismo rotineiro da NORAD a partir dos anos 80, realizado com várias outras organizações voluntárias.

Os debates sobre o financiamento às missões na cooperação para o desenvolvimento

Ao longo do tempo, e de modo recorrente, a atuação das missões na assistência para o desenvolvimento financiada com recursos públicos foi questionada por diferentes setores da sociedade norueguesa, pela mídia, pelos meios acadêmicos e muitas vezes pelos próprios relatórios de avaliação da NORAD. Em 1983, o relatório de avaliação do trabalho das missões encomendado pela NORAD, a cargo de um antropólogo, criticou quatro projetos de desenvolvimento implementados por sociedades missionárias norueguesas na América Latina, por misturarem ajuda e evangelização, citando, entre outras coisas, a “pesada pressão religiosa” sobre estudantes no internato Eben Ezer dirigido pela *Santalmisjon*, no Equador; e a falta de um planejamento de longo prazo voltado ao “desenvolvimento local sustentável”, isto é, à falta de horizontes para a transferência da gestão dos projetos para grupos locais, algo que a NORAD recomendava. Esta crítica dirigiu-se particularmente ao trabalho da *Pinsevennes Ytre Misjon* (Missão Externa dos Amigos de Pentecostes) no Paraguai, junto aos Guarani. O relatório provocou forte reação em setores da imprensa norueguesa. O *Dagbladet* publicou um artigo em junho de 1983 intitulado “Cooperação escandalosa”, e o *Arbeiderbladet* chamou a titular do Ministério da Cooperação para o Desenvolvimento, Reidun Brusletten, de “Ministra das Missões”. (Simensen 2006:95).

No campo acadêmico, por sua vez, o historiador Terje Tvedt, especialista em estudos sobre desenvolvimento, tem sido um crítico freqüente do financiamento público às atividades missionárias no exterior, situando o trabalho das mesmas como uma continuação da missão civilizatória ocidental estabelecida desde o início da colonização européia (Simensen 2003:32). Em 2004, em artigo publicado no jornal *Dagbladet*, Tvedt considerou que o uso de recursos públicos pelas missões havia criado uma forma de “missão do Estado”, referindo-se sobretudo ao caso do financiamento de hospitais e centros educacionais criados pela *Norwegian Lutheran Mission Society* dentro da estrutura da *Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* – EECMY, na Etiópia. (Simensen 2006:95).

Nesse sentido, vale registrar que, em diversos períodos, os principais postos ministeriais ligados à cooperação estiveram em mãos de políticos diretamente ligados aos quadros missionários, notadamente nos casos da já citada Reidun Brusletten — primeira ocupante do Ministério da Ajuda para o Desenvolvimento (*Departement for Utviklinghjelp* - DUH), criado em 1984 — pertencente ao *Kristelig Folkeparti* - KFP

(Partido Popular Cristão), com uma história de vida ligada às atividades missionárias da *Pinsevennes Ytre Misjon* (Dahl 1986); e de Hilde Frattfjord Johnson, também do KFP, antropóloga filha de pais missionários que esteve à frente do Ministério do Desenvolvimento e Direitos Humanos (*Departement for Utviklings- og menneskerettigheter*) entre 1997 e 2000. (Liland e Kjerland 2003:71).

Na verdade, a presença das missões dentro do aparato da cooperação norueguesa vai muito além da mera participação de dirigentes ligados a seus quadros em postos governamentais ou de seu financiamento com recursos públicos, trazendo à baila discussões mais amplas sobre o significado da assistência para o desenvolvimento e sobre a “novidade” ou não de sua atuação *vis à vis* um conjunto de práticas estabelecidas anteriormente dentro de contextos coloniais, cabendo questionar em que medida sua atuação em contextos pós-coloniais alterou a situação.

Nesse sentido, a análise de Jarle Simensen — historiador norueguês especializado na temática das missões e do desenvolvimento, particularmente na África — parece significativa ao chamar a atenção para a possibilidade de descrever as atividades das primeiras missões norueguesas, ainda no século XIX, com o vocabulário da moderna cooperação para o desenvolvimento, indicando a presença de práticas correspondentes desde aquela época ao “desenvolvimento rural integrado”, ao “desenvolvimento alternativo”, à “educação escolar”, à “promoção da saúde” (entendida simultaneamente como serviço do “corpo e da alma”), e de valores tais como a “orientação para a pobreza”, a “liberação das mulheres” ou a defesa de “direitos humanos”. O autor destaca, ainda, a similaridade entre o conceito de “auto-sustentabilidade” surgido no universo da cooperação e as idéias de “auto-ajuda” e “autonomia” presentes entre os missionários, traduzidas na exigência de que as congregações missionárias obtivessem autonomia econômica o mais cedo possível, financiando suas atividades com recursos próprios, independente dos meios recebidos do *front* doméstico. Nesse contexto, os modernos conceitos de “capacitação” e de “fortalecimento institucional” também estariam presentes no estímulo à constituição de igrejas locais e à formação de pastores recrutados entre as populações alvo (Simensen 2003: 29-32).

Apesar disto, Simensen reconhece o que qualifica de caráter “tutelar” das ações das missões, e a reprodução, neste sentido, de práticas coloniais por seus quadros, uma vez que, mesmo que os conceitos de “auto-ajuda” e “autonomia” estivessem presentes, nenhuma igreja local ligada às missões norueguesas na África do Sul e em

Madagascar conseguiu se tornar independente antes da década de 1950, a começar pelas dificuldades de preencher as exigências de autonomia econômica. Nesse sentido, os três “S” colocados como lemas das missões européias desde meados do século XIX — *self-finance*, *self-government* e *self-propagation* — se tornaram, no caso norueguês, bem mais aspirações do que realidades. É inegável, por outro lado, que os recursos da assistência para o desenvolvimento deram novo fôlego à atuação das missões, garantindo muitas vezes sua permanência em locais onde o término da condição colonial poderia ter resultado na imediata expulsão de seus quadros (Simensen 2006:93-101).

Um dos porta-vozes das missões, Øyvind Dahl¹⁵², oferece um bom panorama dos argumentos levantados para a defesa de sua participação na assistência norueguesa para o desenvolvimento, destacando, em primeiro lugar, o fato de que não apenas as missões enfrentaram problemas em relação à implementação do “parágrafo da neutralidade” (Dahl 1986, 1987 e 1989). A “cooperação técnica” laica, segundo este autor, seria tão pouco neutra quanto as missões, ao gerar transformações radicais no modo de vida e nos valores das populações receptoras de recursos. Os antropólogos também não são poupados na avaliação de Dahl, lembrando-se que, da mesma forma que os missionários, sua atuação inicial foi marcada pelo europocentrismo e contaminada pelo mesmo espírito civilizatório que tornou a todos, segundo o autor, “filhos de seu tempo” durante o período colonial. Dahl cita ainda, neste contexto, a relevância da contribuição científica de inúmeros missionários, nos campos da lingüística e da descrição etnográfica das culturas locais, apontando para outro dos elementos de cruzamento entre a antropologia e as missões.

O papel do ensino bilíngüe promovido pelos missionários é destacado e valorizado pelo autor frente ao ensino monolíngüe adotado pelas administrações coloniais, sendo apontado como instrumento de fortalecimento das populações nativas para lutar contra diversos tipos de dominação¹⁵³. Também chama a atenção para a plasticidade dos processos de absorção da mensagem cristã nos diversos continentes,

¹⁵² Dahl foi professor da Escola Missionária de Stavanger e da Escola Luterana de Formação de Professores em Madagascar, tendo ocupado, além disso, cargos administrativos em diversas organizações missionárias norueguesas ligadas ao campo do desenvolvimento, além de ter elaborado estudos para a NORAD sobre a atuação das organizações voluntárias neste setor.

¹⁵³ Dahl cita como exemplo neste caso o uso do livro de história “Nos ancêtres, les gaulois”, nas escolas mantidas pela administração colonial francesa em Madagascar, na direção oposta da perspectiva escolar dos missionários noruegueses de conduzir todo o ensino nas línguas locais, valendo-se de exemplos reitados das culturas locais.

mencionando especialmente o surgimento de uma “teologia negra”, voltada à luta contra o racismo na África, e a emergência da “teologia da libertação” na América Latina, ligada à conscientização de grupos oprimidos naquele continente, como exemplos de que o processo de cristianização não seria simplesmente uma imposição de cima para baixo, mas um tipo de ação permeável à *agency* dos atores (Dahl 1989:43-45).

Além destes, argumentos sociológicos, aproximando a perspectiva cristã da perspectiva das populações locais, também são acionados por Dahl, apontando-se um canal de identificação específico entre as missões e as populações africanas quanto à concepção da dimensão espiritual como algo inseparável das demais esferas da vida social. Nesse contexto, o autor constrói toda uma linha de crítica às conseqüências da implementação do “parágrafo da neutralidade” no caso das missões, reportando-se às queixas de lideranças missionárias africanas contra as limitações impostas ao trabalho de pregação religiosa com os recursos recebidos da “assistência para o desenvolvimento”. O principal exemplo a este respeito apresentado por Dahl, um documento dirigido por membros da igreja luterana da Etiópia, a *Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* – EECMY, criada em 1969, à Federação Mundial Luterana, foi amplamente discutido em um congresso promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas sobre o tema “Evangelização e desenvolvimento”, em 1974, em Nairobi. Naquela ocasião, o secretário da EECMY, Gudina Tumsa, teria declarado que, para os africanos, mesmo antes do contato com o cristianismo, era impossível separar as necessidades materiais das espirituais, definindo esta separação como uma expressão típica das “dicotomias ocidentais”. Tumsa teria declarado ainda que “...excluir a religião de qualquer setor da vida é impensável... Escolher manter-se fora da fé seria como escolher ficar fora da vida” (Dahl 1986:24)¹⁵⁴.

Segundo Simensen, a tensão provocada pelo “parágrafo da neutralidade” entre a implementação de trabalhos práticos — as assim chamadas atividades de diaconia — e os trabalhos de evangelização, vieram de longa data, permeando toda a história das missões, no caso da Noruega. Desde meados do século XIX, assim, esta tensão tornou-se um tema de discussão entre os missionários em campo e as autoridades religiosas que permaneciam na sede. Enquanto os primeiros tendiam a adotar uma

¹⁵⁴ A *Jesus Mekane Church*, que reunira diversas congregações luteranas na Etiópia, país cuja igreja de Estado professava o cristianismo ortodoxo, contara com forte apoio de missionários noruegueses atuando com recursos da assistência para o desenvolvimento. Em 1974, a *Norwegian Lutheran Mission* possuía cerca de 200 missionários no país e empregava em torno de 1.700 pessoas. O crescimento exponencial da *Jesus Mekane* resultou em uma adesão estimada em entre 3 a 8 milhões de fiéis, espalhados por todas as regiões do país, na virada do milênio. (Simensen 2006:95).

perspectiva “sociológica”, defendendo a necessidade de desenvolver um trabalho prático junto às comunidades próximas como forma de atraí-las para a evangelização, os segundos assumiam uma orientação “difusionista”, baseada em processos de evangelização extensivos e na crença de que o poder da “Palavra”, por si só, era suficiente para a conversão dos infiéis, trazendo o progresso material como uma consequência natural. (Simensen 2006:86-87).

Clivagens dentro do campo luterano ocorridas durante a década de 1960 também tiveram origem em significados novos conferidos a estas duas dimensões. Assim, quando o Conselho Mundial de Igrejas - CMI¹⁵⁵, no final daquela década, passou a enfatizar o lado social do Evangelho e a necessidade de criação de uma “teologia secular”, sob a influência de correntes de esquerda que trouxeram este debate para dentro de inúmeras igrejas cristãs no mesmo período, as sociedades missionárias norueguesas resolveram retirar-se daquela organização, na qual participavam através do Conselho Internacional das Missões, ao qual haviam aderido ainda na década de 1920. A ênfase na “orientação para o mundo” em detrimento dos trabalhos de evangelização não foi aceita pelos missionários noruegueses, cujas dificuldades de participação no CMI também se originavam de uma postura extremamente estrita em questões teológicas, o que dificultava o diálogo com perspectivas ecumênicas. Após sua saída do CMI, aderiram a uma organização evangélica alternativa criada em 1974, em Lausanne, que reuniu cerca de 3.000 organizações missionárias de várias partes do mundo (Simensen 2006:94)¹⁵⁶.

Na década de 1990, novas políticas de condicionalidade no campo dos direitos humanos e da democracia foram estabelecidas pelos doadores no universo da cooperação internacional para o desenvolvimento, ligadas essencialmente à idéia de

¹⁵⁵ O CMI é uma organização cristã ecumênica, com sede em Genebra, na Suíça, criada em 1948. A Federação Mundial Luterana, à qual a Igreja da Noruega se filia, aderiu desde o início à organização.

¹⁵⁶ Cabe registrar que, ao contrário das organizações missionárias norueguesas, a Norwegian Church Aid – NCA sempre se manteve afinado com as posturas do Conselho Mundial de Igrejas – CMI. A NCA teve sua gênese associada a movimentos de cunho humanitário totalmente distintos da tradição missionária, que podem ser reportados à segunda metade do século XIX, quando foram aprovados os primeiros protocolos internacionais voltados ao atendimento de doentes e feridos militares em situações de guerra, destacando-se entre eles a Convenção de Genebra, de 1864, que deu origem à Cruz Vermelha. Com o tempo, o escopo das organizações humanitárias se estendeu de situações de guerra para o atendimento a vítimas de catástrofes naturais também. No caso específico da Noruega, que inaugurou em 1865 sua seção da Cruz Vermelha, as atividades humanitárias só ganharam popularidade após a 1ª Guerra Mundial, quando Fridtjof Nansen, um dos heróis nacionais das explorações polares, atuou como diretor do Alto Comissariado para Refugiados da Liga das Nações e como líder da Cruz Vermelha. Quando a ajuda para o desenvolvimento norueguesa foi reestruturada na década de 1960, as ações de ajuda humanitária foram incorporadas como uma rubrica de seu orçamento (Simensen 2003:233), que passou a incluir verbas para organizações voluntárias norueguesas que atuavam nesta área, inclusive a NCA, criada em 1945 pela Igreja da Noruega, inicialmente para socorrer o refugiados de guerra alemães após a 2ª Guerra Mundial.

fortalecimento da “sociedade civil”. Nesse contexto, as igrejas locais nos países donatários criadas a partir da atuação missionária ganharam novo destaque, uma vez que em muitos deles, sobretudo no caso africano, elas constituíam as únicas redes sociais de abrangência nacional com alguma solidez, após anos de enfraquecimento das estruturas de Estado pelos programas de ajuste estrutural impostos por aqueles mesmos doadores e pelos efeitos desagregadores resultantes de governos corruptos, muitas vezes apoiados pelas correntes hegemônicas da cooperação internacional ocidental dentro da lógica da Guerra Fria.

No caso da Noruega, o apoio às igrejas nacionais locais nos países donatários foi reforçado no início da década de 2000, quando a antropóloga Hilde Fratfjord Johnson, ligada às correntes missionárias do Partido Popular Cristão, assumiu o Ministério do Desenvolvimento e Direitos Humanos. Entre suas iniciativas à frente da pasta, destacou-se a promoção de um seminário sobre o papel das igrejas nacionais dos países donatários no desenvolvimento da sociedade civil, promovido conjuntamente pela NORAD e pela organização guarda-chuva das missões, *Bistandsnemnda*, em 2002, montado a partir da análise específica das situações do Congo, do Camarões e da Etiópia¹⁵⁷. Naquela ocasião, destacou-se que as igrejas nacionais deveriam contribuir para o fortalecimento da sociedade civil, ajudando a promover a democracia, os direitos humanos e a participação da população no debate desses temas. O diretor da NORAD explicitou a expectativa de que as igrejas nacionais assumissem uma responsabilidade maior como porta-vozes contra a opressão, tornando-se mais ativas no contato com outros agentes sociais e de mudança, destacando também seu papel no planejamento familiar e na luta contra a AIDS. Segundo Simensen, se olhadas em perspectiva histórica e em relação aos debates sobre o “parágrafo da neutralidade”, estas demandas constituíram uma novidade, pois representaram a colocação de diretrizes explícitas de um grupo de pesquisadores, apoiados pela NORAD e pela *Bistandsnemnda*, para igrejas africanas auto-geridas, determinando o que elas *tinham* que fazer, em sintonia com as políticas de condicionalidade estabelecidas nos anos 90 pelo governo norueguês (Simensen 2006:99).

Em que pesem os questionamentos periódicos levantados contra o financiamento público das missões, vale registrar que isto não significou

¹⁵⁷ O seminário, denominado “O papel das igrejas nacionais no desenvolvimento da sociedade civil”, ficou a cargo do *Centre for Intercultural Communication*, de Stavanger, e do *Centre for Health and Social Development*, de Oslo.

necessariamente um movimento de crítica à atuação das missões em si mesma. Nesse sentido, vale registrar que muitas vezes elas foram usadas como modelo para a crítica da atuação da burocracia técnica no campo da assistência para o desenvolvimento, contrapondo-se o engajamento e a eficiência dos missionários, seu modo de vida “espartano”, bem como sua perspectiva de trabalho de longo prazo, ao estilo de vida luxuoso, à ineficácia e ao distanciamento dos técnicos da cooperação em relação às populações locais, gerados muitas vezes por ações de curto prazo, implementadas sem um conhecimento mínimo dos envolvidos sobre os contextos locais. (Ruud e Kerland 2003:57-59). Segundo Ruud e Kjerland, em meados dos anos 70, a NORAD era reconhecida como o oposto das missões, dentro de um quadro em que:

“As missões representavam ‘o que de melhor havia sido feito até então pelos noruegueses no campo da assistência para o desenvolvimento’, algo apontado tanto por membros das missões quanto pelos representantes do Partido de Esquerda Socialista (*Sosialistisk Venstreparti – SV*) no Parlamento. Mesmo que os elogios do SV fossem discretos, é interessante notar o fato de que até o campo da esquerda na política norueguesa destacava os missionários como tendo algo que a NORAD e seus *experts* não tinham, isto é, como representando algo dos ‘nossos [noruegueses] ideais sociais’. A imagem do convívio dos missionários com as populações locais era uma imagem de equilíbrio, sobriedade e outras qualidades do mesmo tipo. [Os missionários] eram considerados cooperantes mais idealistas, que podiam viver entre aqueles que deviam ser ajudados, e que não o faziam para seu próprio benefício. Essa crítica moral à NORAD apoiava-se na concepção de que a assistência para o desenvolvimento era algo a ser implementado em nome de uma bondade altruísta, e não algo que se deveria ser pago para fazer.” (Ruud e Kjerland 2003: 58-59, trad. do origin. em norueguês).

Na verdade, a valorização do trabalho missionário resultava em grande medida daquilo que terminou por se constituir, conforme apontado acima, em um dos grandes pólos de tensão ao longo de sua implementação, isto é, a combinação das atividades espirituais de pregação religiosa com o trabalho prático. Esta combinação foi responsável pelos principais casos de “sucesso” das atividades missionárias no campo da cooperação, a exemplo dos projetos de desenvolvimento rural em Madagascar, da contribuição para a implantação do sistema hidrelétrico do Nepal e da construção e gestão de um grande centro de saúde na Tanzânia, todos contando com a participação de quadros missionários altamente qualificados nas áreas de agronomia, engenharia e medicina, respectivamente. Segundo os analistas, embora envolvendo graus variados de apoio das autoridades nacionais dos países doadores e de transferência de conhecimentos para as populações locais, esses projetos responderam em boa medida

pelo reconhecimento obtido pelo trabalho missionário no terreno da cooperação para o desenvolvimento (Simensen 2006: 90-93).

Estes projetos também chamam a atenção para um aspecto pouco evidenciado nos estudos sobre o campo da assistência para o desenvolvimento, isto é, para o fato de que muitos de seus projetos foram herdados diretamente do campo missionário, o que, ao menos no caso norueguês, teve grande peso em sua configuração. Nesse contexto, cabe mencionar que os dois projetos mencionados em Madagascar e na Tanzânia tiveram início na década de 1950, sem qualquer ligação inicialmente com as atividades de assistência para o desenvolvimento financiadas com recursos do governo norueguês, sendo herdados posteriormente por ela.

Além disso, a legitimidade alcançada pelo trabalho das organizações missionárias no campo do desenvolvimento na Noruega não pode ser entendida fora da valorização desta combinação do trabalho prático e espiritual resultante da influência pietista sobre amplos setores da sociedade norueguesa, particularmente sob o viés desenvolvido por Hans Nielsen Hauge, que descrevemos anteriormente. Neste sentido, cabe ressaltar o comentário de Haakon Lie, secretário geral do Partido Trabalhista norueguês, em visita a projetos missionários na Índia e no Nepal, ainda na década de 1960, destacando o fato de que eles se inspiravam no exemplo de Hauge e na combinação que ele propusera entre atividades de evangelização e atividades empresariais (Simensen 2006:91). O ideal haugiano de conversão do século XIX religiosa, pautado por uma transformação pessoal de atitude a ser objetivada em atividades práticas continuou presente, assim, nas ações missionárias contemporâneas, marcadas por um envolvimento não apenas “técnico”, mas também emocional com as populações alvo, dentro desta versão norueguesa da ética protestante no universo da assistência para o desenvolvimento. Não por acaso, a ênfase na formação *prática* para a vida aparecia como um dos principais objetivos dentro dos projetos implementados pelas missões. Como ressaltado por Odd Hoftun, líder da escola técnica e do projeto de eletrificação no Nepal criados pelos missionários noruegueses, buscava-se criar com eles antes de mais nada “novas *attitudes* entre os estudantes, importantes ao mesmo tempo para fortalecer os valores cristãos e para permitir a obtenção de qualidades essenciais ao funcionamento do trabalho técnico: veracidade (não esconder seus erros), pontualidade, precisão e disciplina”, todas consideradas por Hoftun “virtudes

protestantes” plenamente de acordo com as teorias de Max Weber sobre a conexão entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. (Simensen 2003:224).

Neste terreno, contudo, cabe destacar que, ao contrário do que a análise weberiana apontara, a influência da ética protestante na assistência para o desenvolvimento norueguesa não se dá apenas pela atuação do modelo de *self-made man* imbuído do espírito empreendedor que corresponderia àquela, mas também pela via dos recursos do Estado. Assim, embora alguns busquem minimizar o peso do apoio do Estado às missões, como o próprio Jarle Simensen, ao lembrar que em 2004 a NORAD destinou “apenas” 2% do orçamento da cooperação bilateral norueguesa a elas (o equivalente a 140 milhões de coroas), quando a totalidade do canal das ONGs absorveu cerca de 30% daquele orçamento (Simensen 2006:85-86), outros autores, como Tvedt, contabilizam que entre 1963 e 1990 as missões norueguesas receberam 1 bilhão de coroas da NORAD. Nesse contexto, para Tvedt a “era de ouro” das missões ocidentais não foi o período colonial, mas a era da cooperação para o desenvolvimento iniciada após a 2ª Guerra Mundial. Qualquer que seja a ênfase, contudo, na proporção dos valores dispendidos pelo Estado norueguês com as missões, não resta dúvida de que a influência missionária no pós-guerra foi financiada em grande medida por ele, fazendo com que “as organizações missionárias, sustentadas pelo dinheiro dos pagadores de impostos, estejam hoje em espaços novos, colocando mais pessoas em contato com a Bíblia do que em qualquer outro momento anterior”. (Tvedt 1995:140).

As missões norueguesas e os povos indígenas

O debate sobre a presença missionária na cooperação junto aos povos indígenas foi particularmente afetado pelas discussões sobre o parágrafo da neutralidade e pelos documentos governamentais ligados à definição do papel das ONGs dentro do aparato da cooperação para o desenvolvimento na Noruega, cabendo lembrar aqui que estas últimas canalizavam a maior parte dos recursos destinados àqueles povos no final da década de 90 e primeira metade da década de 2000 (Daudelin et alii 1998:42 e Haslie e Øverland 2006:18).

Um exemplo dos debates recentes sobre essas questões foram os associados à mensagem n.35 de 2003-2004, dirigida ao Parlamento norueguês durante o governo de Kjell Magne Bondevik, do Partido Popular Cristão. A retomada da ênfase nas

atividades de prestação de serviço nesta mensagem, ao invés da ênfase em atividades de promoção da democracia e dos direitos humanos definida na mensagem anterior sobre as ONGs do governo de Jens Stoltenberg, do Partido Trabalhista, foi interpretada por especialistas como um sintoma de favorecimento do trabalho missionário em detrimento da atuação de ONGs laicas, uma vez que as missões trabalhavam sobretudo com a prestação de serviços ao utilizarem os recursos da cooperação internacional, ao contrário daquelas ONGs, comprometidas com um perfil de atuação mais político, isto é, de promoção da capacidade de organização e mobilização política dos grupos alvos da cooperação em favor da democracia e dos direitos humanos.

Axel Borchgrevink, antropólogo com ampla experiência de participação em organizações ambientalistas norueguesas ligadas à defesa dos direitos indígenas, bem como em processos de avaliação promovidos pela NORAD sobre a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas (cf. Borchgrevink 2004a e Borchgrevink et alii 2006), descreve a questão da seguinte forma:

“No processo de aprovação das diretrizes [do governo trabalhista de Jens Stoltenberg sobre as ONGs] houve uma mudança de governo e o atual governo [liderado por Kjell Magne Bondevik, do Partido Popular Cristão] assumiu. (...) [O novo governo] colocou que tanto as atividades de prestação de serviços quanto o trabalho de promoção de mudanças [em favor da democracia e dos direitos humanos] eram funções importantes para as ONGs, não se falando em diminuir o apoio de um para aumentar o de outro. Isto foi interpretado como expressão de que um gabinete do Partido Popular Cristão levava em conta suas bases eleitorais, pois as organizações missionárias trabalham justamente com a prestação de serviços. A própria Frattfjord Johnson [Ministra do Desenvolvimento e Direitos Humanos do governo Bondevik] mencionou que assegurar a oferta de serviços sociais básicos a grupos marginalizados era em si mesmo um importante trabalho de promoção de direitos”. (Borchgrevink 2004a:49, trad. do origin. em norueguês).

Nesse sentido, o mesmo artigo de Borchgrevink (2004a) aponta as dificuldades de avaliar os resultados do trabalho das ONGs por critérios meramente ligados à “eficácia” na prestação de serviços, como proposto pela mensagem governamental do Partido Popular Cristão de 2003-2004, e defende a necessidade do uso de critérios que contemplem dimensões mais qualitativas das atividades propostas, usando como exemplo desta necessidade justamente projetos realizados junto a comunidades indígenas (Borchgrevink 2004a:53).

O autor explicita melhor sua crítica ao apoio da NORAD aos trabalhos de prestação de serviços das organizações missionárias, no seguinte trecho, em que invoca o parágrafo da neutralidade assumido pela cooperação norueguesa:

“Está evidentemente correto que o Conselho de Estado e outros tenham mencionado que é totalmente possível para as organizações missionárias separar seu trabalho de desenvolvimento [isto é, de prestação de serviços] financiado com recursos da cooperação por um lado, de seu trabalho de desenvolvimento missionário. Isto pode ser feito em diferentes épocas e em diferentes contextos, e não tenho razão para achar que isto não seja usualmente praticado. Mas, de qualquer jeito, quando se olha com cuidado e se tenta ver os efeitos de mais longo prazo das atividades de desenvolvimento, indo além, por exemplo, do número de crianças que foram vacinadas, torna-se claro que o crescimento da congregação não se deu sem influência desse trabalho de vacinação, e que este trabalho local não pode ser visto como inteiramente neutro do ponto de vista confessional.” (idem:56).

Cabe ressaltar que as críticas de Borchgrevink ao favorecimento das organizações missionárias retomam a posição manifestada pelos representantes do IWGIA ainda na década de 60, configurando uma oposição duradoura entre missionários e antropólogos. Por outro lado, o fato de que uma Ministra do Desenvolvimento e Direitos Humanos, como no caso de Hilde Fratfjord Johnson, fosse ela mesma uma antropóloga, aponta para a presença de várias posições dentro dessa disciplina na Noruega em relação ao trabalho missionário, indicando, mais uma vez, as complexidades e o caráter multifacetado do universo da cooperação internacional na Noruega, ao qual não se aplicam clivagens e explicações simples.

De qualquer jeito, no caso específico da cooperação junto aos povos indígenas, como já apontado, as missões têm se constituído no grande “outro” frente aos demais atores noruegueses neste setor, estando ausentes dos principais fóruns de debate nacionais onde a questão indígena tem sido tratada, e, particularmente, do *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*, promovido anualmente desde o ano 2000 no Centro de Estudos Sami da Universidade de Tromsø. Esta ausência das missões se deve a relações históricas de tensão com os movimentos etnopolíticos dos Sami na Noruega, principais avalistas da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas. Isso não tem impedido, contudo, que as missões venham se apropriando de uma parte significativa dos recursos destinados aos povos indígenas pela cooperação norueguesa, constituindo um desses paradoxos difíceis de explicar, a não ser recorrendo a determinações muito anteriores ao período de constituição da cooperação internacional após a 2ª Guerra Mundial, como tentei demonstrar.

As tensões entre missionários e outros grupos dentro da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas também não significa, como procurei indicar, que

valores e atitudes associados à trajetória das missões, herdados das tradições pietistas e haugianas dentro do luteranismo norueguês — em que a religião é associada não tanto a pedir, prometer, rezar, consolar e acreditar, mas a *agir* — não tenham sido absorvidos por outros segmentos da população, tornando-se, nesse sentido, valores nacionais compartilhados por amplos segmentos da população.

Capítulo 6: A cooperação internacional junto aos povos indígenas e a construção de argumentos sobre os conhecimentos indígenas.

Analisaremos neste capítulo uma outra vertente da cooperação junto aos povos indígenas promovida pela Noruega, associada às redes de militantes ambientalistas formadas a partir da década de 1960. Para entender a história dessas redes e seu envolvimento com a questão indígena, apontaremos algumas das transformações por que passaram as representações acerca da categoria *natureza* na Noruega e sua politização sucessiva, primeiramente dentro de processos de formação da identidade nacional, depois como elemento ligado à afirmação de identidade étnica do povo Sami, e, finalmente, como dispositivo de criação de uma identidade planetária, para além das fronteiras nacionais. Nesse contexto, cabe lembrar que se a *natureza* entendida como *paisagem* desempenhou um papel central nas lutas políticas ligadas à formação da identidade nacional norueguesa no século XIX, ao ser apropriada como *meio ambiente* e *ecologia* no século XX, ela se prestou tanto a subsidiar processos de formação de identidades “indígenas” quanto de uma identidade planetária transnacional, em que se buscou superar as clivagens entre “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos” colocadas no cenário internacional do pós-guerra em nome de questões “comuns” a todos os países.

Ao mesmo tempo, nesse quadro de construção dos problemas ambientais como problemas de “todos”, os saberes associados aos povos indígenas passaram a ser valorizados de forma nova, sendo apresentados como saberes “ecologicamente corretos” por grande parte dos militantes dos movimentos ambientalistas. O debate sobre os conhecimentos indígenas, além disso, também se constituiu, sobretudo a partir dos anos 90, em importante marco de referência dentro dos movimentos indígenas, tornando-se um elemento estratégico de construção da fronteira étnica, colocando de um lado os “conhecimentos indígenas” e, de outro, os “conhecimentos científicos e/ou ocidentais”. Analisarei a seguir esses múltiplos processos identitários no caso da Noruega e dos Sami, buscando apontar suas implicações para os mecanismos de cooperação internacional junto aos povos indígenas promovidos com recursos noruegueses. Com isto, pretendo dar continuidade ao objetivo de localizar os diferentes perfis, objetivos, motivações e argumentos dos atores envolvidos neste universo, fechando o quadro em

que samis, antropólogos, missionários e ambientalistas despontam, como indiquei na introdução desse trabalho, como os atores principais.

Da natureza como paisagem à natureza como ecologia: da imaginação da nação à imaginação de uma identidade planetária

A relação com a idéia de *natureza* foi um componente central da formação da identidade nacional norueguesa no século XIX, quando esse tema se tornou um tema recorrente nas obras de pintores e poetas ligados ao movimento nacional-romântico, a exemplo do ocorrido em outros países europeus. Segundo Thiesse, uma das características principais do Romantismo foi transformar a natureza em *paisagem* a partir de um trabalho de seleção coletivo de artistas, voltado a definir a singularidade de cada nação entre as demais. No caso da paisagem nacional norueguesa, a escolha dos fiordes como símbolo nacional, estabelecendo um contraste com as pradarias da Dinamarca e as florestas da Suécia, marcou o processo de busca de autonomização política da Noruega frente àqueles dois países, que atravessou todo o século XIX (Thiesse 1999:187).

Aos poucos, essa valorização da natureza como símbolo nacional, inicialmente circunscrita aos círculos intelectuais e artísticos noruegueses foi se disseminando entre os demais segmentos da população, difundida nos contos populares selecionados pelos folcloristas noruegueses e divulgados semanalmente em folhetins literários, onde se fazia uma estreita conexão entre a natureza e a vida camponesa, marcada por aventuras em florestas, montanhas e vales povoados por seres fantásticos e mágicos, introjetados na imaginação coletiva da nação¹⁵⁸.

Esse processo de identificação entre nação e natureza ganharia novos matizes no final do século XIX e início do XX, com a transformação dos grandes exploradores polares noruegueses, como Fridtjof Nansen e Roald Amundsen, em heróis nacionais. Os feitos desses exploradores foram popularizados sobretudo através da imprensa escrita, que também se tornara o principal veículo de divulgação da produção dos folcloristas, em mais um exemplo do papel do *print capitalism* (Anderson 1991) na imaginação das nações como unidades culturais e políticas. Nas narrativas sobre as viagens desses exploradores, a natureza passou a ser vista não mais como *paisagem*,

¹⁵⁸ Para maiores detalhes sobre o movimento nacional-romântico na Noruega, ver capítulo 7.

mas como *território*, sendo associada à incorporação de determinados nichos geográficos ao Estado-nação e à produção de conhecimentos científicos sobre eles.¹⁵⁹

As viagens de Amundsen e Nansen, ligadas à exploração do Ártico e da Antártida, tinham imenso poder evocativo, trazendo à tona o passado de conquistas marítimas dos vikings, dos quais os noruegueses, segundo a tradição do nacional-romantismo no país, seriam os únicos herdeiros legítimos em toda a Escandinávia. Algumas décadas depois, Thor Heyerdhal daria continuidade às modernas sagas marítimas norueguesas, reconstruindo embarcações de diferentes épocas e civilizações para comprovar teorias históricas e arqueológicas.¹⁶⁰ A importância dos museus dedicados a estes exploradores nas cidades de Oslo e Tromsø, esta última ponto de partida das principais expedições para o Ártico, e sua importância central no circuito turístico do país, são um testemunho da passagem da natureza como ícone dos românticos, isto é, como algo a ser *contemplado*, para algo a ser *desvendado* e *conquistado* no século XX, sob a égide das motivações científicas e da expansão do território nacional, em que os noruegueses disputaram a posse das regiões polares com outras nações.

A popularização da natureza como palco da ação de heróis nacionais do final do século XIX e XX incluiu ainda sua incorporação aos processos de construção social da pessoa na Noruega, pela via da valorização das atividades de esporte e lazer ao ar livre, que se tornaram objeto de cultivo público e familiar. Nesse aspecto, merece registro o hábito difundido entre os noruegueses até hoje de passar as férias de verão em casas de campo — as *hytte* — onde se busca reproduzir o estilo de vida rústico e destituído dos confortos da modernidade, que obriga a um convívio próximo com a natureza, oposto ao estilo de vida das cidades. Nos espaços públicos, cabe registrar a

¹⁵⁹ Fridtjof Nansen foi o primeiro explorador polar a cruzar a Groenlândia em 1888, e realizou, entre 1893 e 1896, uma expedição visando alcançar o centro do Pólo Norte, navegando a partir da costa da Sibéria. Roald Amundsen, entre outros feitos, além de ter sido o primeiro explorador a percorrer a Passagem do Noroeste, entre a Groenlândia e o Canadá, entre 1903 e 1906, navegando de leste para oeste, e foi o líder da primeira expedição a atingir o Pólo Sul, em 1911, algumas semanas antes do inglês Robert Scott, que tentava o feito pela segunda vez (Ryne 1995).

¹⁶⁰ Em 1947, a bordo do Kon-tiki, uma balsa construída com as técnicas utilizadas pelas populações pré-colombianas da América do Sul, Heyerdhal navegou de Callao, no Peru, até as ilhas Tuamote, na Polinésia, para comprovar sua teoria de que a população daquelas ilhas tivera origem nas Américas, e não na Ásia, como se supunha até então. Em 1969, com objetivo similar ao da primeira viagem, construiu a embarcação Ra, para comprovar que barcos de papiro do antigo Egito tinham capacidade para cruzar o Atlântico. Por conta de problemas técnicos nessa experiência, repetiu-a novamente em 1970, com o Ra II, obtendo sucesso. Em 1977, construiu o Tigris, visando esclarecer quais teriam sido as rotas oceânicas praticadas em torno de 3000 a.C, entre a região da Mesopotâmia, o Oriente Médio, o Nordeste da África e o atual Paquistão (Ryne 1995).

incorporação das atividades ao ar livre às práticas escolares e às grandes competições esportivas nacionais, em que se destacaram as diversas modalidades de esqui, transformadas com o tempo em um novo e grande celeiro de produção de heróis no país.

Hylland Eriksen descreve da seguinte forma o papel da natureza como elemento constitutivo da identidade nacional norueguesa contemporânea:

“a adoração da natureza é um ingrediente vital da identidade nacional (...), num país em que mais da metade da população tem acesso a casas de campo rústicas, em que as escolas promovem anualmente dias obrigatórios de prática de esqui e em que a maioria dos cartões postais produzidos pela indústria do turismo mostram cenas da natureza ao invés de atrações culturais” (Hylland Eriksen 1996b:1, tradução do original em inglês).

As transformações sucessivas da noção de *natureza*, entendida primeiro como *paisagem*, à qual se seguiram sua caracterização como *território* a ser conquistado e, depois, sua compreensão como lócus de *construção social da pessoa* associada às práticas de vida ao livre, podem ser vistas como diferentes dimensões de um mesmo processo ligado à imaginação da identidade nacional e à formação do Estado nacional norueguês, envolvendo tanto a esferas pública quanto privada. Esse processo ganharia uma inflexão significativa na segunda metade do século XX, quando a noção de *natureza* entendida como *ecologia* passou a fazer parte de processos identitários que ultrapassavam os marcos nacionais, ligados tanto à imaginação de uma identidade específica do povo Sami dentro da Noruega, associada à adoção de seu estatuto como “indígenas”, quanto da construção de um discurso sobre a existência de uma comunidade planetária sujeita a interesses comuns, inicialmente formulado por grupos ambientalistas alternativos e contra-culturais noruegueses e, posteriormente, incorporado pelo *establishment* governamental, inclusive no campo da cooperação para o desenvolvimento, sob a égide do conceito de “desenvolvimento sustentável”.

O surgimento dos movimentos ambientalistas na Noruega

Foi dentro dessa perspectiva *ecológica* que se deu a passagem da noção de *natureza* como algo estritamente associado ao imaginário da nação para sua concepção como um elemento de constituição de uma imaginação planetária, algo que incluiu, no caso da Noruega, duas correntes ambientalistas formadas na segunda metade do século XX. A primeira, sustentada por filósofos como Arne Næss e Edmund Kvaløy, associou-se à formulação do conceito de “ecologia profunda”, que questionava a hierarquia entre

homem e natureza, procurando igualar ambos de forma a que o atendimento das necessidades do primeiro não constituísse ameaça para a segunda. Esta filosofia resultou das primeiras manifestações em defesa do meio-ambiente na Noruega na década de 60, voltadas à busca da recuperação de sítios naturais afetados pela poluição industrial e às tentativas de impedir a construção de barragens e hidrelétricas, bem como a instalação de usinas atômicas no país. Aqui, embora ainda estivesse presente um componente romântico ligado à oposição à construção de grandes obras, sobretudo de hidrelétricas, em nome da preservação de paisagens naturais “típicas” do país, já se notava uma tendência à universalização da natureza pela via de sua compreensão como *meio-ambiente*, isto é, como algo sujeito a regras gerais de funcionamento, que deveriam ser respeitadas de forma universal. (Alnæs 2000 e Eriksen et alii 2003).

Além disso, configurou-se também uma reflexão sobre o meio-ambiente tendo à frente o ideólogo Erik Dammann, marcada pela observação sobre as relações desiguais entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, em que se conectava os padrões de consumo dos países capitalistas ricos à miséria e à super-exploração dos países pobres do Terceiro Mundo. Nesse contexto, a ênfase das ações propostas se dava tanto ao nível da contestação do ritmo da industrialização de um modo geral, temendo-se um esgotamento precoce dos recursos naturais não renováveis, como também da proposição de uma transformação no estilo de vida individual que deveria passar por uma redução dos hábitos de consumo em benefício de uma vida mais simples e menos dispendiosa, sobretudo em termos energéticos. O modelo desse novo estilo de vida eram as pequenas comunidades rurais alternativas, voltadas a atividades de subsistência e, de preferência, auto-suficientes. (idem).

As concepções em jogo no caso dessas duas correntes, cujos adeptos atuaram conjuntamente em várias ocasiões, apontavam para uma transposição da temática da natureza para fora das fronteiras nacionais, na medida em que se propunha, a primeira, a ser uma filosofia de caráter universal, e, a segunda, em conceber a ordem internacional como uma unidade em que as partes “ricas” e “pobres” eram atualmente interdependentes. As primeiras organizações ambientalistas criadas na Noruega a partir dessas concepções surgiram nos anos 70, destacando-se entre elas a *Framtiden i Våre Hender Future – FIVH* (O Futuro em Nossa Mãos), surgida em 1974, que gerou em poucos anos filiais em vários países, e a *Utviklingsfondet* (O Fundo do Desenvolvimento), criada em 1978, ambas concebendo ações para além das fronteiras nacionais, sendo que a segunda se dirigia especificamente à promoção de atividades de

desenvolvimento nos países do Terceiro Mundo visando à erradicação da pobreza. Até o surgimento dessas duas organizações, o movimento ambientalista na Noruega fora marcado por associações de âmbito estritamente doméstico e marcadas por uma concepção meramente conservacionista da natureza, como a *Den Norske Turistforening* (Associação Norueguesa de Turismo nas Montanhas), criada em 1868, e a *Landsforening for Naturfredning* (Associação Nacional para a Conservação da Natureza), estabelecida em 1914.¹⁶¹

O movimento ambientalista no país popularizado através desse viés alternativo e contra-cultural nas décadas de 60 e 70, ganharia nesse mesmo período cores novas ligadas à aliança empreendida com os ativistas do povo Sami que lutavam pela obtenção de direitos diferenciados dentro da Noruega, em função do argumento de serem os “habitantes originários” do norte do país, e, por isto, com direito ao estatuto de “indígenas” e ao controle dos recursos naturais das regiões em que viviam. Foi nesse contexto que se verificou a mobilização conjunta dos Sami e dos “verdes” noruegueses contra o projeto de construção da hidrelétrica de Alta, no final da década de 70, cuja represa afetaria o sistema tradicional de criação de renas dos samis no província de Finnmark¹⁶².

Imagem 8



¹⁶¹ Em 1963 a *Landsforening for Naturfredning* passou a se chamar *Norges Naturvernforbund* (Sociedade Norueguesa para a Conservação da Natureza), tornando-se posteriormente a seção da *Friends of the Earth* na Noruega. Em 1967 a *Norges Naturvernforbund* criou uma seção para jovens, a organização *Natur og Ungdom* (Natureza e Juventude). Podemos citar entre outras organizações ambientalistas relevantes na Noruega a filial norueguesa da *World Wildlife Fund* – WWF, instalada em 1970 no país; a *Bellona*, criada em 1986 por iniciativa da *Natur og Ungdom*, que assumiu inicialmente um repertório de ações semelhante ao desta última, mas especializou-se com o tempo em serviços de consultoria ambiental a empresas do setor privado; a seção norueguesa da Greenpeace, em funcionamento desde 1988; e a *Environmental National Guard* (ENG), estabelecida em 1991, ligada ao controle dos níveis de uso e consumo de produtos domésticos industrializados. (Seippel 2001).

¹⁶² Para mais detalhes sobre o movimento etnopolítico dos Sami e a crise de Alta, ver capítulo 2.

Manifestação dos Sami contra a construção da hidrelétrica de Alta tendo à frente um cartaz com os dizeres “Chegamos primeiro”, em uma alusão à sua condição de habitantes originários da região norte da Noruega, que daria origem à reivindicação de seu estatuto como “indígenas” no país. (Fonte: Bjørklund et alii 2000:38)

Pode-se dizer que o episódio de Alta instituiu um padrão de mobilização novo, que se repetiria com frequência nas décadas seguintes em várias partes do mundo, associando ambientalistas e povos indígenas a partir de um padrão de argumentação em favor dos direitos daqueles povos não mais calcado apenas na gramática dos direitos humanos, mas marcado, em um primeiro momento, pela idéia de proteção de seus territórios, algo que se desdobraria, com o tempo, em uma argumentação ligada à proteção dos “conhecimentos indígenas”, entendidos como um patrimônio estratégico para a preservação da natureza, sobretudo no caso das florestas tropicais.

A integração das questões ambientais na cooperação internacional norueguesa

A introdução das questões de meio-ambiente na cooperação internacional norueguesa teve lugar em meados da década de 80, quando o governo de coalizão conservador de Kåre Willoch incluiu pela primeira vez a temática ambiental nas diretrizes voltadas à cooperação para o desenvolvimento, em mensagem ao Parlamento de 1984. Essas diretrizes foram reformuladas pelo governo trabalhista de Gro Brundtland Harlem que, em aditivo apresentado à mensagem de Willoch, em 1987, introduziu conceitos e concepções que seriam consagrados poucos meses depois em nível internacional no relatório produzido por Brundtland por encomenda da ONU, intitulado *Our Common Future*, destacando-se entre eles o de “desenvolvimento sustentável”. Tanto o aditivo quanto o relatório colocaram a pobreza como uma das causas centrais da degradação ambiental, considerando-se assim o crescimento econômico como um importante fator para detê-la, algo que implicou em uma mudança radical na argumentação utilizada até então sobre a defesa do meio-ambiente, na qual o desenvolvimento tecnológico, a modernização e o desenvolvimento industrial eram vistos como as grandes causas da degradação ambiental.

Em meio ao clima internacional dos anos 80, marcado pela recessão econômica e pelos ajustes estruturais promovidos pelo Banco Mundial no Terceiro Mundo, a compreensão da questão ambiental como decorrência da pobreza constituiu-se, no caso da Noruega, em mais um argumento para o abandono da política de

“orientação para os donatários” que havia prevalecido até então nas diretrizes da cooperação internacional do país. Assim, o abandono daqueles princípios, que pregavam uma cooperação ditada pelas prioridades estabelecidas pelos governos dos países donatários, recebeu um grande reforço do ponto de vista ideológico, propiciando uma atitude bem mais intervencionista por parte do governo norueguês nos países receptores, que coincidiu com sua política de reforço das ONGs como canal de cooperação bilateral, em detrimento de acordos com os canais de Estado e com as instituições governamentais dos países donatários. O papel crescente das ONGs norueguesas dentro desse modelo foi justificado sob o argumento de que elas dispunham de uma liberdade de ação maior nos países donatários do que a agência bilateral de cooperação norueguesa, podendo agir sem necessidade de aprovação de acordos prévios com os governos dos países alvos da cooperação. Abandonava-se o princípio de “orientação para os donatários”, assim, por um lado, em função da constatação do “fracasso” dos projetos de desenvolvimento nos anos 80, atribuídos à inépcia e/ou à corrupção dos governos dos países receptores, e, por outro, dos danos que este fracasso poderia causar ao meio-ambiente. Os governos dos países donatários, cujo modelo, no caso norueguês, eram sobretudo os dos países africanos, não teriam interesse real, segundo as avaliações das autoridades encarregadas da cooperação, em ajudar os pobres, mas apenas em enriquecer seus dirigentes, provocando um agravamento da situação de pobreza que deveria ser combatida agora não apenas em nome de argumentos humanitários, mas, também, por suas conseqüências danosas ao meio-ambiente.

Imagem 9



Cartaz de propaganda da Norad da década de 1990 intitulado “Os milionários da Norad não são como outros milionários”, visando responder às críticas recebidas pela cooperação internacional norueguesa quanto ao favorecimento de governos corruptos na África. O cartaz não chegou a ser veiculado, contudo, por ter sido considerado pouco diplomático pelas autoridades norueguesas. A imagem é bem ilustrativa, contudo, dos argumentos que justificaram o abandono da política de “orientação para os donatários” pela cooperação norueguesa, em que a descrição de governos do Terceiro Mundo como corruptos foi um dos principais motes para justificar o aumento da cooperação via ONGs, em detrimento dos acordos bilaterais de cooperação entre governos. (Fonte: Liland e Kjerland 2003:78)

A combinação das questões indígenas e ambientais na cooperação internacional norueguesa

Ao mesmo tempo em que se criava na Noruega esse cenário favorável à implementação da cooperação internacional via ONGs e destinada a ONGs — de “ONGs doadoras para ONG donatárias” — sob o duplo argumento de atingir os “mais pobres entre os pobres” nos países receptores, reduzindo-se ao mesmo tempo os problemas ambientais em decorrência da melhoria de suas condições de pobreza, a experiência da articulação entre os Sami e os ambientalistas no episódio da crise de Alta na Noruega dera novo fôlego aos ativistas do movimento internacional pró-índio na Escandinávia, fazendo com que os mesmos conseguissem pressionar o governo a criar o Programa Norueguês para os Povos Indígenas - PNPI, implementado a partir de 1983, e a liberar, ao mesmo tempo, a concessão de verbas da cooperação internacional

norueguesa diretamente para organizações indígenas nos países em desenvolvimento, algo que se deu a partir de 1984¹⁶³ (Dahl 1986:17).

Cabe registrar que a articulação entre a questão indígena e a questão ambiental na Noruega foi acompanhada do mesmo movimento dentro do *mainstream* da cooperação internacional, pela via da mobilização de ambientalistas norte-americanos e europeus contra projetos financiados pelo Banco Mundial que afetavam as populações indígenas. O episódio que desencadeou esta articulação foi o financiamento do Programa Polonoroeste no Brasil, no início da década de 1980, que teve conseqüências devastadoras em termos da destruição da floresta amazônica, atingida por levadas desordenadas de imigrantes de diversas partes do país, atraídos pelas possibilidades abertas pelo projeto, que não tinha, contudo, qualquer condição real de atendê-los em termos de oferta de empregos e de serviços de infra-estrutura. A dizimação de populações indígenas na área de influência do projeto provocou a mobilização, na Escandinávia, sobretudo de organizações ambientalistas dinamarquesas, que capitanearam a pressão sobre os representantes escandinavos na diretoria do Banco Mundial, visando estabelecer medidas de resguardo do meio-ambiente e de proteção das populações indígenas em seus projetos, implantadas pela primeira vez dentro do banco em 1982.

Esse primeiro momento de articulação dos ambientalistas na Escandinávia à questão indígena foi marcado assim, no plano interno, pelas mobilizações em favor dos direitos dos Sami a seus territórios tradicionais de ocupação no episódio da oposição à construção da hidrelétrica de Alta, e, no plano externo, pela formação de uma rede internacional de ambientalistas voltada à defesa dos povos indígenas nos marcos dos grandes projetos de desenvolvimento implementados com recursos do Banco Mundial. A formação da *Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* - COICA, em 1984, propiciou a consolidação da aliança entre ambientalistas e organizações indígenas localizadas na floresta amazônica, possibilitando a construção de uma argumentação calcada na defesa de interesses comuns. No caso da Noruega, a criação da organização *Forening for internasjonale vann- og skogstudier* – FIVAS (Associação para o Estudo Internacional de Florestas e Águas), em 1987, marcou, por sua vez, a proposta dos ambientalistas do país de monitorar a atuação de empresários noruegueses no exterior, sobretudo no que diz respeito à construção de hidrelétricas que

¹⁶³ Sobre a história do PNPI, ver capítulo 4.

pudessem causar danos ao meio-ambiente e às populações locais, algo que se tornaria uma questão freqüente no caso dos povos indígenas.¹⁶⁴

Na virada da década de 1980 para a de 1990, dois episódios com grande repercussão na mídia internacional consagraram a aliança entre interesses indígenas e ambientais. O primeiro deles foi a mobilização dos índios Kayapó, no Brasil, contra a construção da hidrelétrica de Cararaô, em 1989, que inundaria parte das terras habitadas pelo grupo. O segundo relacionou-se às reivindicações dos Penan, na Malásia, em 1990, contra os interesses de grupos madeireiros em suas áreas de ocupação tradicional. Ambos os casos foram marcados pela articulação de atores nacionais e internacionais, envolvendo celebridades do mundo da política e da cultura em suas ações. O caso dos Kayapó teve consequências particularmente relevantes no caso da cooperação norueguesa, por ter gerado a criação da organização *Rainforest Foundation Norway* (*Regnskogsfondet*), formada após o *tour* pela Europa do cantor *pop* Sting com o cacique kayapó Raoni. A organização, que se voltou inicialmente à campanha para a arrecadação de fundos visando a demarcação do território dos Kayapó, no Brasil, ampliou substancialmente com o correr do tempo tanto o número de grupos indígenas apoiados quanto o escopo de seus projetos, abrangendo um número bem maior de objetivos, envolvendo ações nos campos da educação, saúde, desenvolvimento e vigilância por satélite de territórios indígenas demarcados no Brasil, e estendendo suas áreas geográficas de atuação, que passaram a abranger regiões de floresta tropical na Malásia, Indonésia e Papua Nova Guiné.

A construção da argumentação pró-índio associada às questões ambientais: o debate sobre os conhecimentos indígenas

As ações da *Rainforest Foundation Norway*, embora alinhadas com os princípios defendidos pelas organizações de apoio aos índios que se firmaram na Noruega a partir dos anos 60 — isto é, o IWGIA e as organizações do povo Sami¹⁶⁵ —, foram marcadas pela inserção da entidade em uma rede nova de apoio a estes povos,

¹⁶⁴ A FIVAS, juntamente com outras organizações ambientalistas norueguesas, teve intensa atuação nas campanhas contra projetos de construção de hidrelétricas financiados no Terceiro Mundo pelo Banco Mundial, destacando-se, nesse sentido, as mobilizações contra o projeto Narmada, na Índia, no início da década de 90, que resultaram na implantação da “condicionalidade verde” dentro do Banco Mundial.

¹⁶⁵ Ver capítulos 2, 3 e 4.

constituída por organizações ambientalistas internacionais¹⁶⁶ e norueguesas. Nesse sentido, cabe ressaltar que a *Rainforest* foi administrada em seus primeiros anos de funcionamento por duas organizações desse campo na Noruega, a *Naturvernforbundet* e o *Utviklingsfondet* (Regnskogsfondet 1999:32). A criação da *Rainforest* marcou uma inflexão importante em meio às demais organizações de apoio aos índios não apenas por isto, mas por ter assumido uma postura mais pragmática do que aquelas em relação ao uso da categoria “indígena”, visando facilitar suas ações de apoio aos habitantes das florestas tropicais em países com posturas refratárias em relação ao uso desta categoria, sobretudo na Ásia e na África (Senter for Samiske Studier 2000:49-50). Além disso, a organização colocou em cena um tipo de argumentação novo em favor dos povos indígenas, em que a ênfase na defesa dos direitos humanos e no enfoque dos índios como vítimas de violações nesse terreno foi substituída pela imagem dos povos indígenas como grupos “ecologicamente corretos”, sobretudo por serem portadores de *conhecimentos* apresentados como essenciais ao equilíbrio ecológico do planeta.

Os *conhecimentos indígenas*, às vezes englobados dentro do conceito mais amplo de “conhecimentos tradicionais”, “conhecimentos tradicionais ecológicos” e outros termos afins, passaram a ser alvo de um extenso conjunto de tratativas e protocolos internacionais ligados à área de meio-ambiente a partir dos anos 90, firmados sobretudo quando da realização da ECO-92, promovida pelo Programa das Nações Unidas sobre Meio-Ambiente e Desenvolvimento – PNUMA, no Rio de Janeiro, como a Carta da Terra, a Convenção da Diversidade Biológica e a Agenda 21, todos estes com cláusulas específicas sobre a proteção e o uso desses conhecimento.

O surgimento desse novo padrão de ações voltadas à defesa dos povos indígenas baseou-se na apropriação do discurso acadêmico (etnográfico, mas não só) sobre os índios e seus conhecimentos sobre a natureza, adaptando-o a um tipo de vocabulário palatável para audiências “ocidentais”, marcado em grande medida, segundo algumas análises, por uma romantização da imagem dos índios (Brosius 2000, Oliveira 2002, Barroso-Hoffmann 2005b). Nesse contexto, poder-se-ia dizer que, ao contrário da argumentação teórica utilizada na defesa dos povos indígenas nos marcos dos movimentos em favor dos direitos humanos dos anos 60 e 70 — baseada nos novos conhecimentos antropológicos sobre os fenômenos de construção e manutenção das fronteiras étnicas cunhados à mesma época, que demonstraram que os grupos étnicos se

¹⁶⁶ A Rainforest Foundation Norway (Regnskogsfondet) é a seção norueguesa da Rainforest Foundation International - RFF, organização não governamental com sede na Inglaterra, que possui filiais nos EUA, Áustria e Japão.

mantinham não *apesar*, mas *por causa* do contato com outros grupos étnicos (Barth 1969 e 2000), permitindo dentro desse modelo compreender o deslocamento constante das fronteiras étnicas ao sabor desses contatos — a argumentação pró-índios associada ao ambientalismo foi marcada, ao invés, por um retorno às concepções fixistas sobre as identidades étnicas, em que os índios deveriam se encaixar dentro do modelo de “ecologicamente correto” tal como concebido pelos ambientalistas e associado muito mais a condições de vida dos índios anteriores à sua subsunção a Estados nacionais do que à sua real situação no presente. Essas concepções foram construídas em grande medida em cima de uma “vulgarização” do conhecimento etnográfico existente sobre determinados grupos indígenas (Brosius 2000), no mais das vezes pouco condizente com a diversidade das situações vivenciadas por eles, e resultando em uma literatura de cunho militante, menos destinada a aprofundar questões do que a repetir determinados *slogans* sobre os índios.

Entre os problemas gerados por essa romantização, em que os índios são representados como habitantes das florestas tropicais vivendo em condições ideais de equilíbrio e virtualmente isolados do contato com outros grupos, está o da obstaculização à construção de argumentos políticos por parcelas significativas das populações indígenas atualmente vivendo em cenários urbanos, sob condições de inserção marginal na economia de mercado, onde ocupam geralmente as posições mais subalternas, pois esses grupos não se adequam à imagem criada e divulgada na mídia ambientalista sobre os povos indígenas, que tende a apresentar seu lado mais exótico e passível de ser “vendido” no mercado da cooperação¹⁶⁷.

A *Rainforest Foundation Norway* vem atuando desde sua origem dentro da perspectiva de construção de uma identidade “planetária”, partindo dos mesmos princípios colocados pelos movimentos ambientalistas alternativos dos anos 70 na Noruega, ainda que de forma mais suave e menos radical, mas assumindo, da mesma forma que eles, a idéia de que é preciso mudar estilos de vida e padrões de consumo no “Ocidente” para diminuir os problemas do planeta como um todo. Tem-se destacado, nesse sentido, o envolvimento da NRF em campanhas conjuntas com outras organizações ambientalistas norueguesas — suas “parceiras preferenciais” em lugar das organizações mais tradicionais de apoio aos índios no país, constituídas pelos Sami e

¹⁶⁷ Para a descrição de problemas desse tipo no Botswana, onde a população San se distribui dentro de um *continuum* de situações entre as áreas urbanas e rurais, e grandes parcelas tendem a não se identificar com as reivindicações por terra visando o retorno a um modo de vida tradicional rural, ver Sylvain (2002).

por seus aliados do IWGIA — em favor da não utilização de madeiras tropicais sem certificação de manejo sustentável na Noruega, sobretudo em móveis e outros objetos de consumo doméstico, em que se aponta a conexão entre o “Norte” e o “Sul” pela via do elo do consumo na cadeia da produção¹⁶⁸.

Imagem 10

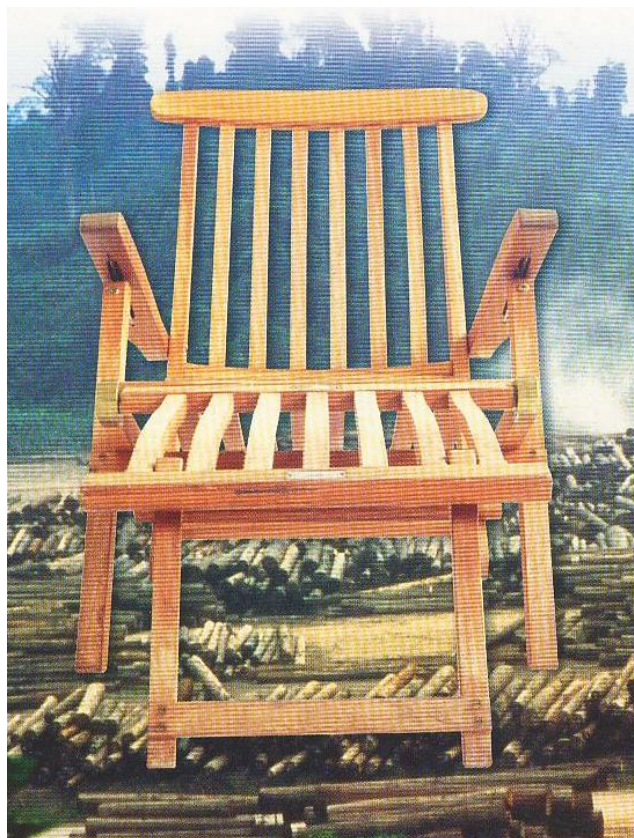


Foto publicada na revista *Nytt fra Regnskogfondet* (*Notícias do Regnskogsfondet*), publicação da *Rainforest Foundation Norway*, no contexto de uma campanha em que se procura associar padrões de consumo doméstico de móveis de madeira não certificada na Noruega à destruição das florestas tropicais. (Fonte: *Nytt fra Regnskogfondet*, 14(2):15, mai. 2006).

O apoio ao modo de vida “tradicional” dos índios promovido por organizações como a *Norwegian Rainforest Norway* se aproxima sem dúvida, também, das utopias comunitaristas que marcaram os movimentos ambientais alternativos noruegueses dos anos 60 e 70, marcando um tipo de visão em que não resta muito

¹⁶⁸ Destacou-se, nesse contexto, a campanha promovida conjuntamente em 1999 pelas organizações *Rainforest Foundation Norway*, *Framtiden i Våre Hender – FIVH*, *WWF Norway* e a *Natur og Ungdom* contra o uso de madeira tropical não certificada na Noruega.

espaço para modelos que não se encaixem dentro dessas imagens, e que contemplem aspirações de segmentos indígenas ligados à obtenção de posições mais dignas e menos subalternas no mercado de trabalho rural ou urbano oferecido pela sociedade envolvente e ao qual muitos grupos indígenas estão associados, já há muitos anos, e em muitos casos, de modo irreversível. Nesse sentido, levar às últimas conseqüências o modelo teórico barthiano de formação dos grupos étnicos e suas fronteiras seria considerar entre as possibilidades de futuro desses povos a construção de alternativas de vida fora dos marcos de ocupação de seus territórios tradicionais, algo que não excluiria o sentimento de pertencimento a determinados grupos e a manutenção de laços com eles.

As técnicas “persuasivas” e “educativas” das campanhas de consumo de madeira tropicais certificadas na Noruega, promovidas pela *Norwegian Rainforest Norway* e outras organizações, contrasta com a ação agressiva de algumas empresas norueguesas no exterior em relação a florestas e aos danos causados a populações indígenas situadas dentro delas, tais como a Aracruz Celulose, localizada no estado do Espírito Santo, no Brasil, e uma das maiores produtoras de celulose do mundo. O caso dessa empresa é um bom exemplo da postura bifronte do governo norueguês em relação à questão ambiental, dentro da qual se, por um lado, existe um apoio às ações de ONGs norueguesas ambientalistas no exterior e ações de cooperação bilateral voltadas à promoção de medidas de proteção ambiental em países do Terceiro Mundo, existe também um apoio governamental à ação de empresas norueguesas no exterior, com perfil bem pouco “politicamente correto” no terreno ambiental. Cabe registrar que essa contradição tem sido alvo da denúncia de ONGs norueguesas, notadamente no caso da *Norwatch*, com a função exclusiva de monitorar a atuação de empresas norueguesas no exterior, em relação aos danos que causam ao meio-ambiente, e, no caso específico da *Rainforest Foundation Norway*, por uma postura de denúncia em relação aos conflitos de terra com populações indígenas do Espírito Santo causadas pela Aracruz Celulose no Brasil.¹⁶⁹

¹⁶⁹ A primeira publicação denunciando a atuação de empresas norueguesas no exterior em relação aos danos ambientais e aos prejuízos causados às populações indígenas foi o livro *Norge i Brasil: militærdiktatur, folkemord og norsk aluminium* [A Noruega no Brasil: ditadura militar, genocídio e alumínio], lançado em 1979. A repercussão da obra levou ao recuo da participação estatal da Noruega em projetos de produção de alumínio no Brasil, mas não impediu a continuidade dos projetos da empresa Norske Hydro.

Imagem 11

Kjemper mot norske eiere

10 representanter for indianerstammer i Brasil gjestet nylig Norge. De kom for å få oppmerksomhet om sin sak: å få tilbake sine landskapsområder. Deres viktigste motpart er Jens Stoltenberg og Erling Lorentzen.

José Luis Francisco Ramos er høvding for en tupiniquim-klan i Aracruz, Maucício da Silva Gonçalves tilhører guarani-stammen, et misperende folk som har fått lov til å bo på tupiniquimenes land. José og Maucício representerer 1500 indianere fra Aracruz. De har rett på blakk land rundt. Hvorfor? Fordi de vil ha tilbake sine tradisjonelle landskapsområder. Fra verdens ledende leverandør av eucalyptus tremasse, med nordmenn i ledelsen.

Regjeringen – eller skattebetaleren?
Tupiniquim indianerne har overlevd 500 år kolonialisering. Men de har tapte språket sitt – i dag snakker alle portugalsk. Og kolonialiseringa fører slett. Da Aracruz Celulose startet opp på 60-tallet, ble minst 13 tupiniquim landsbyer ødelagt. Tusener ble tvangsflyttet. 100 kvadratkilometer slettet ble begravet med og er fortsatt med planter av eucalyptusplanten. Siden den gang har mange småbyer og landsbyer slettet, og de har blitt forgiftet og slettet har skadet skogen. Det vil være svært å dra fra innervilje til innervilje for de to indianerne. Men de berger med. Besøket har fått bred meddelelse, de to indianerne har vært på tv, radio og i pressen. Og de har vært i et utall møter, med representanter for samene, loka og biosfæreregjeringene. Bare kongen sa

José Luis Francisco Ramos og Maucício da Silva Gonçalves på pressemøtet i Oslo. (Foto: NTB)

nei til å møte José og Maucício. Og finansministeren.

Grønt er Lorentzen
Finansminister Jens Stoltenberg konstaterte en av de to store norske eiere av Aracruz Celulose, Den norske bank (DNB). Den andre norske eiere av bedriften er Lorentzen familien. Det var Erling Lorentzen som grunnla verdens største eucalyptusbedrift. I dag er han styreformann. DNB og Lorentzen konstaterte tilstanden en endelig avstemning i styret. Styreformann Lorentzen har avvist landkravene.

Han mener tupiniquim- og guarani indianerne kan klare seg med det reservat de ble tilkjent i 1976. Indianerne ble den gang tilkjent retten til et oppbeholdt område på 45 kvadratkilometer, med beboelse til den tradisjonelle grønnsaks- og gartnerier indianerne retten til sine tradisjonelle landskapsområder.

Et spørsmål om å overleve
I 1993 leverte indianerne et nytt krav, denne gang på et område som er tre ganger så stort som det nåværende reservatet. I januar i år skilte de fra Brasil myndigheter tupiniquim-stammens tradisjonelle landskapsområder. Landskapsområdene reguleres av jordskiftekontrollen en gang i sommer. Jeg spør José hva de vil gjøre hvis jordskiftekontrollen ikke gir dem rett. Han svarer rolig at det vil de bli enige om i tillegg den dagen regjeringen foretar. Kanskje vil de gå til domstolene.

For indianerne er ikke dette landkravet noen dagligdags sak. Det er et spørsmål om å overleve. En brasiliansk biolog mener at lever indianerne trenger 2000 mål for å kunne leve bærekraftig med sin tradisjonelle levemåte. Muligheten for å leve på jakt og sanking er ikke tilstede i park og innelukket reservat.

Av Martin Tønnesen

Reportagem da revista *Viva a Mata!*, publicada pela *Rainforest Foundation Norway*, intitulada “Gigantes contra proprietários noruegueses”, com a foto dos índios José Luis Francisco Ramo, tupiniquim, e Maurício da Silva, guarani, durante um *tour* pela Noruega em 1997 para denunciar a invasão de suas terras pela empresa Aracruz Celulose, cujos dois maiores acionistas à época eram o banco estatal *Den Norske Bank* e o cunhado do rei da Noruega, Erling Lorentzen. (Fonte: *Viva a Mata!* 2(5):6, jun. 1997).

O debate sobre os conhecimentos indígenas no âmbito da aliança entre indígenas e ambientalistas que ganhou *momentum*, como já apontamos, na década de 90, particularmente após a realização da ECO-92, desempenhou um papel crucial na “virada” em favor do reconhecimento dos saberes indígenas como elemento de conservação da natureza e com papel estratégico nos modelos voltados à promoção do “desenvolvimento sustentável”. Esse reconhecimento, embora com condicionantes especificamente ligados às questões indígenas, deve ser compreendido, contudo, dentro de um quadro mais geral de valorização no aparato da cooperação para o desenvolvimento de ações junto a organizações locais em nome de um combate mais eficaz à pobreza no Terceiro Mundo, que resultou na promoção, ao menos em nível retórico, de mecanismos de cooperação elaborados “de baixo para cima”, levando em conta os saberes locais e a valorização de abordagens “participativas” dentro do aparato do desenvolvimento, colocados em cena desde a década de 1980. (Sillitoe 1998).

Os conhecimentos indígenas e a cooperação internacional junto aos povos indígenas no terreno da educação superior

Nesse contexto, cabe ressaltar que o debate sobre os “conhecimentos indígenas” adquiriu contornos bem mais amplos do que o de sua valorização em instrumentos e protocolos internacionais voltados à temática do meio-ambiente e do desenvolvimento, assumindo um papel central dentro do próprio movimento internacional indígena a partir dos anos 90, no qual a “produção de conhecimentos” *dos índios, sobre os índios e para os índios*, tornou-se em si mesma um tema sensível de debate, associando-se a múltiplos processos de construção de fronteiras étnicas. No caso específico da Noruega, verificou-se, em relação ao povo Sami, a constituição de duas vertentes distintas ligadas ao modo de conceber esta “produção de conhecimentos”, com reflexos significativos em relação às ações de cooperação internacional promovidas com recursos noruegueses junto aos povos indígenas, sobretudo no terreno da educação. A primeira delas associou-se à criação de centros de pesquisa e instituições de ensino superior voltadas à produção de conhecimento dos Sami sobre si mesmos, dentro de um processo mais geral de ocupação de espaços públicos por esse povo dentro da Noruega, no qual a universidade tornou-se um lócus estratégico, por possibilitar a produção de um discurso legítimo sobre o grupo, voltado à “representação de si” dentro do Estado nacional norueguês. A criação do *Nordic Sami Institute*, em 1974, e da *Saami University College*¹⁷⁰, em 1989, ambos na cidade de Kautokeino, na província de Finnmark, foram as principais realizações dentro dessa perspectiva, marcada pela tentativa de fortalecer uma identidade pan-sami por meio do estabelecimento de relações de cooperação no terreno da educação e da pesquisa entre os Sami dos quatro países, Noruega, Finlândia, Suécia e Rússia.

¹⁷⁰ Apesar deste nome, a instituição está mais próxima de uma Escola Normal em nível de ensino médio, no Brasil, do que propriamente de uma universidade, embora não promova apenas a formação de professores samis para o ensino primário, mas também a formação de técnicos nas áreas de comunicação e jornalismo.

Imagem 12



(Foto: Alain Hoffmann)

Cartaz de entrada da Saami University College, em Kautokeino, cujo logotipo é um *duodji*, objeto de artesanato tradicional dos Sami, evocativo de uma das concepções que orienta o ensino superior indígena na Noruega, dentro da qual os espaços escolares são vistos como lócus de resgate e produção social da identidade étnica, bem como instância de legitimação política dos Sami dentro do Estado norueguês. Destaca-se ainda no cartaz o nome da instituição em três línguas, sami, norueguês e inglês, expressando, por um lado, a política lingüística atual do Estado norueguês que obriga ao uso do sami e do norueguês nas regiões com presença significativa de população sami e, por outro, o caráter internacional da Saami University College, que atende às populações samis da Noruega, Finlândia, Suécia e Rússia, que fazem uso do inglês muitas vezes para se comunicarem entre si e ao receberem visitantes indígenas de outros países.

O desenvolvimento dessa perspectiva, em que a educação passou a se constituir em um elemento chave na construção e no fortalecimento da identidade étnica dos Sami, bem como de seus processos de reprodução social, tem sido marcada por mecanismos de dicotomização entre os “conhecimentos indígenas” e os “conhecimentos científicos e/ou ocidentais”, em que a fronteira étnica é deslocada de outras esferas da cultura e da vida quotidiana para o campo dos “conhecimentos” (cf. Porsanger s/d e Kuokkanen 2005). Tais processos têm sido reproduzidos em grande medida nas ações de cooperação internacional promovidas pela Noruega no terreno da educação escolar indígena em países do Terceiro Mundo, sobretudo na América Latina, em que as organizações não governamentais norueguesas têm atuado ativamente dentro dos princípios da assim chamada “educação intercultural bilíngüe”, em que se busca

construir o “indígena” por oposição ao “científico e/ou ocidental”, especificando-se dois campos de saberes com poucas pontes e diálogos a construir. Essa visão contrasta, paradoxalmente, com todo um outro campo de apoios da cooperação internacional, em que se prega justamente, como apontamos anteriormente, a incorporação dos saberes indígenas dentro de ações de desenvolvimento pela via do diálogo entre os cientistas dos diversos campos das assim chamadas “etnociências” e os saberes “tradicionais” ou “indígenas” (Silittoe 1998, Ellen e Harris 2000, Posey 2000). Cabe registrar que nesse terreno sensível, encontra-se hoje em jogo bem mais do que a simples construção das fronteiras étnicas pelo contraste entre dois conjuntos essencializados de saberes, os “indígenas” e os “científicos e/ou ocidentais”, uma vez que se discute, além disso, formas de reconhecimento dos direitos de propriedade intelectual coletivos dos povos indígenas, assim como formas de remunerá-los de forma condizente em caso de uso de seus saberes por indústrias que geram lucro.

A segunda corrente a que nos referimos acima no terreno das ações de educação indígena, por sua vez, privilegia o processo de domínio da linguagem dos Estados nacionais pelos povos indígenas, o que implica não em um tipo de formação específica, mas no domínio da formação universal oferecida ao conjunto da população, elemento essencial para a conquista do direito à autodeterminação, que supõe a participação de representantes indígenas em instâncias político-administrativas ligadas à gestão de seus interesses dentro dos Estados nacionais. A principal instituição de ensino superior na Noruega que trabalha com este tipo de perspectiva é a Universidade de Tromsø, que possui institutos e departamentos onde são desenvolvidos programas especificamente voltados ao tratamento das questões do povo Sami com os recursos da formação universal das diversas disciplinas, destacando-se entre eles o Centro de Estudos Sami. Neste Centro, o debate sobre questões ligadas à cooperação internacional com os países em desenvolvimento no terreno da educação têm recebido uma ênfase particular, sobretudo através da criação do Programa de Mestrado em Estudos Indígenas, em 2003, voltado prioritariamente à formação de lideranças indígenas do Terceiro Mundo, por meio da oferta de especializações nas áreas do direito, história, antropologia e estudos literários, em que se procura estimular a produção de pesquisas tanto sobre a situação indígena nos países de origem dos alunos, — em grande medida em diálogo com as experiências vividas pelos Sami, na Noruega — quanto sobre os

avanços dos debates sobre os direitos indígenas nos diversos fóruns internacionais, sobretudo do sistema da ONU¹⁷¹.

Além dessa frente de cooperação internacional no terreno da educação representada pelo Programa de Mestrado em Estudos indígenas, os países em desenvolvimento também têm sido destinatários de convênios com diversos departamentos da Universidade de Tromsø interessados na formação superior de indígenas, dentro dos protocolos do *The Norwegian Program for Development, Research and Education* - NUFU, financiado com recursos da NORAD, em que se destacam os projetos mantidos com a Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense - URACCAN, na Nicarágua, com a Universidad de San Carlos, na Guatemala, e com a University of Botswana, no Botswana. Cabe registrar que a história desses convênios dependeu em grande medida da existência de relações anteriores entre a Noruega e esses países no campo da cooperação para o desenvolvimento de um modo geral.¹⁷² Eles têm sido marcados, ainda, por uma forte influência dos Sami, que vêm desempenhando um papel ativo não só na construção de propostas curriculares voltadas aos povos indígenas, sobretudo na Guatemala, mas também em propostas de programas de pesquisas conjuntos entre a Universidade de Tromsø e aqueles países. Nesse contexto, chama a atenção a combinação de propostas que privilegiam os princípios da educação intercultural bilíngüe, como no caso da URACCAN (Hooker 2005), a propostas mais voltadas à formação de quadros indígenas com formação universal, como no caso da Universidad de San Carlos (Valdez 2005). Na University of Botswana, por sua vez, os convênios com a UiT são vistos como um processo que abre possibilidades inovadoras aos jovens do povo San, historicamente excluídos dos processos educativos no país, fornecendo-lhes meios para vencer a situação de pobreza e marginalização social em que se encontram pela obtenção de

¹⁷¹ Cabe registrar que embora a maioria dos estudantes desse Programa de Mestrado sejam estudantes indígenas ou membros de minorias étnicas proveniente de países do Terceiro Mundo, sobretudo da África, o curso também recebe alunos samis e noruegueses, bem como alunos dos países do Leste Europeu, região que, desde a queda do Muro de Berlim, passou a ser incluída entre os destinatários da cooperação para o desenvolvimento norueguesa. Estudantes indígenas de países do Primeiro Mundo são raros, devendo arcar eles próprios com as despesas de estadia e realização do curso, não contando com o apoio de bolsas da NORAD, como os demais alunos. Um requisito obrigatório para participar do curso é o domínio do inglês, língua em que o curso é oferecido.

¹⁷² No caso da Guatemala destacou-se o envolvimento de mediadores noruegueses nos processos de negociação dos Acordos de Paz — tema incluído dentro das rubricas do orçamento da cooperação para o desenvolvimento — que se seguiram a mais de três décadas de guerra civil no país nos anos 90. Na Nicarágua, por sua vez, registrou-se uma grande participação de ONGs norueguesas em diversas áreas durante a Revolução Sandinista nos anos 80, algo que não foi interrompido após o seu término. O Botswana, por sua vez, foi o principal canalizador da cooperação norueguesa para o desenvolvimento na África durante vários anos.

melhores posições no mercado de trabalho, privilegiando-se, assim, processos de ascensão social individual, ainda que se busque, paralelamente, fortalecer a consciência étnica coletiva visando à reivindicação de direitos. (Nthomang 2005).

Cabe ressaltar, no quadro do que vimos discutindo em outros capítulos em relação à presença de perspectivas tutelares e contra-tutelares na cooperação internacional junto aos povos indígenas, a existência de três percepções no terreno da educação, que pude observar em fóruns de debate, em entrevistas e na literatura que coletei sobre essa temática. Na primeira, a formação superior e a ocupação de espaços universitários por indivíduos indígenas são vistos como um elemento essencial para o fortalecimento da identidade étnica, sobretudo nos casos de projetos voltados à transmissão e revitalização de aspectos culturais, principalmente lingüísticos, em que a experiência dos Sami na Noruega neste terreno é usada como horizonte comparativo (Satta 2005). A segunda em que se destaca o papel “libertador” da educação em contextos de pobreza, contribuindo para a ampliação da consciência social de atores marginalizados e para a reunião de condições mínimas para a sua organização política em busca de direitos, inclusive étnicos, e de melhores condições de vida (Midré 2005). E, finalmente, a terceira, em que formação superior de indígenas é percebida como algo que permite a passagem da etnografia à história, isto é, a construção de pesquisas sobre os povos indígenas como sujeitos políticos e agentes contemporâneos na construção do próprio destino e não mais como objetos de estudo de especialistas, em geral não-índios, sobre sua “cultura”¹⁷³.

No contexto das discussões sobre os formatos institucionais promovidos pela cooperação internacional e dentro da crítica sobre os efeitos de fragmentação, dependência e descontinuidade associados à atuação das ONGs, que constituem atualmente o principal instrumento da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, os acordos de cooperação entre universidades, independentemente de sua associação a perspectivas mais “culturalistas” ou mais “universalistas”, têm marcado um diferencial importante, que pode ser resumido pela observação do pesquisador norueguês Svein Jentoft, um dos responsáveis pelo convênio da UiT com a URACCAN, sobre o fato de que “a cooperação universitária é a única a deixar algo realmente

¹⁷³ Anotações de campo da fala de Pablo Rangel, pesquisador guatemalteco formado pelo Programa de Mestrado em Estudos Indígenas da UiT, no *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*, em 2005, na Universidade de Tromsø.

duradouro para os povos indígenas”.¹⁷⁴ Inclusive, poderíamos acrescentar, por ser mais infensa à penetração de perspectivas tutelares — no sentido da imposição aos índios determinados padrões, nesse caso, curriculares, sejam eles universais ou específicos, em nome de se saber o “que é melhor para eles” — desde que mantendo-se uma tradição reflexiva que não reproduza meramente as modas acadêmicas e militantes em vigor. Nesse sentido, cabe ressaltar a necessidade de manter sob exame permanente o sentido das relações entre o mundo acadêmico e o mundo da política, de forma a que o primeiro não fique simplesmente submetido ao segundo, mas consiga contribuir de forma crítica para a construção das categorias que o orientam.

Em busca de uma postura reflexiva sobre a produção de conhecimentos indígenas: o caso dos Sami

Os debates desencadeados em meados da década de 1990 por antropólogos samis formados pela Universidade de Tromsø, que tomaram as páginas do principal periódico de antropologia da Noruega, o *Norsk Antropologisk Tidsskrift – NAT* (cf. Hovland 1996, Stordahl 1996 e Thuen 1996), são um bom exemplo daquilo que estou qualificando de “tradição reflexiva” no âmbito da universidade. Refiro-me ao significado destes debates enquanto reflexão sobre as práticas políticas dos Sami, e, particularmente, sobre o processo de “tomada” dos espaços universitários e acadêmicos pelos intelectuais samis, iniciado com a criação do Nordic Sami Institute - NSI, em 1974, na cidade de Kautokeino. Desde aquela época, já havia se tornado claro para boa parte dos intelectuais samis que alcançar a posição de produtores de conhecimento sobre si mesmos era uma questão central para o avanço das lutas em defesa de seus direitos dentro do Estado norueguês. Esta perspectiva é explicada da seguinte maneira por Vigdis Stordahl, uma das antropólogas samis envolvidas nos debates na revista NAT na década de 1990:

“As possibilidades dos povos do 4º Mundo assumirem o controle sobre o campo do conhecimento repousam em conseguirem estabelecer suas próprias instituições de conhecimento e em atingirem uma posição dialógica, tanto do ponto de vista organizacional como acadêmico, em relação aos órgãos e instituições da sociedade majoritária”. (Stordahl 1996:177, trad. do origin. em norueguês).

¹⁷⁴ Entrevista realizada em 10/11/2006 na *Norut Samfunn*, no campus da UiT.

Apesar desta visão favorável à constituição de espaços acadêmicos controlados pelos Sami descrita por Stordahl, os intelectuais samis ligados à criação do NSI não se opuseram inicialmente à criação de uma área de Estudos Sami dirigida por pesquisadores noruegueses dentro do Instituto de Antropologia da recém-instalada Universidade de Tromsø - UiT, estabelecida pouco antes do NSI, em 1972, com a perspectiva de se tornar uma instituição de vocação regional voltada à solução dos problemas das populações que viviam no norte da Noruega, incluindo os Sami¹⁷⁵. Os fundadores do NSI consideravam manter relações com instituições de ensino superior norueguesas, sobretudo no caso daquelas com influência no desenvolvimento de regiões habitadas pelos Sami, como ocorria com a UiT. Em pouco tempo, contudo, iniciou-se um discurso dos intelectuais do NSI questionando quem deveria ter o direito de propriedade e de definição sobre as pesquisas entre os Sami. Esses questionamentos acabaram levando à dissolução da área de Estudos Sami do Instituto de Antropologia da UiT, apesar do papel estratégico que seus pesquisadores haviam desempenhado em favor dos movimentos etnopolíticos dos Sami, sobretudo ao desafiarem, segundo a análise de Stordhal, “(...) o universo de sentidos norueguês por meio de suas análises sobre a política de minorias norueguesa”, exercendo também, em muitos momentos, um papel inequívoco de *advocacy* em relação às reivindicações dos Sami¹⁷⁶. (op. cit. 183).

Ao mesmo tempo, também haviam surgido tensões dentro da área de Estudos Sami entre os estudantes samis — entre os quais a própria Vigdis Stordhal¹⁷⁷ — e os professores de antropologia, na medida em que enquanto a principal preocupação destes últimos era “tornar as partes mais desconhecidas da realidade norueguesa, a saber, os Sami, compreensíveis para os indivíduos noruegueses” (idem:180), havia um enorme desconhecimento dos próprios estudantes samis sobre sua realidade, compondo uma lacuna que reivindicavam suprir, valendo-se de seu *background* específico como samis. Para muitos deles, a entrada na universidade havia representado a primeira experiência concreta de contato com indivíduos samis de

¹⁷⁵ A implantação da área de Estudos Sami do Instituto de Antropologia da UiT foi feita sob a direção do antropólogo Harald Eidheim, que morou durante alguns anos em Tromsø para se dedicar a ela.

¹⁷⁶ Para mais detalhes sobre a atuação dos antropólogos da UiT em favor dos direitos dos Sami frente ao Estado norueguês, ver capítulo 3.

¹⁷⁷ No segundo semestre de 2006, no período em realizei minha pesquisa de campo na Noruega, Stordhal ocupava a direção do Instituto Sami de Psiquiatria da cidade de Karasjok. Além de sua contribuição ao debate sobre a antropologia e os Sami no *Norsk Antropologisk Tidsskrift – NAT*, publicou ainda naquela revista um artigo sobre Harald Eidheim, em 2005, intitulado “Harald Eidheims betydning for studiet av samiske forhold sett fra et samisk ståsted” (O significado de Harald Eidheim para o estudo das relações samis de um ponto de vista sami) no número dedicado aos 80 anos daquele antropólogo, de quem foi aluna e com quem sempre manteve estreitas relações.

regiões distintas das suas, muitas vezes portadores de formas lingüísticas e hábitos culturais diversos, cuja presença criava a possibilidade para todos de obter um conhecimento que não reproduzisse simplesmente o caráter anedótico transmitido pelo sistema escolar norueguês sobre estas diferenças. Além disso, muitos deparavam-se pela primeira vez com a produção de conhecimento acadêmico, especialmente etnográfico, sobre seus grupos. Stordhal descreve da seguinte forma o impacto da experiência universitária sobre os estudantes samis:

“(...) encontramos um mundo novo sobre os Sami nas bibliotecas (...) nas análises históricas, pedagógicas e antropológicas, e ao sermos apresentados aos estudos de ciências sociais. [Além disso,] nós, estudantes de Finnmark, encontramos estudantes samis de Ulsfjord, Mandalen e Skånland. Era libertador e doloroso ao mesmo tempo. Libertador porque recebemos uma compreensão nova sobre nós mesmos, e doloroso porque percebemos o quanto havíamos sido excluídos de tudo isso antes. Nosso projeto tornou-se então uma parte do projeto sami mais amplo daquela época, que [Harald] Eidheim (1993) denominou ‘the invention of selfhood and peoplehood’.” (Stordhal op. cit. 181, trad. do origin. em norueguês).

Apesar desse projeto sami mais amplo de “invenção de si mesmos” coincidir com a proposta capitaneada pelos intelectuais do NSI, os estudantes samis de antropologia da UiT passaram a almejar, com o tempo, que o grupo de Estudos Sami da universidade lhes fornecesse os instrumentos teóricos necessários para fazer a crítica da “política de conhecimento” proposta pelo NSI, que defendia a criação de instituições universitárias e centros de pesquisa controlados exclusivamente por samis, destinados à produção e disseminação de conhecimentos sobre eles. Os estudantes de antropologia samis reivindicavam, assim, em outras palavras, o desenvolvimento da capacidade de problematizar — que é o que estou chamando de “reflexividade” — o papel assumido pelos Sami em relação à produção de conhecimentos voltados à “representação de si mesmos”, a partir dos instrumentos analíticos da antropologia, dentro da perspectiva de criar um diálogo entre os membros da comunidade sami, e não apenas entre os samis e os noruegueses. Nesse sentido, criticaram o recuo dos professores noruegueses do Instituto de Antropologia da UiT por terem desistido de manter a área de Estudos Samis, considerando que esse fato acabou privando os estudantes samis da possibilidade de cultivarem essa perspectiva reflexiva — termo empregado por Stordahl —, que se tornou uma das marcas da antropologia, sobre os próprios samis (idem:184). Nas palavras da autora ao analisar a situação:

“As importantes conseqüências [desse recuo], seja no que diz respeito à compreensão do que ocorria entre professores e alunos, seja na compreensão do que ocorria entre os dois produtores de conhecimento concorrentes — os meios antropológicos e a *intelligentsia* sami — não foram suficientemente levadas a sério. Isso contribuiu, entre outras coisas, para que a antropologia de Tromsø não conseguisse desenvolver um importante lado de sua função crítica, algo que a disciplina, ao menos idealmente, deveria lutar para desenvolver. Ela exercitou uma crítica importante e construtiva sobre a sociedade norueguesa e sobre a compreensão e a administração desta última sobre a sociedade sami, mas o mesmo (...) não ocorreu no caso das proposições sobre o novo papel da elite [intelectual] sami no desenvolvimento da moderna sociedade sami, inclusive quanto ao papel que esta elite política assumiu como produtora de conhecimento”. (Stordahl op. cit.: 184, trad. do origin. em norueguês).

E prossegue, avaliando da seguinte forma as relações entre os estudantes samis e os professores de antropologia:

“ (...) os meios antropológicos poderiam ter aberto o caminho para o conhecimento crítico em relação à sociedade sami, construindo uma relação de confiança entre estudantes e professores na situação de trabalho de tal forma que os estudantes — que também tinham um *background* cultural que lhes dava legitimidade — pudessem ganhar segurança para assumir o papel de críticos culturais dos produtores de conhecimento [samis]. Eles poderiam ter desenvolvido o papel de intermediários antropológicamente informados entre o mundo do conhecimento sami e o mundo acadêmico norueguês, funcionando de modo crítico e libertador em relação a ambos. A questão de que a antropologia de Tromsø se situa em um campo de tensões entre o mundo acadêmico norueguês e o contexto da política de conhecimento do 4º Mundo deve se aceitar como um fato. Há entretanto novos aspectos nesse contexto que poderiam dar à antropologia de Tromsø e seus parceiros no 4º Mundo uma nova chance para construir relações de confiança mútuas”. (idem:184-185).

As relações de confiança antevistas por Stordhal, se não se firmaram totalmente, ganharam corpo a partir da década de 2000, em grande medida graças à implementação de uma série de iniciativas ligadas ao terreno da cooperação internacional que dependeram do esforço conjunto e do diálogo de um número significativo de antropólogos da UiT, localizados tanto no Instituto de Antropologia quanto no Museu de Tromsø, com profissionais samis de diversas áreas distribuídos em outros institutos e departamentos da UiT, bem como no Centro de Estudos Sami da universidade, criado em 1993. Entre essas iniciativas destacaram-se os já citados *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*, realizado anualmente a partir do ano 2000, e o Programa de Mestrado em Estudos Indígenas, iniciado em 2003,

gerido pelo Centro de Estudos Samis, contando com a colaboração de antropólogos, historiadores, advogados e professores de literatura samis e noruegueses da UiT. Embora não seja meu propósito aqui descrever em profundidade esses programas, que não esgotam, de resto, as iniciativas conjuntas de profissionais noruegueses e samis na UiT, cabe ressaltar o papel dessa universidade como um espaço de diálogo intercultural na Noruega, em contraste com outras instituições de ensino superior e pesquisa, como o Nordic Sami Institute e a Sami University College, que apostam, por razões que tentamos elucidar anteriormente, em uma postura bem mais “isolacionista” em relação aos intercâmbios e trabalhos conjuntos entre pesquisadores samis e noruegueses.

Embora esta postura possa ser entendida dentro da lógica da “política de conhecimento” sami, em que a universidade é vista ao mesmo tempo como um campo para a coleta sistemática de dados e um campo político de construção da fronteira étnica, chamo a atenção para os riscos de guetificação decorrentes de tal política, com suas implicações para a qualidade dos conhecimentos produzidos, bem como para o fechamento de portas importantes de diálogo e de consecução de alianças que a história do movimento internacional indígena tem demonstrado ser um elemento estratégico e muitas vezes decisivo para as conquistas de direitos pelos povos indígenas.

Capítulo 7: A cooperação internacional norueguesa como espaço de imaginação da nação

A cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas mostrou-se um terreno fértil para a observação de fenômenos simultâneos de formação do Estado e construção da nação, associando-se, como vimos analisando ao longo dos capítulos anteriores, às lutas políticas dos Sami para adquirir um estatuto próprio dentro do Estado nacional norueguês, à expansão missionária dentro e fora da Noruega, e à entrada do país no clube dos países “doadores” no cenário do desenvolvimento, com papel estratégico na construção e inserção dos argumentos ambientalistas nesse terreno.

No capítulo que se segue, passarei a examinar a cooperação internacional como um entre outros elementos dentro dos processos de imaginação da nação e de construção de identidades étnicas na Noruega na segunda metade do século XX, mostrando de que forma ele atualiza os debates ligados à construção da nação norueguesa no século XIX. Nesse sentido, buscarei questionar, como fiz em outros capítulos, as análises que instituíram os mecanismos de cooperação internacional como uma “novidade” engendrada unicamente pelas condições do quadro internacional que se configurou após a 2ª Guerra Mundial, mostrando que, do ângulo dos processos de constituição de identidades nacionais e étnicas na Noruega, a cooperação se insere dentro de mecanismos de longa duração, cuja gênese se situa em momentos bem anteriores ao pós-guerra.

O recuo ao período de formação dos Estados nacionais no século XIX também me permitiu perceber a originalidade do processo de integração dos Sami, enquanto povo indígena, ao imaginário da nação norueguesa no século XX, marcando uma diferença significativa em relação ao mesmo processo ocorrido no Brasil, de onde eu firmara meu olhar sobre as questões indígenas. Nesse sentido, vale registrar que o movimento Romântico brasileiro no século XIX havia celebrado o passado indígena da nação, colocando os índios como seus principais heróis, enquanto no movimento nacional-romântico norueguês do século XIX o mito de origem da nação norueguesa baseou-se na construção de um passado que incluía apenas a história dos vikings, instalados na península em que a Noruega se localiza hoje em torno do século VIII d.c.. Tratou-se de um processo de imaginação da nação, disseminado pelos tradicionais instrumentos do *print* capitalism apontados por Anderson (1991), em que se celebrou a homogeneidade e a “pureza” (no sentido da ausência de misturas raciais) do povo norueguês, tornando completamente invisíveis na comunidade nacional os Sami

(conhecidos à época como lapões), assim como as demais minorias étnicas do país e as diversas levas de imigrantes que se integraram à região constituída hoje pela Noruega desde o tempo, ou mesmo antes, dos vikings. Assim, os Sami — que na segunda metade do século XX iriam reivindicar o estatuto de “povo indígena” (no sentido de *aboriginal*, isto é, de habitantes originários) no país — não fizeram parte do mito de origem da Noruega, ao contrário do que ocorreu no Romantismo brasileiro do século XIX.

A imaginação da nação norueguesa no século XIX associou-se, como veremos adiante, a mecanismos de singularização frente à Dinamarca e à Suécia, nos quais a busca de construção de uma história, de uma língua e de um povo propriamente “noruegueses” compôs a imagem de uma nação essencialmente monocultural, que serviu de base aos argumentos utilizados pelos nacionalistas noruegueses para a obtenção de autonomia política frente àqueles dois países. Já no século XX, uma vez conquistada essa autonomia, a identidade nacional norueguesa assumiu paulatinamente uma perspectiva pluriétnica, em que imigrantes e membros de minorias étnicas autóctones, como os Sami, passaram a ter visibilidade e estatuto próprios, embora, como apontamos, nunca tenham estado ausentes do país em períodos históricos anteriores. Somente na segunda metade do século XX, contudo, estes grupos tornaram-se objetos da comunidade nacional imaginada, ainda que muitas vezes como “outros” dentro dela, destinados apenas a reforçar direitos e posições da população majoritária norueguesa.

O esforço de mostrar a passagem da concepção monocultural da nação norueguesa que marcou o século XIX para a concepção pluricultural que ganhou corpo no século XX incluiu-se ainda dentro do propósito mais amplo dessa tese de buscar compreender o sentido da cooperação internacional para os países que a promovem, e não para os que são alvo de sua atuação, afastando-me, assim, da tônica dos estudos sobre esse tema na área da antropologia, que costumam privilegiar seus efeitos em nível local, nos países donatários. Procurei com isso apontar condicionantes que têm sido pouco explorados, visando contribuir para mostrar de forma mais complexa um tema que costuma ficar subsumido às dicotomias instituídas pelo próprio universo do desenvolvimento.

Ao dirigir o foco da análise para os países “doadores”, deparei-me, assim, com um quadro bem mais nuançado do que aquele sugerido à primeira vista pelas grandes clivagens instituídas dentro do universo da cooperação, que separam países “doadores” e “donatários”, “ricos” e “pobres”, “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”,

do “Norte” e do “Sul”, etc. Refiro-me ao fato de ter podido perceber dentro da Noruega um conjunto de forças bastantes díspares envolvidas com o universo da cooperação internacional, portadoras de projetos políticos não só distintos como muitas vezes antagônicos. Pretendo descrever assim, no item desse capítulo voltado ao encontro da Noruega com o “Terceiro Mundo” promovido pela cooperação, a variedade dessas forças e visões, ampliando e agregando novos elementos ao quadro já traçado ao longo dos demais capítulos dessa tese, onde procurei mostrar que elas criam comunidades de interesses — e não apenas antagonismos e tensões — entre atores situados nos dois grandes “pólos” instituídos dentro do universo do desenvolvimento (o dos “doadores” e o dos “donatários”), e que, muitas vezes, as principais tensões neste universo se dão entre atores situados dentro das fronteiras nacionais norueguesas, e não entre estes e aqueles que se encontram fora delas, destinatários das atividades de cooperação.

Ao mesmo tempo, a pesquisa sobre o sentido da cooperação internacional para a Noruega também me possibilitou apreendê-la como um mecanismo de diferenciação do país dentro do grupo dos países “doadores”, a partir do qual a Noruega pôde assumir um perfil diferenciado em relação às potências capitalistas hegemônicas, apoiado em uma auto-imagem em que o país tem sido representado como menos voltado à defesa de “interesses próprios” do que os demais, e como mais ligado à promoção de valores humanitários, altruístas e de solidariedade, ainda que muitas vezes os dados existentes contradigam essa imagem (Leira 2007).

A consulta aos fichários das bibliotecas da Universidade de Tromsø, onde realizei boa parte da minha pesquisa de campo, foi essencial para a composição desse capítulo, pois permitiu-me localizar os grandes temas ligados à formação de identidades nacionais e étnicas na Noruega, situando em que períodos começaram a ser produzidos trabalhos sobre esses assuntos. Foi assim que pude perceber que os Sami não foram tratados como uma questão ligada à formação da identidade nacional na Noruega no século XIX, ou ainda que os Sami, os imigrantes, o norueguês “típico” e os “pobres do Terceiro Mundo”, foram instituídos quase que simultaneamente como “questão” nacional a partir da segunda metade do século XX. É por essa razão que este capítulo reproduz em muitos momentos títulos de artigos e livros que, por si só, dão pistas importantes sobre o que está em foco no debate intelectual sobre a formação da nação e sobre como se combinam, na Noruega, dinâmicas identitárias localizadas dentro e fora das fronteiras nacionais.

Nas seções que se seguem examino, assim, em primeiro lugar, o debate sobre a identidade nacional norueguesa instituído pelo movimento nacional-romântico no século XIX, passando a analisar, em seguida, como se constituiu, na segunda metade do século XX, um segundo momento de imaginação da nação, em que as imagens do norueguês “típico” contrastam com as imagens dos imigrantes, dos Sami e dos pobres do “Terceiro Mundo”. Em alguns casos, certas questões retomam ou ampliam temas abordados ao longo dos demais capítulos da tese, à luz, contudo, de outras costuras e conexões.

A luta pela alma norueguesa e a construção da nação no século XIX: a singularização em relação à Dinamarca e à Suécia¹⁷⁸

O movimento nacional-romântico norueguês no século XIX foi marcado pela preocupação de diferenciar a Noruega em relação aos países vizinhos dentro da Escandinávia, contrapondo-se à visão corrente na Europa do século XVIII, particularmente entre franceses e alemães, sobre a existência de uma unidade daquela região, ligando a Noruega, a Dinamarca e a Suécia¹⁷⁹. No caso específico da Noruega, vale registrar o longo período de ausência de autonomia política frente aos vizinhos, que se estendeu de 1380 a 1905, quando o país fez parte de duas uniões sucessivas, primeiramente com a Dinamarca, entre 1380 e 1814, e depois com a Suécia, entre 1814 e 1905, antes de se tornar independente. Apesar disso, o século XIX foi marcado pela emergência do movimento Nacional-Romântico norueguês, que ganhou força após a elaboração de uma Constituição própria do país, em 1814, quando o país se separou da Dinamarca, em que pese a nova união com a Suécia¹⁸⁰.

Nos textos dos escritores nacionalistas românticos, o “tesouro nacional” norueguês, que conferia e comprovava a distintividade do país frente aos vizinhos, foi localizado entre os camponeses, apresentados como os únicos detentores da

¹⁷⁸ “A luta pela alma norueguesa” é o título do livro de Sørensen (2001) sobre o Nacional-Romantismo norueguês, de onde as informações sobre este tema apresentadas a seguir foram retiradas, salvo menção em contrário.

¹⁷⁹ Na maior parte da literatura norueguesa histórica e antropológica contemporânea a que tive acesso, considera-se como fazendo parte da Escandinávia a Noruega, a Suécia e a Dinamarca, e como parte do mundo nórdico (Norden), além desses três países, a Finlândia, a Islândia e as Ilhas Faroé.

¹⁸⁰ Analisando essa situação especial da Noruega dentro da Escandinávia, Eriksonas comenta que “(...) Se sentimos falta de uma voz norueguesa durante a maior parte dos séculos XVI e XVII, não é porque não houvesse nada para ser ouvido, mas porque ela não soava como uma voz distinta. Até a segunda metade do século XVIII, a Noruega foi mais um objeto do que um sujeito no discurso cultural nórdico devido à não existência de instituições políticas e culturais próprias.” (2004:169, trad. do origin. em inglês).

“verdadeira” cultura nórdica (*norrøne*¹⁸¹) e capazes, por isto, de estabelecer o elo de ligação entre o passado e o presente da nação¹⁸². Esta idéia, sustentada pelo trabalho dos folcloristas românticos noruegueses do século XIX, que coletaram e publicaram contos recolhidos em diversas regiões do país, onde se destacavam estórias e temáticas similares às das sagas da cultura *norrøne*, seria um dos principais motes ligados à imaginação da nação norueguesa no século XIX, expresso, entre outros, na metáfora usada por Henrik Wergeland (1740-1848) sobre a junção das “duas metades do anel”, isto é, do passado e do presente da Noruega, expurgando-se de sua história os quatro séculos de dominação pela Dinamarca e estabelecendo-se uma linha de continuidade exclusiva entre o povo norueguês e os primeiros vikings¹⁸³.

O nacional-romantismo norueguês, constituído em torno basicamente de três disciplinas, a história, a lingüística e o folclore, teve como fundamento filosófico os trabalhos de inspiração hegeliana de Marcus Jacob Monrad (1816-1897), em que se buscava identificar uma comunidade nacional baseada na língua e na descendência comum, construindo-se desde o início um mito sobre a origem dos noruegueses, desenvolvido pelos principais representantes da escola histórica nacional-romântica norueguesa, Rudolf Keiser (1803-1864) e P. A. Munch (1810-1869)¹⁸⁴. A teoria

¹⁸¹ *Norrøne* é o nome dado à cultura nórdica arcaica, do período dos vikings.

¹⁸² O texto pioneiro nesta direção foi o romance “Luren”, de Maurits Hansen, publicado em 1818, onde se menciona a busca da “verdadeira Noruega”, encontrada pelo autor no personagem de um camponês culto e conhecedor da história da Noruega e das sagas de seus antigos reis. O personagem menciona ao narrador ser um descendente direto do rei viking Harald Hårfagre, que viveu na 2ª metade do século IX, através de uma corrente ininterrupta de ascendentes “puros”, sem misturas com quaisquer outros povos (Sørensen op.cit.:19).

¹⁸³ A primeira publicação importante dos folcloristas noruegueses, *Norsk Sagn* (Contos populares noruegueses), de Andréas Fayes, foi lançada em 1833, inspirada no trabalho dos irmãos Grimm, em grande medida recuperando a versão popular das sagas sobre os vikings, produzidas pela literatura *norrøne* do século XII, de forma a mostrar como o povo norueguês concebia a si mesmo e a sua história. O teólogo Magnus Brostrup Landstads, por sua vez, publicou o material recolhido na província de Telemark, entre 1852 e 1853, em que sublinhava a relação entre a natureza local e o caráter do povo, procurando ao mesmo tempo generalizar estes aspectos para toda a Noruega, o que se pode perceber pela escolha do título *Norske Folkeviser* (Contos folclóricos noruegueses), associando-os ao conjunto da nação. Os principais folcloristas noruegueses, contudo, foram Peter Christen Asbjørnsen e Jørgen Moe que publicaram uma série de coletâneas entre 1840 e 1871. Moe, considerado o maior ideólogo da parte folclórica do movimento nacional-romântico norueguês, estimava que os contos populares resultavam de um processo de produção coletivo, que expressava os sonhos, os desejos e os predicados espirituais dos noruegueses, transmitidos por meio de uma longa tradição. Nesse sentido, buscava-se destacar a continuidade das temáticas do passado e do presente, havendo uma preocupação com a seleção dos contos que se assemelhassem mais às sagas da literatura *norrøne*. Vale destacar que muitos estudiosos reconhecem no jovem Askeladden, principal herói dos contos de fada noruegueses, características muito semelhantes às dos personagens das sagas (idem:191-195).

¹⁸⁴ Anne-Marie Thiesse localiza entre os marcos centrais dos movimentos nacionais-românticos europeus a emergência de diversas tradições literárias nacionais a partir da segunda metade do século XVIII, inspiradas no trabalho pioneiro de James Macpherson, responsável pela publicação de epopéias atribuídas a Ossian, bardo ligado às tradições históricas das populações dos Highlands escoceses, moldadas no

primordialista de Keyser sobre a origem dos noruegueses dizia ter havido uma divisão no grupo original que migrou da Ásia Central e deu origem aos povos da Europa, constituindo, de um lado, um povo estagnado e, de outro, um povo empreendedor, que se subdividiu entre os celtas, gregos, latinos e germanos. Os germanos, por sua vez, teriam se subdividido novamente, em uma migração ocorrida entre os anos 300 e 400 a.c., de modo tal que o grupo mais importante tomou a direção do Mar Branco, espalhando-se em seguida por áreas vazias, ou onde só viviam grupos nômades, correspondentes à região da atual Noruega e norte da Suécia, na qual ficaram protegidos e separados do contato com outros grupos por cadeias de montanhas e densas florestas. A este ramo que tomou o caminho do norte em direção ao Mar Branco, Munch e Keyser denominaram “tribo *norrøne*”, considerando ter sido ela que deu origem aos noruegueses, isto é, aos *nordmennene* (os homens do norte), como os *norrøne*, segundo eles, passaram a ser conhecidos depois¹⁸⁵.

A Dinamarca e o sul da Suécia, por sua vez, teriam sido ocupadas, segundo Munch, por uma mistura dos germanos do norte e dos germanos do sul, os *goter* (godos), ao contrário do que ocorreu com a tribo que deu origem aos noruegueses, que não teria se misturado a ninguém. Dessa tribo originaram-se vários pequenos reinos que, em torno do ano 800, passaram a ser conhecidos como *Norge* (Noruega), unificados por volta do ano 900 sob um único rei. Juntamente com esta teoria, Munch também desenvolveu uma história das línguas ligadas aos grupos mencionados, considerando ter havido originalmente uma língua germânica do norte, chamada *urnordiske* (nórdico nativo), que separou-se no ano 1.050 em dois ramos, o nórdico do oeste, ou *norrønt*, falado na Noruega e em suas colônias, como a Islândia e as Ilhas Faroé, e o nórdico do leste, falado na Dinamarca e Suécia.

A questão lingüística trazia à tona a questão da herança literária nórdica, que também teve um papel estratégico na imaginação da nação norueguesa, uma vez que a concepção romântica européia tradicional era de que as principais peças do acervo *norrøne*, os poemas épicos (os *Edda*) e a literatura das sagas, fontes principais

mesmo estilo dos poemas épicos de Homero. O significado e a influência das obras de Ossian, que tiveram em Herder, um dos pais do movimento romântico alemão, um dos principais admiradores, associou-se à possibilidade de comprovar a existência de outras tradições fundadoras das culturas européias além das greco-romanas, contestando-se assim a predominância do classicismo francês de elite inspirado nelas e recuperando-se as fontes “bárbaras” — escocesas, célticas, nórdicas, galesas, germânicas, etc. — que apenas o povo teria sabido preservar. (Thiesse 1999:23-28).

¹⁸⁵ Neste sentido, a associação do termo *norrøne* exclusivamente aos noruegueses foi em si mesma uma interpretação de Munch e Keyser, sujeita a inúmeras contestações, sobretudo por parte de historiadores dinamarqueses contemporâneos de ambos (Sørensen op. cit.:182).

respectivamente dos relatos sobre a antiga mitologia germânica e sobre os vikings, eram uma herança comum nórdica, algo que passou a ser contestado pela escola histórica romântica norueguesa, que reivindicou este acervo cultural como algo exclusivamente norueguês¹⁸⁶. A escola histórica norueguesa também recusava as versões que consideravam as conquistas da Islândia, Groenlândia e América pelos vikings como parte do acervo comum da Escandinávia, reputando-as como feitos de antepassados exclusivos dos noruegueses¹⁸⁷.

Essa teoria sobre a origem dos noruegueses, conhecida nos círculos de história como a “teoria da imigração”, foi rapidamente aceita na Noruega, entre outras coisas por ter sido amplamente incorporada e difundida pelos livros escolares da época¹⁸⁸. Segundo Sørensen, embora não desprovida de fundamento histórico e baseada em fontes escritas e argumentos lingüísticos, a teoria continha um grande componente ideológico, típico dos movimentos nacionais-românticos do século XIX e da criação de *mitos de origem* correspondentes aos diversos Estados-nação que se formavam. No caso da Noruega, as idéias de “pureza”, no sentido da ausência de misturas raciais, foram rapidamente convertidas em argumentos sobre a superioridade dos noruegueses em relação aos vizinhos da Escandinávia em momentos de exacerbação do nacionalismo, em nítido contraste com o passado real de subordinação política do país aos vizinhos, que se estendeu por mais de cinco séculos.

Além da preocupação com as origens e o passado da nação, a questão lingüística foi outro aspecto central dos debates ligados ao nacional-romantismo norueguês, constituindo-se três correntes distintas em relação a esta temática após a separação do país da Dinamarca, e a redação da Constituição norueguesa, em 1814¹⁸⁹. A

¹⁸⁶ Na verdade, as sagas foram escritas na Islândia, mas os historiadores da escola nacional-romântica norueguesa partiram do princípio de que a Islândia era colônia da Noruega à época, completamente integrada à política e à cultura norueguesas. Além disso, afirmavam que se os principais escritores dessa literatura eram islandeses, seu público era constituído pelo rei norueguês e sua corte. No caso dos *Edda*, contudo, esta questão nem se colocava, já que eles foram escritos na Noruega, bem antes da descoberta da Islândia. (idem:180-181).

¹⁸⁷ De fato, como a língua culta escrita da Noruega no século XIX, após mais de três séculos de domínio da Dinamarca, não se distinguia do dinamarquês, era importante recorrer ao passado para marcar diferenças neste terreno. Na verdade, o islandês era a língua moderna mais próxima do antigo *norrønt* falado na Noruega do período das sagas, erradicado do país à época da Reforma protestante, já durante o período de domínio dinamarquês.

¹⁸⁸ A teoria da imigração foi abandonada depois da morte dos representantes da escola histórica (idem:184). À época em que foi lançada, o único acadêmico norueguês que protestou contra ela, através de uma polêmica que se estendeu entre os anos de 1840 a 1850, foi um velho inimigo de Munch, Ludvig Kristensen Daa (idem:177).

¹⁸⁹ O 17 de maio, principal data nacional da Noruega, celebra a redação dessa constituição, conhecida como Constituição de Eidsvoll, em menção ao local de reunião da Assembléia Nacional que a elaborou.

primeira delas defendia que o dinamarquês, que era a língua escrita usada pelas elites norueguesas, passasse pura e simplesmente a se chamar norueguês (*norsk*), algo considerado por muitos como um “golpe lingüístico”, mas considerado aceitável por outros, sob a justificativa de que a separação político-administrativa dos dois países iria aos poucos produzir transformações lingüísticas na língua culta que justificariam falar-se em duas línguas distintas. A segunda posição, de Knud Knudsen, muito próxima desta última visão, pretendia “noruegianizar” o dinamarquês escrito introduzindo-lhe expressões da língua falada tipicamente norueguesas¹⁹⁰. A terceira proposta foi a do filólogo Ivar Aassen, que queria criar um novo norueguês a partir da reunião dos dialetos camponeses que se aproximavam mais do antigo *norrønt*, isto é, da língua dos antepassados vikings da nação¹⁹¹. Esta última foi a que gerou mais polêmicas, levantando a oposição dos representantes da escola histórica e gerando uma clivagem dentro das perspectivas nacionalistas na Noruega. Na primeira, defendida por Aasen, os camponeses eram vistos como a encarnação do nacional, enquanto os habitantes das cidades e os senhores de terra ligados às elites do campo eram associados aos valores estrangeiros. Na segunda, defendida por Munch e Monrad, as elites é que eram vistas como as grandes portadoras dos valores nacionais. Na verdade, o projeto de Aasen passou a ser visto como uma potencial ameaça social pelas elites governantes do país, temerosas de que ele pudesse se tornar um mote para mobilizações populares como as que se produziram na Europa em 1848¹⁹².

¹⁹⁰ A língua falada na Noruega dividia-se na verdade entre inúmeros dialetos, variando de acordo com as regiões do país. A língua padrão falada pelas elites, contudo, distinguia-se do dinamarquês, embora fosse muito semelhante a ele.

¹⁹¹ Cabe mencionar que, inicialmente, a proposta de reconstituição da língua *norrønt* foi recebida com entusiasmo pelos representantes da escola histórica, que se opuseram, contudo, à idéia de que ela fosse adotada como língua nacional, considerando seu valor como algo exclusivamente museológico. Além disso, não concebiam que uma língua de camponeses (*bondemaaleet*) pudesse ser transformada na língua culta da nação, considerando, nesse sentido, que o dinamarquês — fosse ele chamado de norueguês, como queria Monrad, ou de dinamarquês mesmo, como queria Munch — era a língua adequada para a inserção da Noruega na Europa moderna, possibilitando aos noruegueses participar de uma “civilização européia” comum. Admitir a construção lingüística de Aasen seria quebrar os laços com esta civilização. Nesse sentido, pode-se dizer que Munch acabou se ligando a uma posição menos “herderiana”, na qual a pátria era sinônimo de língua, para colocar no centro de sua perspectiva nacionalista a história e a memória da nação. (idem:205)

¹⁹² Vale registrar que em 1885 as duas línguas foram oficializadas como línguas nacionais na Noruega, tanto a língua construída por Aasen, o *nynorsk* (novo norueguês) quanto o *bokmål* (língua do livro), correspondente ao projeto de Knudsen de “noruegianização” do dinamarquês (Thiesse op.cit.:75). Pouco tempo depois da separação da Suécia, em 1905, concedeu-se autonomia aos municípios para escolherem entre as duas como língua oficial. Atualmente, o país reconhece ambas, embora o *bokmål* tenha um uso bem mais amplo, tanto quanto ao percentual de falantes quanto na mídia. (Thuen 1995:62). As diferenças entre ambas, contudo, não impedem que os usuários de uma compreendam os da outra.

Estes primeiros momentos de imaginação da nação norueguesa ocorridos ao longo do século XIX foram marcados, como se viu, pela busca de distinção da Noruega dentro da Escandinávia e em relação ao mundo nórdico, criando-se um conjunto de narrativas sobre “si mesmos” em que se contrastava os noruegueses a elementos externos, buscando-se definir a unidade da nação em relação a eles. Os Sami não fizeram parte deste debate, tendo sido tratados apenas como uma “questão de polícia”, a exemplo do ocorrido no episódio da revolta de 1852 que eclodiu na província de Finnmark, no norte da Noruega, entre segmentos daquela população ligados ao movimento revivalista religioso que atingiu o norte da Noruega e da Suécia, cujos líderes terminaram enforcados. As autoridades temiam, então, o “contágio” dos movimentos de trabalhadores inspirados pelas revoluções de 1848, como o dos *thranitter*, sobre os Sami, a quem o Estado havia dirigido um conjunto de políticas assimilacionistas desde meados do século, a cargo sobretudo de missionários luteranos (Niemi et alii 2003:38-41).¹⁹³ Os Sami, até então, eram vistos pela grande maioria da população como um povo exótico que fazia parte de um vago “norte” — a *ultima thule*, *o culo munde* ou a *terra incógnita*, segundo algumas de suas denominações ao longo da história — descrito em inúmeros relatos de viajantes, desde a antiguidade clássica, cuja imagem assumira contornos contraditórios, ora sendo vistos como seres felizes, livres de males e doenças, como na descrição dos *hiperbóreos* (povos que viviam além de *boreas*, o vento norte) feitas por Pytheas, no século IV a.c, ora como povos bárbaros e praticantes da feitiçaria, habitantes de um norte descrito como a terra do anti-cristo e o reino de satã, segundo diversos relatos produzidos entre os séculos XVI e XVII¹⁹⁴.

¹⁹³ Para maiores detalhes sobre o movimento religioso revivalista entre os Sami, ver capítulo 2.

¹⁹⁴ Entre estes podemos citar os de Guillaume Postel, filósofo holandês; os de Jean Bodin, jurista e cientista político francês; e os de Johan Freitag, cirurgião alemão, destacando-se contudo, especialmente, os de Pierre de la Martinière, que em seu *Voyage des pays septentrionaux*, publicado em 1671, apresentou uma visão extremamente fantasiosa sobre os Sami e os povos do Ártico em geral, descrevendo os Sami como “necromantes”, os Samoyeds da Rússia como “canibais” e os habitantes de Novaya Zemlia como “idólatras”. Somente a partir do final do século XVII começaram a surgir relatos mais fidedignos sobre os Sami, destacando-se entre eles os produzidos pelo filólogo alemão Johannes Schefferus, na obra *Lapponia* (1673), o do padre italiano Francesco Negri, em sua *Viaggio Setentrionale* (1700) e o do botânico sueco Carolus Linnaeus, em *Flora Lapponica* (1737). Deve-se mencionar ainda os trabalhos de Hans Lilienskiöld, governador da província de Finnmark entre 1684 e 1701, que publicou uma obra em 4 volumes com mais de 2.500 páginas dedicadas à natureza e aos habitantes daquela região; e os de Knud Leem, missionário norueguês que aprofundou consideravelmente as descrições etnológicas existentes até então, tendo colhido ele próprio as informações, vivendo entre os Sami e dominando suas línguas, ampliando significativamente o trabalho de Schefferus e corrigindo os erros de Martinière. Sua principal obra, traduzida em várias línguas, foi *Beskrivelse over Finnmarkens Lappers, deres Tungemaal, Levemaade og Forrige Afgudsdyrkelse* (Descrição sobre os Lapões de Finnmark, sua língua, modo de viver e antigos cultos aos deuses), publicada em 1767 (<http://www.ub.uit.no/northernlights/index.htm>).

Este momento inicial de imaginação da nação norueguesa ao longo do século XIX fixou as bases da unidade nacional entre dois marcos centrais para o processo de autonomia política do país, o primeiro em 1814, quando se deu a separação do país da Dinamarca, e o segundo em 1905, quando ocorreu a separação da Suécia. Segundo Sørensen “as grandes linhas constitutivas da identidade nacional norueguesa foram definidas no século XIX. Em 1905 havia uma forte e ampla consciência nacional, preenchida por um conteúdo cultural específico. Já existiam também as estruturas para a formação desta consciência: um Estado em bom funcionamento, um sistema de comunicações desenvolvido e uma rede escolar constituída. Um norueguês de Østfold tinha a mesma clara e forte consciência nacional de um norueguês de Troms, associada ao Parlamento, à Constituição, ao 17 de maio, aos contos folclóricos de Asbjørsen e Moe, à música de Grieg, às histórias de camponeses de Bjørnson e às sagas dos reis [vikings] de Snorre” (Sørensen op.cit.:130).

Procuraremos mostrar nas próximas seções que as transformações ocorridas no país após a 2ª Guerra Mundial introduziram novamente a busca sobre uma “unidade” norueguesa, atualizando o debate romântico à luz de novos componentes, por meio dos quais se continuou a tentar definir uma “essência” norueguesa e a “cultura” do país, dessa vez em contraste com um conjunto de “outros” constituídos tanto interna quanto externamente. Assistiu-se, assim, à construção da idéia de um homem norueguês “típico”, que passou a representar a população majoritária da nação, constituindo o pano de fundo contra o qual emergiram os “outros”. No plano interno, esses “outros” passaram a ser associados às levas de imigrantes não-europeus que chegaram no país a partir dos anos 60, visando atender às necessidades do mercado de trabalho ou na condição de asilados políticos. Além disso, englobaram também os Sami, cujos movimentos etnopolíticos iniciados nos anos 50, voltados à garantia de direitos diferenciados dentro da Noruega e à criação de uma unidade pan-sami dentro das fronteiras da Escandinávia, garantiram ao grupo uma visibilidade inédita até então. No plano externo, por sua vez, os “outros” personificados por dinamarqueses e suecos no século XIX foram substituídos pelos “pobres do Terceiro Mundo”, marcando a entrada da Noruega no universo da cooperação para o desenvolvimento a partir dos anos 50, que levou o país a adotar uma identidade associada ao mundo dos países “ricos” e “desenvolvidos” no cenário internacional.

*O encontro com os deuses das pequenas coisas: a construção do homem norueguês “típico” no século XX*¹⁹⁵

Procuraremos definir as linhas centrais deste momento novo de imaginação da nação norueguesa, examinando a rica literatura sobre estes temas produzida, sobretudo, na área de antropologia — ela mesma um sintoma da crescente importância que eles passaram a adquirir — delineando algumas das principais questões e imagens levantadas dentro dela. Os antropólogos, embora recorrendo ao uso de instrumentos típicos da disciplina, como o trabalho de campo e a observação participante, não deixaram de atualizar a *démarche* romântica dos folcloristas do século XIX, voltando-se, do mesmo modo que aqueles, à busca das características nacionais do povo norueguês, desta vez, entretanto, não pela construção de uma unidade calcada no estabelecimento de uma continuidade com o passado, mas com o foco voltado à apreensão daquelas características no presente, entre as quais os comportamentos e hábitos cotidianos, as relações ordinárias de vizinhança e compadrio, as tensões entre grupos etários e classes sociais, entre habitantes do campo e da cidade, e, sobretudo, através dos modos de ver os “outros”, constituídos agora não mais apenas pelos vizinhos escandinavos.

Essa produção, significativamente, teve início a partir de meados da década de 1980, quando os “sami”, os “imigrantes” e os “pobres” do Terceiro Mundo já haviam adquirido visibilidade suficiente dentro do país para emergir como “outros”, contrapostos, como apontamos acima, à maioria da população norueguesa do país, auto-denominada de “noruegueses étnicos.”¹⁹⁶ Em um primeiro momento, verificou-se uma preocupação com a retomada da discussão sobre o “tipicamente norueguês”, podendo-se localizar como um marco inaugural dentro deste debate a coletânea *Den norske væremåten: antropologisk søkelys på norsk kultur* (O modo de ser norueguês: um enfoque antropológico sobre a cultura norueguesa) (1984a), organizada por Arne Martin Klausen, a partir de um seminário realizado em 1982 para discutir este tema, por sugestão da Associação de Antropólogos Sociais da Noruega. Na introdução, o autor comenta a novidade da proposta, calcada na realização de estudos comparativos sobre “nossa própria cultura” e no fato de que

¹⁹⁵ Inspirei-me no título do romance *O deus das pequenas coisas*, da escritora indiana Arundhati Roy, para compor o título dessa seção.

¹⁹⁶ A categoria “noruegueses étnicos” aparece recorrentemente na literatura antropológica produzida a partir dos anos 80, e é utilizada também no vocabulário cotidiano das pessoas comuns e da mídia, como pude observar nos períodos em que morei na Noruega e durante a realização de meu trabalho de campo.

“... até agora (...) isto não foi feito de modo sistemático, o que se deve em parte ao fato de que nossos vizinhos acadêmicos mais próximos — os sociólogos — colocaram o estudo da própria cultura no centro das atenções. Além disso, os antropólogos que se ocuparam de nossa sociedade se interessaram mais até agora por nossas minorias — os Sami e os imigrantes — ou por sociedades locais [no estrangeiro] que fazem lembrar o exótico. A sociedade norueguesa como totalidade, com sua especificidade cultural — se é que ela existe —, ainda está virgem das marcas da análise de uma ciência social” (Klausen 1984b:9, trad. do origin. em norueguês).

Na coletânea, escrita por antropólogos noruegueses e estrangeiros, emerge uma série variada de temáticas, em que os noruegueses são examinados basicamente “em si mesmos”, isto é, não são postos em relação com outros grupos¹⁹⁷. Assim, estudos sobre ditos populares, sobre o comportamento dos habitantes de pequenas comunidades rurais, sobre jogos e brincadeiras de crianças, sobre mudanças no papel social dos idosos, sobre as consequências da ideologia da igualdade e do Estado do Bem Estar Social na cultura política dos anos 70, aparecem ao lado de tentativas de definir os grandes totens e rituais da sociedade norueguesa. A temática da imigração é um tema menor dentro da coletânea, e aparece tratada em apenas um de seus onze artigos. Neste, a homogeneidade norueguesa é avaliada mais como mito do que como realidade, chamando-se atenção para o fato de que os imigrantes podem aprender o “modo de ser norueguês” preservando ao mesmo tempo sua identidade, algo que, segundo seu autor, um antropólogo sul-africano, os noruegueses parecem ter dificuldade de entender em “sua luta para serem mais homogêneos do que realmente são” (idem:12).

Esta primeira coletânea a retomar o tema da “essência” norueguesa na segunda metade do século XX, seria seguida por uma série de outros trabalhos onde se procurou desvendar e atribuir significados ao “tipicamente norueguês” sob os mais diversos ângulos, e a definir algumas de suas características, destacando-se entre estes os trabalhos de Marianne Gullestad, que apontaram entre aquelas, entre outras, o gosto pela igualdade (*likhet*)¹⁹⁸, pela paz, pela quietude, pelo lar e pela independência (Gullestad 1997). Tratou-se, segundo Hylland Eriksen, de usar os métodos da

¹⁹⁷ A única exceção nesta linha é o artigo do antropólogo argentino Eduardo Archetti, que compara as maneiras argentina e norueguesa de resolver conflitos, destacando que enquanto a primeira se concentra nas pessoas, a segunda privilegia a observação de situações.

¹⁹⁸ O termo igualdade (*likhet*) se opõe a desigualdade (*ulikhet*) no sentido social, algo que pode ser medido por indicadores quantitativos, e não a diferença (*forskjell*), que tem um sentido mais cultural, algo que não pode ser medido nestes termos.

antropologia social para elucidar as “trivialidades do dia a dia, aquilo que normalmente tendemos a naturalizar.” (Hylland Eriksen 1996a:3).

Pouco a pouco, o papel discreto ocupado pela temática da imigração na coletânea pioneira de Klausen foi ganhando peso e se tornando um verdadeiro contraponto das análises sobre os noruegueses. Neste sentido, os títulos surgidos a partir dos anos 90 são bastante sugestivos: *Veien til et mer eksotiske Norge: en bok om nordmenn og andre underlige folkeslag* (O caminho para uma Noruega mais exótica: um livro sobre os noruegueses e outros tipos estranhos de povos) (Hylland Eriksen 1991); “*Jeg er ikke rasist, men...*” *hvordan får vi våre meninger om innvandrere og innvandring?* (“Não sou racista, mas...”: como construímos sentidos sobre os imigrantes e a imigração) (Brox 1991); *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge* (Diferenças culturais na prática. Perspectivas sobre uma Noruega multicultural) (Hylland Eriksen e Sørheim 1994); *Mot en ny norske underklass: innvandrerne, kultur og integrasjon* (A caminho de uma nova sub-classe norueguesa: imigrantes, cultura e integração) (Wikan 1995b); *Flerkulturell forståelse* (A compreensão do multicultural) (Hylland Eriksen 1997); e *Invisible fences: egalitarianism, nationalism and racism* (Gullestad 2002b).

A percepção do exótico dentro da Noruega: os imigrantes como “outros” na comunidade nacional norueguesa

O aumento do destaque para esta temática da imigração correspondeu a um aumento no contingente de imigrantes do “Terceiro Mundo” no país que, embora longe de ser particularmente significativo, já recebia desde os anos 70 um tratamento cauteloso em documentos oficiais das autoridades norueguesas ligadas à imigração. Confirmando o início tímido na segunda metade dos anos 60, o censo de 1970 registrava apenas 338 trabalhadores marroquinos, 135 turcos e 113 paquistaneses no país, contra 1.674 britânicos, 1.192 alemães e 949 americanos. Apesar da pequena quantidade de trabalhadores não-europeus, foi esta “nova” imigração que deu origem à introdução de condições mais restritivas na política relativa à entrada de estrangeiros no país, que desembocou em 1975 na lei de contenção da imigração, elaborada com a preocupação expressa de estancar a entrada de imigrantes de “países distantes”, cultural e geograficamente, da Noruega (NOU 1973:66, *apud* Bø 2002:175), mesmo que o país ainda carecesse de mão-de-obra estrangeira àquela altura.

A partir de meados dos anos 80, um novo canal de entrada de estrangeiros se abriu no país, que passou a receber, como de resto toda a Europa Ocidental, um número crescente de pedidos de asilo político. Após um primeiro momento mais liberal, em que 25% dos pedidos de asilo político foram atendidos, este percentual foi drasticamente reduzido, caindo para 1% uma década depois. A recusa do *status* oficial de asilado não implicava necessariamente, entretanto, que os candidatos tivessem que deixar o país, pois um certo número conseguia obter o visto de permanência por “razões humanitárias”. Em 1999, dos 6.090 casos examinados, 181 (3%) receberam *status* oficial de asilo, 2.609 (43%) obtiveram o visto por razões humanitárias e 3.330 (54%) foram recusados. Estes percentuais variaram muito entre 1985 e 2000, contudo, havendo certos momentos em que as práticas de asilo das autoridades norueguesas foram consideradas tão restritivas que chegaram a ser criticadas pelo Alto Comissariado para Refugiados das Nações Unidas (UNHCR 1996 apud idem:181)¹⁹⁹. Segundo dados coletados no início do novo milênio, cerca de 200.00 indivíduos nascidos fora da Noruega, então com cerca de 4,5 milhões de habitantes, viviam no país. (Hylland Eriksen 2002:9).

Hylland Eriksen (1991) comenta que, até 1988, os noruegueses ainda distinguiam pouco entre os vários tipos de imigrantes, e que o tema da imigração muçulmana no país só veio à tona como debate público a partir de 1989, por conta da condenação do escritor Salman Rushdie pelo Aiatolá Khomeini. Na verdade, muitos dos estudiosos que se debruçaram sobre a questão da imigração chamam atenção para o fato de que, apesar dos noruegueses se conceberem como um povo extremamente homogêneo e de serem obcecados pela igualdade (Gullestad 1986), este fato encontra pouca correspondência na realidade histórica do país. Assim, entre aquilo que “precisaram esquecer” para constituir esta idéia homogênea de nação, estão não apenas as diversas levas de imigrantes que a região hoje constituída pela Noruega recebeu ao longo dos séculos, como as minorias étnicas estabelecidas, em alguns casos, milenarmente no país, como os Sami. Kjeldstadli (2003) é um dos autores que melhor analisa esta questão, apontando o “esquecimento” norueguês sobre estes aspectos de sua história, o que contribuiu sem dúvida para a constituição do tema da imigração como uma “novidade” a partir da década de 80.

¹⁹⁹ Hylland Eriksen estima que, de fato, aquelas políticas foram bem mais restritivas do que as de outros países europeus, sobretudo ao longo dos anos 90, informando, ao mesmo tempo, que dos 46 milhões de refugiados existentes no mundo em 1996, segundo os dados da ONU, apenas 4 milhões se encontravam na Europa, enquanto 15 milhões viviam na Ásia e 22 milhões na África (Hylland Eriksen 2002:17).

Em 1990, um grande debate sobre a imigração tomou a mídia norueguesa, abordando-se o tema da “criminalidade entre imigrantes”, assunto que se tornou extremamente polêmico depois que um defensor da imigração atribuiu às concepções dos homens não-europeus sobre as mulheres as atitudes violentas contra as mulheres norueguesas com que se casavam. Neste mesmo ano, segundo Hylland Eriksen, tiveram início as mobilizações promovidas por políticos de perfil semi-nazista contra a imigração, usando palavras de ordem como “a Noruega para os noruegueses”, e, a partir do início da década de 90, a questão da imigração não-européia passou a ocupar o centro dos debates públicos noruegueses, polarizando fortemente as opiniões entre os que se colocavam contra e a favor dela, os primeiros querendo estancar a “invasão muçulmana” no país e os segundos defendendo a necessidade de mão-de-obra estrangeira para o mercado de trabalho.

A esta altura, enquanto a defesa de uma “comunidade nacional colorida” (*fargerike felleskap*) por parte das autoridades governamentais — que sustentaram as campanhas em favor da imigração como um recurso necessário ao crescimento das atividades econômicas no país — passou a ser questionada por setores políticos de direita, tendo como pano de fundo a crise econômica que eclodiu no país no início dos anos 90, já se instaurara claramente a consciência sobre a presença dos imigrantes não-europeus como novos “outros” dentro do país, com lugar de destaque dentro da imaginação da nação, como se vê por este comentário do antropólogo Thomas Hylland Eriksen, descrevendo e analisando a presença de imigrantes dentro da cidade de Oslo:

“(...) começa a se tornar claro para quem cruza o Grønlands Torge que parte do interior de Oslo recebeu uma marca de mistura cultural constituída, entre outros, por turcos, paquistaneses, noruegueses e indianos (...). Várias línguas são faladas nas ruas; diversos deuses são adorados nas casas e centros religiosos; há mulheres com véu e mulheres de mini-saia; grandes famílias orientais encontram-se ao lado de lares com uma única pessoa, típicos do padrão norueguês; no comércio vendem-se filmes indianos e temperos exóticos lado a lado com morangos noruegueses e revistas do Pato Donald desenhadas por dinamarqueses. Estas partes da cidade mostram claramente que não é verdade que “eles” vão se tornar exatamente como “nós”, em apenas uma questão de tempo. Elas provam que as especificidades culturais podem sobreviver no exílio durante gerações, e que está mais do que na hora dos noruegueses começarem a pensar sobre os imigrantes não-europeus como minorias permanentes. Para nós, noruegueses, que durante séculos tivemos nossa própria minoria étnica — os Sami — mantida convenientemente a uma distância segura, em planaltos distantes, esta é uma lição que estamos sendo lentos a absorver. Não estamos acostumados a cruzar com pessoas que vivem e pensam de modo diferente de nós, e, por isto, infelizmente, crises históricas têm

sido a regra, e não a exceção, sobre nossa terra natal multicultural.” (Hylland Eriksen 1991:9-10, trad. do origin. em norueguês).

Implícita a esta forma de imaginação da nação norueguesa, emerge claramente também o tecido da imaginação de uma comunidade transnacional européia, pois dentro dela se desenha uma clivagem nítida entre “ser europeu” e “não ser europeu”, através da distinção entre os imigrantes destes dois grupos.

O início da década de 90 presenciou também a passagem desta etapa de constatação e descrição das diferenças entre os noruegueses e os imigrantes que marcou a literatura antropológica dos anos 80, para o debate acalorado dentro dela sobre o projeto multiculturalista do Estado norueguês. Segundo Marianne Gullestad, as políticas oficiais destinadas aos imigrantes passaram a ser questionadas sob vários aspectos, em textos que contestavam o “excesso de gentileza” (*snillisme*) em relação a estes grupos (Gerherdsen 1991), ou que discutiam a recusa da “elite moral” do país a discutir abertamente a questão dos imigrantes, pelo temor de serem acusados eles próprios de racismo (Brox 1991). A continuidade dos debates fez com que surgisse claramente uma polarização entre posições mais “universalistas” (Wikan 1995a, 1995b, 1999) e mais “culturalistas” (Gullestad 2002a, 2002b).

Uni Wikan fez uma crítica ao que considerou uma visão racista da cultura por parte das autoridades públicas na Noruega, que colocaram as culturas dos imigrantes como algo fixo e imutável, considerando que a “cultura” se tornara um novo conceito de raça, e uma nova forma de discriminar certos grupos (Wikan1999)²⁰⁰. A antropóloga avaliou, assim, que as autoridades norueguesas prestavam um desserviço aos filhos de imigrantes, especialmente às meninas, praticando de fato um “excesso de gentileza” que concedia poderes excessivos aos homens chefes de família muçulmanos, sem cobrar nada em troca, “fazendo assim o mal em nome do bem (*gjøre ondt i godhetens navn*)” (Wikan 1995a:193 *apud* Gullestad 2002b:51). Considerando que a cultura era algo sempre dinâmico, e que, associar a cultura muçulmana a expressões cristalizadas era um erro, Wikan estimou que o Estado norueguês foi levado a adotar um discurso retrógrado sobre a cultura, que resultou em políticas paternalistas para os imigrantes e no empoderamento da cultura machista de alguns de seus setores, que usaram os recursos que lhes foram dados pelo Estado para perpetuar uma situação de

²⁰⁰ Vale registrar a semelhança entre a argumentação de Wikan e a argumentação de Susan Wright (1998) desenvolvida para o contexto da Inglaterra. Esta última considerou que as propostas de reformulação da nação em termos de cultura, e não mais de raça, não passando de uma tentativa de setores à direita do espectro político inglês ao longo dos anos 80 e 90 de redefinir em novas bases o racismo.

opressão das mulheres (sobretudo muçulmanas). Gullestad, por sua vez, defendeu o direito dos imigrantes a manterem suas “culturas tradicionais” dentro da Noruega.

Na década de 2000, um novo livro de Gullestad, *Det norske sett med nye øyne: kritisk analyse av norsk innvandringsdebat* (O norueguês visto com novos olhos: análise crítica do debate norueguês sobre imigração) (2002a), retomou o debate sobre o “tipicamente norueguês”, examinando-se dessa vez o “modo de pensar norueguês” (*den norske tankemåten*), algo que, ao contrário da coletânea de Klausen de meados dos anos 80 (1984a), foi definido não mais “em si mesmo”, mas em contraste com os imigrantes. Gullestad destacou o fato do “norueguês” ter passado a se construir na discussão (e crítica) dos hábitos de alguns grupos mais tradicionais de muçulmanos (como casamentos arranjados, punições violentas de adúlteras, etc.), generalizados pela mídia e apresentados como ameaça a algumas das principais conquistas da Noruega “moderna”, tais como a autonomia das mulheres, a igualdade entre os sexos e a liberdade de escolha matrimonial.

Tratava-se agora não mais de descrever o “modo de ser norueguês” associado à *bygda* (campo), definida no artigo de Hans C. Sørhaug na coletânea de Klausen como o grande totem da sociedade norueguesa, mas de discutir as transformações nela introduzidas pelo processo de modernização iniciado no pós-guerra. Gullestad comparou o modo como a mídia festejava a conversão de jovens muçulmanas aos valores noruegueses modernos, aos relatos de conversão que os noruegueses estavam habituados a encontrar na farta literatura produzida pelas mais de 3.000 associações de apoio aos missionários existentes no país. Defendeu a posição de que os imigrantes tinham o direito de manter seus hábitos tradicionais, condenando o modo sensacionalista como a mídia apresentava casos problemáticos, em que o homem oriental aparecia como o “mau/violento” e a mulher como “vítima”, conduzindo a um tipo de generalização subliminar que vinha produzindo o efeito de que qualquer pessoa que quisesse ser fiel à sua tradição religiosa na Noruega enfrentasse problemas.

No mundo dos hiperbóreos, os povos além do vento norte: a visibilização dos Sami e a construção do Estado norueguês pluriétnico

Além dos imigrantes, os Sami foram o outro grupo que se destacou em relação à população dos “noruegueses étnicos” na segunda metade do século XX, em grande medida graças à emergência de uma extensa literatura produzida pelos próprios

samis sobre si mesmos, por intelectuais de diversas áreas que passaram a apoiar seus movimentos etnopolíticos.²⁰¹

A emergência e expansão destes movimentos etnopolíticos a partir dos anos 50 implicou, assim, no surgimento de um novo tipo de literatura a seu respeito, que passou a registrá-los não mais apenas sob a ótica etnográfica que havia prevalecido até então, incorporando a preocupação de analisar as transformações paulatinas que foram se verificando nas relações entre este grupo e o Estado norueguês, que culminaram na criação de um conjunto novo de instituições culturais, sociais e políticas que conferiram um *status* especial ao grupo, alterando inclusive a auto-definição do Estado norueguês, que reconheceu nos anos 90 ser fundado sobre um território habitado por dois povos distintos, os noruegueses e os samis.

Estas mobilizações dos Sami e suas conseqüências implicaram na introdução de um elemento novo na imaginação da nação, constituindo um contraste evidente com a virtual ausência do grupo nos debates sobre a nação norueguesa no século XIX, onde, conforme apontamos anteriormente, o movimento nacional-romântico instituiu os vikings, e não os Sami, como os antepassados da nação, embora as evidências arqueológicas existentes indiquem a anterioridade destes últimos no território norueguês. Uma nova produção literária, de cunho acadêmico, legal e artístico, reunindo trabalhos de autores sami e não-sami, traduziu este novo momento sob diversos ângulos, ao mesmo tempo descrevendo-o e produzindo os conteúdos que compuseram “a carne e o sangue” desta forma nova de expressar a identidade étnica do grupo, constituída desde então, para além meramente das relações da vida privada familiar cotidiana, também em espaços sociais, culturais, administrativos e políticos oficialmente reconhecidos pelo Estado norueguês. Assim, a comunicação da identidade sami passou a ser feita também a partir de instituições como museus, escolas, hospitais, organizações políticas, rádios, canais de televisão, teatros, centros de lazer, jornais, instituições de pesquisa, etc., dentro de um processo paulatino de apropriação e manejo pelos Sami de formas de organização social típicas da sociedade majoritária (ver imagens 13 a 18).

²⁰¹ A população sami na Noruega é estimada hoje em entre cerca de 40.000 e 50.000 indivíduos, concentrados sobretudo nas províncias de Troms e Finnmark, no norte da Noruega.

Imagem 13

(Foto: Maria Barroso-Hoffmann)

Cúpula do plenário do *Sámediggi*, o Parlamento Sami, inaugurado em 2000, na cidade de Karasjok.

Imagem 14

(Foto: Maria Barroso-Hoffmann)

Detalhe da entrada principal do prédio do *Samediggi*, com a bandeira sami à esquerda.

Imagem 15

(Foto: Maria Barroso-Hoffmann)

Prédio do *Sámi Geaboguovddas-psykalas dearvvasvuodasuddjen*, o Centro Sami de Saúde Psíquica, em Karasjok.

Imagem 16

(Foto: Alain Hoffmann)

Reconstituição de uma *gamme*, habitação tradicional de inverno dos Sami, na seção ao ar livre do *Sámiid Vuorka-Dávvirat*, o Museu Nacional de História e Cultura Sami, em Karasjok.

Imagem 17

(Foto: Maria Barroso-Hoffmann)

Entrada do prédio da NRK Sami Radio, inaugurado em 2000 na cidade de Karasjok.

Imagem 18

(Foto: Alain Hoffmann)

A *Ardna*, a Casa de Cultura dos Sami no pátio central da Universidade de Tromsø.

Trabalhos pioneiros como os do antropólogo norueguês Harald Eidheim contribuíram em grande medida para a compreensão da situação de minoria daquele povo e das relações com ele mantidas pelo Estado norueguês. Entre eles, destacou-se a elaboração de sua dissertação de Mestrado, nos anos 50, que qualificou as relações entre a população sami e não-sami no norte da Noruega em termos de estigma social, com o beneplácito das políticas assimilacionistas do Estado promovidas até então. Este trabalho de Eidheim, legitimado na década de 60 pelos aportes teóricos de Fredrik Barth sobre os mecanismos envolvidos na constituição das fronteiras étnicas (1969)²⁰², ganhou as páginas dos jornais (Klausen 2005), chamando a atenção da população norueguesa para algo que passou a ser considerado por muitos como motivo de vergonha e mácula na auto-imagem de um país que, calcado nos ideais da social-democracia, se pretendia justo e igualitário.

A partir dos anos 60, a formação de uma densa rede de atores no campo acadêmico, constituída por antropólogos, lingüistas, juristas e cientistas sociais, entre outros, contribuiu decisivamente para a criação de um novo lugar para os Sami na imaginação da nação. Além de livros como *Nordisk nykolonialisme: samiske problem i dag* (Neo-colonialismo nórdico: o problema sami hoje) da socióloga sami Lina Homme (1969) e *Norge i Sameland* (A Noruega na terra dos Sami), do antropólogo norueguês Guttorm Gjessig (1973), ambos fazendo pesadas críticas às políticas do Estado norueguês dirigidas aos Sami, trabalhos mais especializados, como os do lingüista norueguês Antom Höem, com uma extensa produção sobre as questões educacionais, pedagógicas e sociais entre os Sami, iniciada em 1965, abriram caminho para o questionamento das políticas assimilacionistas no campo da educação e para sua revisão, iniciada ainda no final da década de 1950 (Magga 2006).²⁰³

Este posicionamento de intelectuais samis e não-samis em favor dos direitos dos Sami na Noruega bem como a análise da evolução destes direitos²⁰⁴ foram

²⁰² Ver Eidheim (1969).

²⁰³ Em 1959, uma lei relativa à educação primária permitiu a retomada do ensino em língua sami nas escolas primárias do país, anulando a legislação de 1898 que estabelecera o uso do sami apenas como língua auxiliar. Logo em seguida, o documento n. 21 do Parlamento norueguês (1962-63) confirmou oficialmente a revogação da lei de 1898, e daí por diante diversos diplomas legais foram emitidos, regulamentando a ampliação gradativa do uso do sami dentro do sistema escolar (Solbakk 2006:85-95). Vale registrar que todas as mobilizações etnopolíticas dos Sami, desde o início do século, colocaram a questão linguística no centro de suas reivindicações, algo que se manteve quando do recrudescimento de suas mobilizações a partir da 2ª Guerra Mundial.

²⁰⁴ Além do pioneiro Harald Eidheim, já citado, podemos mencionar ainda os antropólogos Ivar Bjørklund, Terje Bratenberg e Trond Thuen, entre outros, todos ligados à Universidade de Tromsø, entre os autores destes trabalhos, alguns dos quais muitas vezes realizados em estreita colaboração com

acompanhadas do recrudescimento das mobilizações etnopolíticas do grupo a partir do final dos anos 60, e do início de uma produção acadêmica dos próprios samis, voltada, por sua vez, a discutir reflexivamente as relações entre os “etnocientistas” e os “pesquisadores nativos” (Keskitalo 1976)²⁰⁵, esboçando-se desde então um questionamento do monopólio de instituir questões sobre os Sami, no plano acadêmico, por parte dos não-sami. Estes primeiros momentos de busca de autonomização de um campo de estudos e pesquisas propriamente sami foram acompanhados do esforço paralelo de criar espaços institucionais acadêmicos sob controle dos Sami, algo que ganhou força crescente ao longo do tempo e traduziu-se na criação de um conjunto de instituições, entre as quais podemos mencionar, além do *Nordic Sami Institute* - NSI (1974), a *Sami University College* (1989), o *Centre for Sami Studies*, da Universidade de Tromsø - UiT (1991), e o *Galdu Centre for Indigenous Rights* (2002). Essas instituições, por sua vez, passaram a responder por um significativo movimento editorial, concretizado em publicações como a revista *Diedut*, editada a partir de meados dos anos 70 pelo *Nordic Sami Institute*, com contribuições em sami, norueguês, inglês, finlandês, sueco e russo; a *Publication Series* do Centre for Sami Studies, publicada a partir dos anos 90, com textos em norueguês, inglês e sami; e a revista *Galdu Cala. Journal of Indigenous Peoples Rights*, do Galdu Centre, com edições trilingues em sami, norueguês e inglês, que começou a circular no início da década de 2000²⁰⁶.

Este movimento simultâneo de tomada da palavra política e de domínio do discurso acadêmico por parte dos Sami, a partir de trabalhos produzidos em diferentes disciplinas²⁰⁷, ajudou a compor uma versão dos Sami sobre sua história, mobilizações

intelectuais samis. Fora da Noruega, por sua vez, a questão das relações entre os Sami e o Estado norueguês também passou a ser analisada a partir dos anos 80 por antropólogos interessados nas questões indígenas em outras democracias liberais do “Primeiro Mundo”, tais como Noel Dick (1985) e Robert Paine (1985).

²⁰⁵ Este artigo resultou de um *paper* apresentado por Keskitalo no *Nordic Ethnographers Meeting* de 1974, em um momento hoje considerado crucial pelos intelectuais samis para o desenvolvimento de uma comunidade de pesquisas samis. Segundo o autor, “...this paper can be regarded as a discussion of the involvement of ethno-science in inther-ethnic relations. Its fundamental context is its presentation by a minority representative at a congress of ethno-scientists complementing the majority” (1994:7). Publicado originalmente na revista *Acta Borealia B.Humaniora*, do Museu de Tromsø, em 1976, o artigo foi reimpresso em 1994 na revista *Diedut*, do Nordic Sami Institute.

²⁰⁶ Para maiores informações sobre o contexto da criação e o significado dessas instituições dentro dos movimentos etnopolíticos dos Sami, ver capítulo 6.

²⁰⁷ Podemos mencionar, entre outros, Henny Minde (história), Regnor Jernsletten (história), Harald Gaski (literatura), Henrik Olo Magga (lingüística), Jelena Porsanger (epistemologia indígena), Vigdis Stordahl (antropologia), Arild Hovland (antropologia), Ande Somby (ciências jurídicas), Else Grete Broderstad (ciência política), como alguns dos autores samis, com uma produção voltada tanto à análise da situação dos Sami dentro da Noruega quanto de suas articulações com o movimento pan-sami e o movimento

políticas, características identitárias, manifestações lingüísticas, relações institucionais com o campo da antropologia, relações jurídicas com o Estado norueguês, etc, para destacar algumas²⁰⁸. Além disso, registrou-se também o surgimento de um tipo de produção literária de autores samis, voltada à criação de mecanismos de transposição para a linguagem escrita das expressões da cultura oral do grupo, a exemplo dos livros do artista Nils-Aslak Valkeapää, publicados a partir de meados da década de 80 (Gaski 1997).

Outro viés importante da produção acadêmica sami voltou-se à recuperação da história das mobilizações internacionais dos povos indígenas, que tiveram uma influência decisiva sobre os rumos tomados pelo movimento sami a partir da década de 70, construindo-se uma história comum desses povos e possibilitando a imaginação de uma comunidade indígena transnacional sem a qual não teria sido possível instituir uma luta comum desses povos para além das fronteiras nacionais. Nesse terreno, destacaram-se, sobretudo, os trabalhos do historiador sami Henry Minde, elaborados a partir dos anos 90 (1993, 1996 e 2003a, entre outros).

Após os primeiros momentos de articulação internacional dos povos indígenas nas décadas de 70 e 80²⁰⁹, um momento importante de reflexão sobre esta temática ocorreu quando da realização da conferência *Indigenous Politics and Self-Government*, na Universidade de Tromsø, em 1993, vinculada ao lançamento da década internacional dos povos indígenas instituída pela ONU. Este seminário, que deu origem à publicação *Becoming Visible* (Brantenberg et alii 1995), permitiu não apenas observar e comparar as estratégias de povos indígenas localizados em diferentes continentes para a implementação das proposições legais estabelecidas sobre estes povos em fóruns da

internacional pró-índio em fóruns multilaterais e regionais. Dos citados, a maioria pertence aos quadros do Centro de Estudos Sami e de outros departamentos e institutos da Universidade de Tromsø, e, em menor proporção, à Sami University College e ao Nordic Sami Institute.

²⁰⁸ Vale registrar que este processo não ocorreu sem tensões com os não-samis, algo que descrevo com mais detalhes no capítulo 6, como em entre outros processos de construção da fronteira étnica.

²⁰⁹ Entre eles, podemos citar a Conferência sobre Meio Ambiente realizada em Estocolmo, em 1972, ao longo da qual o índio shuswap cree George Manuel, do Canadá, lançou a idéia de criar uma organização internacional indígena; a Conferência dos Povos Árticos, que teve lugar em 1973, em Copenhague, que serviu como ponto de partida para a continuidade das articulações entre os povos indígenas do Ártico; a criação do *World Council for Indigenous Peoples* – WCIP, na conferência realizada em Port Alberni, no Canadá, em 1975, da qual tomaram parte também representantes indígenas das Américas do Sul e Central e discutiram-se as estratégias para a atuação dos povos indígenas na ONU; a Conferência sobre o Racismo, em Genebra, em 1978, na qual, pela primeira vez, as questões indígenas foram seriamente tratadas dentro da ONU como um tema no campo internacional dos direitos humanos; e a criação do *Working Group for Indigenous Populations* – WGIP, dentro da Comissão da ONU sobre Direitos Humanos, em 1982 (Sara 1995:58).

ONU²¹⁰, mas propiciou também um balanço da dinâmica das relações entre a dimensão doméstica e a dimensão internacional da questão indígena na Noruega, trazendo à tona as contradições existentes nas posições do governo norueguês nestes dois planos, e os distintos posicionamentos dos Sami frente a elas (Brantenberg 1995).

Na verdade, os Sami entraram na imaginação da nação norueguesa no século XX introduzindo-lhe uma dimensão cosmopolita que se traduziu no apoio que o governo norueguês passou a dar à questão indígena no plano internacional, aduzindo novas dimensões à sua política externa e construindo uma nova imagem da nação a partir dela, na qual o ingrediente do apoio aos movimentos em defesa dos direitos indígenas, sobretudo nos espaços da ONU, constituiu-se em um item a mais no projeto de transformação da Noruega em uma “superpotência humanitária”, instaurado no país a partir do início dos anos 90 (Ruud e Kjerland 2003:84). Segundo análise realizada recentemente por uma avaliação independente promovida por organizações não governamentais norueguesas que atuam junto aos povos indígenas, este comprometimento moral não significou, entretanto, que a Noruega tenha contribuído de forma particularmente significativa para a questão indígena no plano internacional em termos de recursos financeiros, como querem fazer crer os discursos das autoridades a este respeito. Assim, no relatório resultante desta avaliação, demonstrou-se que parte significativa dos recursos destinados a estes povos tem ido parar em projetos com pouca ou nenhuma relação com eles, a exemplo de projetos de ajuda humanitária para a região dos Balcãs, além de representarem um percentual ínfimo do total do orçamento destinado à cooperação internacional pela Noruega. Segundo os dados tabulados para o período de 1999 a 2005, que apresentamos com mais detalhes no capítulo 1, apenas 2% do total daquela destinou-se aos povos indígenas. (Hasli e Øverland 2006:27).

A dimensão cosmopolita também se colocou no processo paralelo de imaginação de uma nação pan-sami — a *Sapmi* — que acompanhou as mobilizações etnopolíticas dos Sami desde os anos 50, chamando a atenção para um processo ambíguo em marcha até hoje, em que os Sami ao mesmo tempo em que se concebem e são concebidos como parte da nação multicultural norueguesa contemporânea (Hylland

²¹⁰ A mais importante, nesta altura, havia sido a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, que substituiu a Convenção 107, de 1957, descartando as perspectivas assimilacionistas desta última, em favor do reconhecimento do direito à diferença dos povos indígenas dentro dos Estados nacionais em que se localizavam e do direito sobre seus territórios tradicionais.

Eriksen 2002:9), fazem parte da imaginação de uma nação pan-sami — sem Estado — que atravessa as fronteiras da Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia²¹¹.

A imaginação da nação norueguesa no encontro com o “Terceiro Mundo”

Analisaremos a seguir como se deu o encontro da Noruega com o “Terceiro Mundo” e os múltiplos processos de formação da identidade nacional norueguesa ensejados por ele, enfatizando, no plano interno, os variados atores que se envolveram como e que firmaram suas próprias identidades políticas através dele, e, no plano externo, como ele contribuiu para a formação de uma identidade norueguesa frente ao conjunto dos países “doadores”, marcada pela tentativa de construir um perfil diferenciado dentro deles, em que valores como “altruísmo” e “solidariedade” são assumidos como “tipicamente noruegueses”.

A Noruega aderiu bem cedo aos diversos canais de assistência para o desenvolvimento estabelecidos a partir da 2ª Guerra Mundial, contribuindo financeiramente desde o início da década de 1950 para as agências da ONU e para os bancos multilaterais de desenvolvimento, e criando, em 1952, seu próprio sistema de ajuda bilateral, inicialmente restrito à implementação de um projeto de apoio à indústria pesqueira na região de Kerala, na Índia. Dez anos depois, em 1962, este sistema foi ampliado e institucionalizado, com a criação do órgão denominado *Norskutviklingshjelp – NU* (Ajuda Norueguesa para o Desenvolvimento), que passou a se chamar *The*

²¹¹ Neste sentido, vale a pena destacar os contrastes entre duas exposições recentemente inauguradas, uma na Noruega e outra no Brasil. A primeira, coordenada pelo antropólogo Harald Eidheim, foi lançada no ano 2000 na Noruega sob o formato de uma exposição permanente no Museu de Tromsø, montada em colaboração entre representantes samis e pesquisadores do museu. Ela foi intitulada *En nasjon blir til* (Tornando-se uma nação) e aborda os movimentos etnopolíticos dos Sami no século XX, reforçando o sentido da singularidade daquele povo frente às populações majoritárias dos quatro países em que vivem. A segunda, inaugurada em 2006 no Brasil, como uma exposição itinerante sobre os índios do Nordeste, realizada em colaboração entre a equipe do antropólogo João Pacheco de Oliveira e representantes indígenas daquela região, recebeu o título de *Os primeiros brasileiros*. As diferenças de abordagem entre as duas mostram a pluralidade de estratégias políticas dos movimentos contemporâneos de constituição de identidade étnica dos povos indígenas em diferentes regiões do mundo, refletindo em grande medida as distintas histórias de relacionamento entre estes povos e os Estados nacionais em que se localizam. Assim, enquanto os Sami tendem a se pensar como uma nação à parte, inserida dentro de 4 estados nacionais em que habitam, os índios do nordeste do Brasil se reivindicam como os “primeiros brasileiros”, algo que, nesse sentido, estabelece uma continuidade com o movimento nacional-romântico do século XIX, que, como vimos, instituiu os índios, e não os europeus, como o passado da nação. A diferença daquele movimento, entretanto, assa última exposição não pretende colocar os índios como um elemento essencialmente ligado ao *passado*, mas recuperar sua identidade e *agency* no presente, evitando seu tratamento ora como um vestígio exótico, ora sob imagens ainda eivadas pelo olhar romântico do século XIX, que dificulta lidar com os índios *reais* de hoje, há muito tempo em intensa interação com a sociedade majoritária e longe do isolamento de uma vida idílica na natureza com que muitas vezes ainda são representados.

Norwegian Agency for International Development – NORAD a partir de 1968.²¹² O novo sistema absorveu as atividades na Índia e estendeu a atuação da cooperação bilateral a outros países, sobretudo no leste da África e no sul da Ásia, estabelecendo os marcos do que ficaria conhecido como o “encontro norueguês com o Terceiro Mundo”²¹³.

Nesse contexto, vale lembrar que o sentido de “novidade” atribuído à época a este “encontro” decorreu do fato de que a Noruega fazia parte dos países europeus que não haviam tido um passado colonialista e, portanto, a experiência de intervir em formas, mecanismos e estruturas de governo de outros países, interagindo com eles tão somente pela via das relações comerciais e diplomáticas internacionais regulares. Entretanto, da mesma forma que no caso dos imigrantes e dos Sami, essa questão não era de fato uma “novidade” do pós-guerra, pois os noruegueses haviam tido um contato, de resto extremamente popular e divulgado no país, como vimos no capítulo 5, com a realidade da intervenção em países africanos pela via missionária, sobretudo a partir da década de 1840, quando teve início um crescimento exponencial das sociedades missionárias no país.

A Norwegian Missionary Society - MNS, criada em 1842, com base em 65 sociedades locais, já contava em 1850 com 242 organizações afiliadas, e em 1885 com 846. A expansão da NMS acompanhou a disseminação do sistema de educação elementar no país que propiciou a difusão de jornais e de toda uma literatura popular de cunho religioso. Este processo de expansão do apoio às missões não pode ser separado também do desenvolvimento econômico que se seguiu à década de 1840 no país, provocando o surgimento das primeiras organizações de interesse — políticas, culturais e religiosas — nas quais os indivíduos passaram a preencher os espaços de tempo livre resultantes de uma vida econômica mais folgada. Segundo alguns estudiosos do tema, através da participação no movimento missionário os indivíduos acessavam um universo cultural mais amplo, que adicionava uma nova perspectiva para suas

²¹² Esta segunda denominação do órgão — *The Norwegian Agency for International Development* — originalmente em inglês, deveria corresponder à sigla NORAID, mas esta não foi adotada, segundo o historiador Jarle Simensen, por razões diplomáticas, preferindo-se, em seu lugar, a sigla mais neutra NORAD (Simensen 2003:114). Não consegui localizar em que momento exatamente a agência passou a se chamar *The Norwegian Agency for Development Cooperation*, nome pelo qual é conhecida hoje, mantendo, apesar dessa mudança, a sigla NORAD.

²¹³ Título do primeiro dos três volumes da coleção lançada em 2003 para celebrar os 50 anos de existência do sistema de cooperação para o desenvolvimento da Noruega (Simensen 2003).

existências diárias, trazendo-lhes os relatos “(...) de áreas remotas e lugares excitantes que alimentavam a imaginação” (Simensen e Gynnild 1896:14)²¹⁴.

Tratava-se aqui não da imaginação da nação, mas da imaginação do exótico e do distante, dentro de um processo, o da expansão missionária, ligado ao *print capitalism* (Anderson 1991) não apenas pela impressão das bíblias a serem distribuídas aos conversos africanos, mas também pela publicação dos relatos destinados aqueles que sustentavam economicamente, com suas contribuições, as missões em seus países de origem. Esses relatos poderiam ser vistos como a contrapartida religiosa dos folhetins da literatura romântica que proliferaram nos jornais do século XIX e que criaram um pano de fundo decisivo para a expansão do “espírito do consumo”, crucial para os processos de industrialização e modernização característicos daquele período de formação do capitalismo, com um papel equivalente no sentido de criar um hábito de consumo que precisava ser constantemente renovado (Campbell 1995). No caso dos relatos dos missionários, criava-se, ao mesmo tempo, um sentido de intimidade inteiramente novo entre povos até então sem qualquer contato, fazendo com que camponesas do interior da Noruega se sentissem encorajados a mandar cartas pessoais para o rei Zulu instando-o a se juntar à comunidade cristã (Simensen e Gynnild *idem*).

A cooperação para o desenvolvimento norueguesa, que incorporou a participação de organizações missionárias em suas ações a partir da década de 1960, incorporou também muitas das características das práticas colonialistas em um sentido amplo, ligadas à arte de governar e instituir questões, problemas e soluções fora das fronteiras domésticas, algo que se tornou, desde o início, objeto de debate entre as diversas correntes políticas norueguesas envolvidas com sua implementação. O universo da cooperação se mostrou, por outro lado, desde o início, um universo ambíguo, pois ao mesmo tempo em que esteve ligado ontologicamente à instituição de diferenças, desigualdades e subalternizações — com uma linha de continuidade clara, como apontado, com antigas práticas coloniais — pelo fato de que uns “doavam” e outros “recebiam” dentro de condições estabelecidas no mais das vezes pelos primeiros, se constituiu também em um espaço de projeção de utopias associadas à anulação daquelas diferenças²¹⁵. Nesse terreno, assim, em que os “ricos”

²¹⁴ Para maiores detalhes sobre a trajetória das missões na Noruega, ver capítulo 5.

²¹⁵ No caso dos países nórdicos, sobretudo da Suécia e da Noruega, o final dos anos 60 e a primeira metade dos anos 70 foi um período marcado pelo predomínio de forças situadas à esquerda do espectro político atuando na cooperação internacional, algo que se traduziu no apoio aos movimentos de libertação

“ajudavam/assistiam/cooperavam” com os “pobres”, e em que “camaradas” e “companheiros” lutavam por ideais de igualdade e justiça social²¹⁶, constituiu-se um universo em que “doação”, “empréstimo” e “investimento” tornaram-se práticas com fronteiras pouco claras, e em que não se distinguia com facilidade os limites entre caridade e interesse, filantropia e negócio, idealismo e pragmatismo, economia e política.

A história da cooperação para o desenvolvimento norueguesa permite mapear este terreno complexo e muitas vezes contraditório, que se tornou um elemento chave na constituição da ordem internacional da segunda metade do século XX, acompanhando a formação de identidades nacionais marcadas, por um lado, pelas grandes clivagens que ela instituiu, destacando-se entre elas as de “doadores” e “donatários”, mas, por outro, também pelo surgimento de uma série de nuances dentro delas, ligadas ao fato acima apontado de que enquanto alguns grupos defendiam a cooperação para manter ou instituir laços de dominação e tutela, em muitos casos em continuidade com um passado colonialista, outros a apoiavam na expectativa de criar um mundo novo, sem eles.

Nesse sentido, acompanhar a história da cooperação significa também acompanhar a história da transformação das gramáticas políticas da segunda metade do século XX e dos formatos institucionais que corresponderam a elas, inicialmente dominados pelos partidos políticos e pelos governos centrais dos Estados nacionais e, em um segundo momento, pela emergência de formas novas de mobilização constituídas pelo conjunto amplo e heterogêneo de atores que passou a ser reconhecido a certa altura por termos similares como “organizações não governamentais”, “organizações voluntárias”, “organizações de interesse”, “organizações da sociedade civil”, etc., esvaziando-se em certa medida os conteúdos ideológicos mais nítidos e dicotômicos que marcaram as diferenças entre capitalistas e socialistas associadas ao mundo do trabalho e às perspectivas de classe, em favor da instituição de um número variado de “causas” específicas ligadas à defesa de interesses, como os de mulheres, minorias étnicas e meio ambiente, para citar os mais visíveis²¹⁷.

das colônias portuguesas na África e na instituição de canais de diálogo neste terreno com o Vietnã e Cuba. (Simensen op. cit.: 243-269)

²¹⁶ Para uma descrição detalhada das visões de mundo e das motivações de militantes de esquerda na cooperação internacional para o desenvolvimento no caso da Suécia, ver Soares (2006).

²¹⁷ Para uma discussão mais detida sobre o significado da emergência das ONGs como ator político e instrumento administrativo, ver capítulo 1.

A Noruega constituiu-se em uma importante arena de experimentação e uso destas novas gramáticas, na medida em que uma proporção significativa de “organizações não governamentais” norueguesas, originalmente com um perfil de atuação exclusivamente doméstico, à exceção das missões, passou a ser incorporada ao sistema de cooperação bilateral do país institucionalizado a partir dos anos 60, assumindo um papel crescente dentro dele pela via do apoio financeiro recebido do governo norueguês, transformando-se em atores políticos de peso, inclusive internamente, pela projeção adquirida externamente²¹⁸. No caso da Noruega, passaram de organizações com perfil meramente local — ainda que em alguns casos articuladas em nível nacional — e com uma atuação insignificante e subsidiária em relação à implementação de políticas públicas assumidas pelo Estado do Bem Estar Social implantado no país no pós-guerra (Lorentzen, Selle et alii 2000), para organizações que em alguns casos assumiram posições chave de poder dentro do governo de países do “Terceiro Mundo”, sobretudo na África (Tvedt 1995).²¹⁹

O “encontro com o Terceiro Mundo” propiciado pelas atividades de assistência para o desenvolvimento, no caso da Noruega, integrou-se e aduziu novos elementos à imaginação da nação no pós-guerra, marcado pelo encontro com “outros” instituídos também dentro da esfera doméstica, conforme descrito nas seções anteriores desse capítulo. A construção de imagens sobre o “Terceiro Mundo” resultou de uma produção bastante heterogênea e destinada a diferentes públicos, podendo-se identificar primeiramente dentro dela o conjunto de documentos e normas legais dirigidos a orientar as intervenções do país neste terreno, bem como os textos acadêmicos e técnicos voltados a dar suporte a estas ações, gerados por institutos de pesquisa, universidades e órgãos governamentais, integrados aos poucos ao aparato do

²¹⁸ Em 1962 o governo norueguês definiu que colaboraria com 50% dos recursos utilizados pelas ONGs que se dispusessem a desenvolver trabalhos no campo da cooperação internacional. Com o correr do tempo, esse percentual foi crescendo, atingindo 80% dos recursos a partir de 1977. Finalmente, já na década de 1990, a Norad passou a bancar 100% dos gastos de algumas organizações não governamentais na área humanitária, que se dispuseram a implementar projetos elaborados em estreita colaboração com o Ministério da Relações Exteriores. (Eriksen 1986:14). Enquanto em 1978 os recursos canalizados para as ONGs representavam 4% do orçamento da cooperação bilateral norueguesa, em 1990 este total havia alcançado 25% (Tvedt 1995:1). Com relação ao número de organizações envolvidas na cooperação, em 1963 elas eram 7, em 1975 passaram para 20, em 1981 já eram 54, em 1986 atingiram 84 e em 2005 estavam estimadas em cerca de 200 (Tvedt 2005:493).

²¹⁹ Estamos nos referindo aqui às organizações humanitárias pertencentes ao grupo das “grandes”, que passaram a absorver a maior parte dos recursos destinados pelo governo norueguês à cooperação via ONGs, como a Norwegian Church Aid, a Norwegian People’s Aid e a Save the Children. O setor de ONGs atuando em atividades ligadas ao sistema de cooperação para o desenvolvimento na Noruega, contudo, atinge hoje mais de uma centena de organizações, a maioria de pequeno porte.

“desenvolvimento” criado na Noruega, e ao debate, proposição, implementação e avaliação de suas ações.

Ao lado destas, surgiram também estratégias comunicativas destinadas a popularizar essas ações, promovidas com o apoio do governo, voltadas à busca de adesão da população às ações no campo do “desenvolvimento”, implementadas tanto por canais governamentais quanto não governamentais, compreendendo a mobilização de um leque variado de expedientes, que iam desde cursos para adultos sobre esta temática, publicação de material impresso de divulgação, inclusão da temática nas grades escolares do ensino básico e realização de campanhas nacionais e locais de coleta de fundos para ações no “Terceiro Mundo”, ora com o apoio da mídia, ora recorrendo-se a mecanismos mais pessoais de contato²²⁰. De qualquer modo, estes dois níveis voltados à divulgação de conhecimento sobre o “desenvolvimento”, um mais erudito e outro mais popular, podem ser associados à produção de efeitos de identificação e legibilidade similares sobre a população norueguesa (Trouillot 2001), respondendo pela instituição de seus cidadãos como “doadores”, e sobre a população do “Terceiro Mundo”, transformando-a em “donatários”²²¹.

Dentro da literatura acadêmica voltada à atuação norueguesa na assistência para o desenvolvimento, algumas obras podem servir de fios condutores importantes para a análise de como esse universo se constituiu em elemento de imaginação da nação. Entre elas, destacaríamos a coletânea organizada por Tore Linné Eriksen (1987a), marcada pelo esforço de profissionais de várias disciplinas diretamente envolvidas com este campo de fazer um balanço do mesmo. No plano doméstico, a coletânea permite perceber a variedade de posições dos partidos políticos noruegueses

²²⁰ As campanhas mais importantes neste terreno, em funcionamento até hoje, são a *TV Aksjonen* (A Ação da TV), promovida anualmente desde meados dos anos 70 pela TV estatal norueguesa NRK junto com as organizações não governamentais que são alvo da campanha, e a *Operasjon Dagsverk* (Operação um dia de trabalho), dos estudantes secundaristas norueguesas, também realizada anualmente, desde os anos 60, e voltada à coleta de fundos para serem entregues às organizações vencedoras da concorrência a eles, sempre destinados a ações em países do “Terceiro Mundo”, preferencialmente na área de educação.

²²¹ Trouillot identifica quatro “efeitos de Estado” bastante úteis para os propósitos desta análise, embora não tenhamos a intenção de aprofundá-los aqui: o primeiro seria o de *isolamento*, entendido como a produção de sujeitos individualizados a serem governados como parte de um público indiferenciado, mas específico; o segundo seria 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; o terceiro seria 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, o quarto, seria o efeito de *espacialização*, que supõe a produção de fronteiras e o estabelecimento de jurisdição sobre elas. (Trouillot 2001:125-126). Para um exercício de aplicação destes instrumentos analíticos ao caso da atuação de alguns dos atores da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, ver Barroso-Hoffmann (2006).

em relação à cooperação, apontando os principais temas de disputa entre eles até meados da década de 80. A primeira polêmica referiu-se à escolha dos países alvos da cooperação, após a definição inicial de que ela deveria concentrar-se em um número reduzido de países, pois estimava-se que recursos limitados seriam mais eficazmente utilizados dessa forma. Este princípio não se aplicou, contudo, a toda a cooperação bilateral, abrindo-se exceções para os casos de ajuda humanitária e para medidas de planejamento familiar. No final dos anos 60, nove países haviam sido definidos como “principais países parceiros” (*hovedsamarbeidsland*) (Stokke 1987:46-48).²²²

Ao contrário dos países ocidentais que haviam sido potências coloniais, laços econômicos anteriores não tiveram um papel importante na escolha dos principais países parceiros da Noruega. Os critérios para sua escolha foram definidos pela primeira vez durante o governo trabalhista de Trygve Bratteli, em 1972, no qual estabeleceu-se que o desenvolvimento deveria ser voltado para países que seguissem não apenas uma política de crescimento econômico mas também de justiça social, ao mesmo tempo em que se estipulou que a cooperação deveria atingir as camadas mais pobres dos países receptores. O Parlamento aprovou essas diretrizes em 1973, mas o Partido Conservador pressionou para que se priorizasse o critério de cooperação com os países mais pobres. Em 1976 o Parlamento combinou esses dois critérios, e definiu que os principais países parceiros deveriam ser escolhidos entre os países menos desenvolvidos (*less developed countries*) que seguissem uma política de desenvolvimento econômico e justiça social. Ao mesmo tempo, o Parlamento também colocou como exigência que os países selecionados apoiassem as resoluções da ONU no campo dos direitos humanos. Estes critérios foram definidos, contudo, depois que maioria dos países já havia sido escolhida, desempenhando um papel pouco significativo na prática. (Stokke op. cit.:46-48).

As escolhas dos países parceiros contemplaram, na verdade, uma ampla variedade de perfis ideológicos e estratégias de desenvolvimento. O Quênia e a Tanzânia seriam um bom exemplo dessa variedade de perfis dos países selecionados,

²²² Dentro do princípio da concentração em alguns países, decidiu-se dar continuidade à cooperação com a Índia iniciada nos anos 50, e incluir outros países do subcontinente índico, como Bangladesh (1972) e o Paquistão (1977). Na África, a primeira leva de países, definida na primeira metade dos anos 60, incluiu o Quênia, a Tanzânia e Uganda, que formavam juntos, àquela altura, a Comunidade da África Oriental. Depois foram incluídos a Zâmbia (1969), o Botswana (1972) e Moçambique (1977). Fora do grupo dos principais países parceiros, Madagascar e o Zimbabwe também receberam apoios significativos. Em 1984, o Nepal e a Nicarágua foram incluídos no círculo dos países parceiros sem contudo receber o *status* de “principais países parceiros” (Stokke op.cit.:47).

refletindo as divisões e diferenças de posições dos partidos políticos noruegueses, pois enquanto o Quênia desenvolvia uma economia de livre mercado, a Tanzânia possuía uma economia bem mais regulada pelo Estado. Em 1977, a escolha de um país socialista como Moçambique foi contrabalançada pela escolha do Sri Lanka, capitalista, neutralizando a oposição inicial do Partido Conservador à cooperação com o primeiro. (Stokke op. cit.:46-48).

Outro motivo de disputas internas revelou-se no que diz respeito à questão da vinculação ou não da cooperação à venda de produtos e serviços. Na primeira fase da cooperação, ficou definido que não haveria vinculação. As razões eram tanto o fato de que a vinculação faria com que o valor financeiro da cooperação se tornasse muito reduzido para os países donatários, quanto o fato de que a Noruega defendia a livre concorrência no setor de fretes e transportes marítimos, não podendo defender princípios diferentes no caso de outros setores e produtos. Esta tendência foi mantida até meados dos anos 70, quando a indústria naval norueguesa passou por uma grande crise e passou a pressionar por mudanças nesta regra, que acabou por ser flexibilizada em 1981 pelo Parlamento. O governo conservador de Kåre Willoch, em 1984, por sua vez, deu nova interpretação à questão, estabelecendo procedimentos para assegurar o fornecimento de produtos e serviços noruegueses pelo menor custo possível, de forma a favorecer sua escolha nos acordos de cooperação. A preocupação com as exportações e os níveis de emprego na Noruega acabou por influenciar significativamente as modalidades de assistência para o desenvolvimento, expressando-se na exigência de que houvesse o maior retorno possível para o país dos recursos empregados na cooperação. Cálculos feitos em meados dos anos 80, mostrando o sucesso dessa orientação, indicaram que cerca da metade da cooperação bilateral norueguesa foi utilizada para a compra de bens e serviços noruegueses, retornando, dessa forma, ao país. (Stokke op.cit:50-51). Ao contrário do que se poderia esperar, contudo, situações desse tipo jamais abalaram a auto-imagem do país como promotor de uma política de cooperação “desinteressada”. (Leira 2007:16-19).

Resumindo as disputas partidárias em relação à assistência para o desenvolvimento, Stokke menciona que o desacordo entre os partidos políticos ocorreu sobretudo quanto ao volume da cooperação, à escolha dos países parceiros e ao papel dos interesses empresariais depois que estes interesses cresceram, após 1975. No caso do volume da cooperação, o Partido Conservador sempre tentou freiar o crescimento, mas, como nunca governou sozinho, precisando fazer coalizões com partidos de centro,

terminou por fazer concessões nesse setor. Os partidos de centro, por sua vez, sempre pressionaram pelo aumento da cooperação, especialmente o Partido Popular Cristão e o Partido de Esquerda²²³. A meta de 1% do PIB recomendada pela ONU foi alcançada durante o governo de coalizão conservador de Willoch em meados dos anos 80, quando o Partido Popular Cristão forçou a colocação da cooperação no centro das preocupações. O Partido Trabalhista, por sua vez, também se viu pressionado a negociar, pois os partidos com quem fez coalizões, o Partido Popular Socialista e o Partido de Esquerda Socialista, sempre pressionaram por um aumento maior da cooperação do que aquele que os trabalhistas pensavam implementar.

Os conflitos quanto à escolha dos principais países parceiros apresentaram um perfil semelhante. O Partido de Esquerda Socialista sempre pressionou pela inclusão de países socialistas, como Cuba, Vietnã e Angola naquele grupo, assim como o aumento do apoio a movimentos de libertação na África, defendendo-se também o término da cooperação com países como o Quênia e o Paquistão, dominados por ditaduras de direita. O Partido Conservador, por sua vez, criticou abertamente a inclusão de países como Moçambique e Nicarágua entre os principais parceiros e a cooperação com países como Cuba e Vietnã. Havia um consenso entre todos, contudo, quanto ao fato de que deveria haver continuidade na cooperação bilateral com países com diferentes perfis ideológicos.

No caso da terceira região de conflitos — a introdução de interesses econômicos na cooperação — as disputas foram mais abertas, sendo contornadas, contudo, graças ao sistema de governo parlamentarista da Noruega. O Partido Conservador conseguiu introduzir os interesses empresariais mais fortemente nas atividades de cooperação, fazendo com que o princípio fosse aceito nos governos de coalizão de que participou — o de Borten (1965-1971) e o de Willoch (1981-1983 e 1983-1986). Estes interesses foram promovidos sob a forma de utilização de *know how* técnico norueguês para apoiar o crescimento do comércio e da indústria dos países donatários, mas, sobretudo, através do apoio dado às exportações de produtos noruegueses para os países em desenvolvimento, sob a forma de garantias em caso de não pagamento. Neste setor, os partidos de centro e o Partido Socialista de Esquerda foram os principais opositores do Partido Conservador, mas também verificaram-se

²²³ Apesar do nome, este partido, que é o mais antigo da Noruega, situa-se no espectro dos partidos de centro no país.

conflitos entre o Partido Conservador e o Partido Popular Cristão apesar da participação de ambos em governos de coalizão (Stokke op.cit.:55-56).

Aponto esses conflitos com o objetivo de chamar a atenção para a pluralidade de forças e objetivos atuando dentro do aparato da cooperação para o desenvolvimento norueguesa, algo que se expressa não só em diferentes posturas dos partidos políticos em relação a suas atividades, como nos exemplos acima, como também nas diferentes perspectivas de organizações não governamentais, como tive a oportunidade de mostrar ao longo dos capítulos da tese que trataram especificamente da cooperação junto aos povos indígenas. O universo da assistência para o desenvolvimento não foi, portanto, um terreno que contribuiu apenas para a fixação da identidade dos partidos políticos na Noruega, como se viu acima, mas favoreceu também, pela variedade de canais que acionou, o fortalecimento e a criação de identidades de outros grupos e comunidades de interesse no país.

No caso dos canais multilaterais da ONU, Halvorsen (1987), na mesma coletânea, chama a atenção para o fato de diferentes grupos terem pressionado o governo a contribuir mais para determinados órgãos do sistema. Assim, os setores da indústria pesqueira buscaram aumentar os recursos para os programas de produção de alimentos da ONU, os sindicatos defenderam as contribuições para a OIT, os órgãos agrícolas pressionaram o aumento da presença norueguesa na FAO, as autoridades de saúde buscaram estreitar os laços com a OMS, para citar alguns (Halvorsen 1987:67).

No plano internacional, por sua vez, é possível perceber que a assistência para o desenvolvimento foi um terreno que permitiu não apenas a construção de uma identidade da Noruega frente aos “outros”, “subdesenvolvidos”, mas também a construção de uma identidade própria entre seus “iguais”, isto é, entre os países “desenvolvidos”. Nesse sentido é que se pode entender seu alinhamento com o grupo dos países *like-minded*²²⁴, por um lado, e uma certa distinção frente às políticas dos EUA, em que pese a adesão do país à OTAN. Nesse sentido, Stokke aponta o fato de que a cooperação para o desenvolvimento teve um aspecto importante como instrumento de política externa, servindo tanto para apoiar o sistema multilateral da ONU, quanto para marcar diferenças com os países escolhidos como parceiros na política de segurança, isto é, na OTAN. Este foi o caso, por exemplo, da decisão de

²²⁴ Além dos países nórdicos, este grupo, que também incluía a Holanda e o Canadá, buscou defender perspectivas alternativas em relação ao *mainstream* do aparato do desenvolvimento, associadas à promoção de um capitalismo “mais justo” e “menos predatório”, ancorado em ideais de “solidariedade” e “altruísmo”, sobretudo até a década de 1980.

oferecer ajuda humanitária a partir de 1969 para os movimentos de libertação das colônias portuguesas na África, como o MPLA de Angola, a FRELIMO, de Moçambique, e o PAIGC da Guiné-Bissau e Cabo Verde, entrando em conflito aberto com Portugal, país do qual o governo da Noruega era aliado na OTAN. O caso do Vietnã é um outro exemplo nessa direção, em que a cooperação iniciou-se em pequeno volume ainda durante a Guerra do Vietnã, primeiro em termos humanitários e, depois da retirada dos Estados Unidos, como ajuda para o desenvolvimento. O apoio ao Vietnã, que visou expressar a discordância da Noruega em relação à política militar dos Estados Unidos no Sudeste Asiático, terminando por prevalecer apesar da acirrada oposição do Partido Conservador.

Outra situação de tensão com os Estados Unidos foi criada pelo apoio à Nicarágua durante a Revolução Sandinista, já na década de 1980, sobretudo porque aquele país não preenchia o critério de pertencer ao grupo dos países mais pobres do mundo, usualmente seguido pela Noruega na escolha de seus países parceiros. Neste caso, assim como no do Vietnã, a cooperação funcionou como um instrumento para demonstrar a discordância da Noruega em relação ao apoio dos EUA ao grupo dos *contra* no conflito dentro da Nicarágua. Internamente, o apoio à Nicarágua também despertou divisões, recebendo a adesão do Partido Trabalhista e do Partido de Esquerda Socialista, enquanto o Partido Conservador e o Partido do Progresso manifestaram-se pela redução das verbas destinadas à Nicarágua, bem como contrários ao envio de membros do Corpo de Paz norueguês àquele país. (Stokke op. cit.:49).

Os artigos da coletânea de Tore Linné Eriksen permitem acompanhar ainda a trajetória da perspectiva “terceiro-mundista” adotada pelos países nórdicos no final dos anos 60 e na primeira metade da década de 70, sob a liderança do sueco Olof Palmer e sob o influxo da radicalização dos movimentos sociais de contestação à ordem capitalista que marcou aqueles anos, expressa no apoio daqueles países às reivindicações do “Terceiro Mundo” em órgãos multilaterais como a Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento - UNCTAD e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD, reforçando-se a política de “orientação para os donatários”. No caso da Noruega, este princípio foi estabelecido formalmente em 1972, quando o governo trabalhista de Trygve Bratteli decidiu que a cooperação norueguesa deveria ser concedida de acordo com os planos e prioridades políticas estabelecidos pelos países donatários. Alegou-se que as autoridades dos países em desenvolvimento conheciam melhor as condições de seus próprios países e estavam

em melhor posição, por isso, para avaliar suas necessidades do que um organismo de cooperação. Esta escolha também visava garantir que as atividades não fossem interrompidas por falta de recursos tão logo a cooperação cessasse, algo que o envolvimento das autoridades governamentais dos países donatários nos projetos poderia evitar. Havia também questões de princípio envolvidas: considerava-se que o desenvolvimento era uma responsabilidade de cada país e que estranhos não tinham o direito de ditar prioridades que envolviam, entre outras coisas, o uso dos recursos próprios dos países. Finalmente, havia também uma questão de política de desenvolvimento: achava-se que a “orientação para o donatário” contribuiria para o fortalecimento do poder de cada país de planejar e implementar um desenvolvimento autônomo. (Stokke op.cit.:51).

As perspectivas e argumentos acima descritos seriam cada vez mais deixados de lado ao longo dos anos 80, quando, no contexto da crise econômica desencadeada pelos dois “choques do petróleo” da década anterior²²⁵, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional – FMI passaram a ditar as regras e a definir as grandes linhas das políticas de “desenvolvimento”, apropriando-se do papel até então reservado ao PNUD, que defendia uma maior autonomia dos países “donatários” na escolha daquelas políticas. Verificou-se também um domínio crescente do *General Agreement on Tariffs and Trade* - GATT (depois Organização Mundial do Comércio - OMC) — organização não pertencente ao sistema da ONU — na regulação das questões comerciais internacionais debatidas anteriormente em um contexto também mais favorável aos países do “Terceiro Mundo” dentro da UNCTAD.

Segundo Halvorsen, o apoio da Noruega e dos países nórdicos ao PNUD, criado em 1965, para o qual chegaram a contribuir com cerca de 40% do total de recursos, marcava uma postura anti-colonialista daqueles países, favorável à auto-determinação dos países do Terceiro-Mundo. Com o esvaziamento sofrido pelo órgão ao longo dos anos 80, a “cooperação” multilateral tornou-se cada vez mais “carimbada”, isto é, voltada a atividades definidas de fora, sobretudo pelo Banco Mundial e pelo FMI, e não mais pelos países donatários. No caso da Noruega, ocorreu neste período uma tendência ao aumento da cooperação bilateral às custas das contribuições para o PNUD (Halvorsen op.cit.:64-65).

²²⁵ Em 1973 e 1979, respectivamente, resultando em aumentos abruptos dos preços do barril de petróleo no mercado internacional, determinados pela Organização dos Países Exploradores de Petróleo – OPEP.

Neste contexto, a “orientação para os donatários” foi sendo gradativamente substituída pela “orientação para a pobreza”, na qual se passou a defender o envio direto de recursos para as populações mais “vulneráveis”, sem passar pelas estruturas governamentais dos países donatários, sob o argumento de que estas últimas, seja por problemas de corrupção, seja por falta de capacidade técnica e administrativa, impediam que os recursos do sistema de assistência para o desenvolvimento atingissem os “mais pobres”.

No caso da Noruega, Stokke destaca que a partir do final dos anos 70, também foram expressas claramente as expectativas de que a cooperação trouxesse “retorno” para o lado doador, pressão que sem dúvida teve conseqüências para o abandono do princípio de “orientação para o donatário”. Segundo o autor, este princípio trouxe inúmeros conflitos e enfrentou várias dificuldades para ser colocado em prática. Entre elas, havia o problema de não ser fácil para os países donatários planejarem e coordenarem a cooperação com vários países doadores ao mesmo tempo. Além disso, quando surgiam problemas, os doadores eram tentados a usar seus próprios *experts* e tecnologias para que os planejamentos fossem cumpridos. Assim, muitas vezes os projetos até eram cumpridos formalmente, mas não produziam um real ancoramento nos países receptores. Vários projetos deixaram de ser implementados na África por falta total de poder das autoridades locais para colocá-los em prática. A crise dos anos 80, que debilitou ainda mais os países africanos, fez com que a NORAD acabasse por assumir diretamente a implementação de inúmeros projetos. (Stokke op.cit.:52-53).

Foi nesse quadro de crise dos anos 80 que se assistiu a um crescimento exponencial da participação das ONGs do “Primeiro Mundo” no sistema de cooperação para o desenvolvimento, reputadas à época como os canais ideais para atingir os grupos “mais pobres”, por possuírem diversas “vantagens comparativas” para isto em relação aos canais bilaterais e multilaterais tradicionais.(Eriksen 1987c:219). Um efeito perverso dessa estratégia foi o desmonte puro e simples das estruturas de Estado, como ocorreu em vários países da África — substituídas em alguns casos por estruturas inteiramente dominadas por técnicos da cooperação internacional — ou a crescente fragilização dessas estruturas em regiões com burocracias de Estado mais consolidadas, como no caso de alguns países da América Latina. Os mais atingidos por esses processos foram, ironicamente, as populações mais pobres que eles supostamente deveriam beneficiar, as quais, sem condições de recorrer a redes privadas de oferta de serviços públicos, tornaram-se expostas à instabilidade, à fragmentação e à falta de

coordenação das miríades de organizações não governamentais financiadas com recursos de diferentes agências de cooperação internacional que passaram a atuar em seus países.

Apesar do declínio gradativo das possibilidades de colocar visões alternativas às posições hegemônicas dentro do sistema de cooperação para o desenvolvimento, cada vez mais refém das instituições financeiras multilaterais à medida em que se aprofundava a crise econômica dos anos 80, Eriksen elenca para aquela década uma série de itens que permitiram à Noruega manter um perfil diferenciado e utilizar os canais de cooperação para a construção de uma identidade internacional própria. Entre estes, indica o fato do país (como os demais países nórdicos) ter investido um percentual maior do PIB na cooperação do que os demais membros da *Organization for Economic Cooperation and Development* - OECD²²⁶, atingindo e mesmo ultrapassando a meta de 1% fixada pela ONU; a canalização de um percentual maior para a cooperação multilateral do que para a cooperação bilateral, mantendo cerca de metade dos recursos para a primeira, enquanto os países da OECD destinavam-lhe em média apenas 1/3²²⁷, concentrando, além disso, grande parte da cooperação multilateral no PNUD, e não no IDA, do Banco Mundial, também ao contrário daqueles países; o fato dos interesses domésticos ocuparem um papel menor do que o usual no contexto dos países da OECD; a concessão praticamente integral da cooperação norueguesa sob a forma de doações, enquanto que cerca de 20% em média da cooperação dos países da OECD era feita sob a forma de empréstimos; a concentração da cooperação em um pequeno número de parceiros, privilegiando-se a escolha dos países mais pobres do mundo, levando a uma concentração em países da África maior do que a média; e o maior peso dado aos pobres e às mulheres nas intervenções realizadas (Eriksen 1987c:224).

Apesar destas posições “alternativas” terem feito parte do repertório da política internacional norueguesa em diversos momentos até a década de 80, elas devem ser entendidas, contudo, dentro de limites claros, como demonstram estudos mais recentes, que apontam para o fato de que as autoridades financeiras da Noruega jamais

²²⁶ A Organization for Economic Cooperation and Development – OECD foi criada em 1961, a partir de uma transformação da Organization for European Economic Co-operation (OEEC), estabelecida em 1947 com o apoio dos Estados Unidos e do Canadá para coordenar o Plano Marshall de reconstrução da Europa após a 2ª Guerra Mundial. Ao ser transformada em OECD, a organização passou a se voltar não apenas para as questões econômicas dos países industrializados europeus, mas também para as dos “países em desenvolvimento”.

²²⁷ Este dado implicava em uma possibilidade menor de incluir interesses próprios na cooperação, bem mais passíveis de serem promovidos dentro dos mecanismos bilaterais.

questionaram as grandes linhas estabelecidas pelo Banco Mundial e pelo FMI em relação à crise da dívida dos países do Terceiro Mundo nos anos 80, discordando apenas quanto a certos detalhes de sua aplicação. Da mesma forma, no plano das negociações das dívidas contraídas de governo a governo, negociadas junto ao “Clube de Paris”, a Noruega jamais adotou posições distintas das dos demais países da OECD, de forma a favorecer os países devedores em detrimento de seus próprios interesses (Bøås e McNeill 2003, Vik 2001 e Liland e Kjerland 2003).

Os múltiplos mecanismos de construção da identidade nacional, tanto internos quanto externos, associados à cooperação para o desenvolvimento norueguesa, bem como o perfil variado dos atores e dos projetos políticos que circulam dentro deste universo na Noruega, evidenciados pelos artigos da coletânea de Tore Linné Eriksen, não impediram, contudo, que a cooperação se tornasse um símbolo da identidade nacional norueguesa no século XX, associado à exportação de valores “tipicamente noruegueses”. Assim, alguns autores chamam a atenção para o fato de que a cooperação, apesar da multiplicidade de correntes, objetivos e visões que engloba, tem produzido um efeito unívoco quanto à imaginação da nação, sendo responsável pelo surgimento de

“(…) uma auto-imagem particular da nação norueguesa [apresentada] como portadora de uma certa mensagem para o mundo — a crença de que a missão da Noruega é demonstrar os ideais de igualdade, democracia, preocupação com o meio ambiente e com os pobres do Terceiro Mundo” (Thuen op. cit.:64, trad. do original em inglês).

Esta auto-imagem, como apontam Liland e Kjerland, longe de estar disseminada apenas entre a população — como resultado das inúmeras campanhas realizadas no país em favor do “desenvolvimento” e das diferentes “causas” agregadas a ele (como a pobreza, o meio ambiente, as mulheres, as minorias étnicas, etc.) — parece ter se tornado um crença também das autoridades ligadas à cooperação, sobretudo a partir dos anos 90, quando se tomou a decisão de transformar o país em uma “superpotência humanitária” (Liland e Kjerland op. cit.:84). Estes autores comentam ainda, buscando circunscrever as principais linhas ideológicas por trás da cooperação norueguesa, que

“(…) as quatro forças que mais contribuíram para o engajamento político do país [na cooperação para o desenvolvimento], a saber os meios cristãos, o movimento social-democrata, os grupos de solidariedade e o que poderíamos chamar de uma burguesia

humanista, foram impregnadas pela idéia de missão. Com exceção do chamado à vocação missionária cristã, o sentido de missão dos outros grupos esteve sempre ligado ao desejo de transferir para o mundo o que se havia provado ser bom para a Noruega, como por exemplo o [Estado do] Bem Estar Social, a democracia, a liberdade, a paz e um bom sistema de justiça” (idem:82, trad. do origin. em norueguês).

Esta avaliação sobre a existência de um sentido unívoco da cooperação internacional para os noruegueses tem sido reforçada pelo historiador Terje Tvedt, autor de diversos livros sobre a assistência para o desenvolvimento norueguesa (cf. Tvedt 1990, 1998, 2003 e 2005), além de produtor dos dois principais relatórios governamentais sobre a atuação das ONGs na cooperação norueguesa para o desenvolvimento (1992 e 1995). Foi Tvedt quem mais se debruçou sobre os processos que levaram este universo a assumir uma dimensão estratégica dentro dos processos de imaginação da nação no pós-guerra, tornando-se um novo ícone nacional, como se pode ver pela declaração do Primeiro-Ministro Kjell Bondevik quando da celebração dos 50 anos da assistência para o desenvolvimento norueguesa em 2002, em que afirmou que “ser bom na cooperação é tão importante para a Noruega quanto ser bom no esqui” (Simensen op. cit.:13). Seria difícil encontrar outra razão, fora do campo simbólico, para explicar os altos índices de adesão da população norueguesa às atividades de cooperação — que nunca caiu abaixo do nível de 70% segundo as pesquisas disponíveis —, tendo em vista os inúmeros problemas existentes nesse campo, alguns dos quais apontados acima, todos amplamente debatidos publicamente e do conhecimento da população.

Nesse sentido, Tvedt destaca o fato de que a cooperação para o desenvolvimento sempre foi apresentada publicamente sob uma aura de “bondade” que tornava extremamente difícil criticá-la, pois conferia-lhe um tipo particularmente forte de legitimidade. Críticas a quaisquer de seus aspectos podiam ser interpretadas, nesse sentido, como críticas à “vontade de fazer o bem”. Essa estratégia de legitimação seria predominante, segundo o autor, na auto-representação do sistema de cooperação norueguês, que envolveu a criação de uma linguagem particular, com conceitos e formas específicas de comunicação. Para romper o poder legitimador dessa linguagem, Tvedt sugere a criação de conceitos novos, como o de “regime de bondade”, que possibilitem enxergar o familiar sob um ângulo novo, desconstruindo este regime comunicativo e a estratégia de auto-legitimação que ele implica. (cf. Borchgrevink 2004b:175-176).

Inspirado na descrição de Flaubert sobre a variedade da realidade do Egito no século XIX, e no desejo daquele escritor de dar ordem ao que via utilizando as leis da perspectiva, Tvedt propôs-se a entender em *Bilder av "de andre"* (Retratos dos "outros") (1990) quais foram os processos utilizados pelas autoridades norueguesas para "colocar no lugar" os mais de cem países, representantes de uma imensa diversidade de culturas, povos e sistemas sociais, através da designação de "países subdesenvolvidos". Com que imagens e conceitos este mundo multifacetado chegou a ser representado como uma unidade? Em outras palavras, como se produziu o processo de orientalização do "Terceiro Mundo" (Said 1990), isto é, sua essencialização a partir de determinadas qualidades e características, ou da ausência delas? Para Tvedt, a perspectiva que impregnou fundamentalmente as imagens norueguesas contemporâneas dominantes sobre a Ásia, a África e a América Latina foi a perspectiva construída pelo aparato da cooperação para o desenvolvimento, através da qual se criou

“(...) um retrato do mundo onde os povos e os países não foram percebidos a partir de suas próprias identidades, tradições ou histórias, mas a partir do que não eram, a princípio da mesma forma com que as missões norueguesas organizaram o mundo entre os que tinham sido evangelizados e os que ainda não tinham recebido o Evangelho” (Tvedt 1990:9-10, trad. do origin. em norueguês).

Através da cooperação para o desenvolvimento, o Estado norueguês teria se tornado, segundo o autor,

“(...) um ativo membro do processo de ocidentalização do mundo, do qual a Noruega havia se mantido fora quando as casas reais europeias financiaram as grandes viagens de descobrimento, e quando líderes de Estado em Londres, Paris e Berlim dividiram o mundo entre si alguns séculos depois.” (idem:11, trad. do origin. em norueguês).²²⁸

As imagens do “Terceiro Mundo” que se formaram nesse processo, descrito como subdesenvolvido, pobre, corrupto, sujeito à explosão demográfica, etc. foram acompanhadas, segundo Tvedt, pela construção da auto-imagem da Noruega como “doador”, fazendo com que um país

²²⁸ Tvedt lembra, nesse sentido, que cerca de 10.000 noruegueses haviam sido enviados como cooperantes para todos os cantos do mundo até o início da década de 90, e que o país pretendeu ter se tornado o “mestre mundial” da cooperação, orgulhando-se de ser o maior contribuinte *per capita* para atividades neste terreno entre os países da OECD. (Tvedt 1990:11)

“com uma percentagem mínima da população mundial, com uma das sociedades mais homogêneas do mundo, com limitada experiência e conhecimento sobre a Ásia, a África e a América Latina e situado no Pólo Norte, se tornasse da noite para o dia, seu guia e “ajudante” (...)” (idem:11).

Retomando a argumentação geral do capítulo, poder-se-ia dizer que enquanto no século XIX os debates sobre a construção da nação na Noruega se articularam em torno de elementos que permitiam sua diferenciação para fora, propiciando-lhe adquirir uma identidade autônoma dentro da Escandinávia e frente à Europa, a partir de processos de criação de uma suposta homogeneidade interna, na segunda metade do século XX estes debates se organizaram sobretudo em torno da construção de uma perspectiva multiculturalista na Noruega, ligada a novas formas de lidar com suas minorias étnicas e imigrantes, por um lado, e, no plano externo, a formas de conceber os "outros" constituídos pelos povos do "Terceiro Mundo" com os quais os noruegueses – e também os Sami – passaram a ter contato pela via da cooperação internacional.

Perceber a participação norueguesa no universo da cooperação internacional como um entre outros mecanismos de formação de identidades nacionais e étnicas no país no século XX, assim, é algo que não se separa da própria história da formação da nação norueguesa, iniciada no começo de século XIX. Se o estudo de alguns dos atores envolvidos com a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas já havia apontado para a necessidade de ir além dos marcos tradicionalmente associados ao universo do desenvolvimento (colocados no pós-guerra), a compreensão da cooperação como um dos elementos ligados à constituição da identidade nacional norueguesa no século XX também nos leva a rever aqueles marcos, obrigando-nos a perceber sua gênese como algo ligado a processos iniciados ainda no século XIX. Foi com este objetivo que procurei recuperar a gênese da idéia de nação na Noruega, o que me permitiu destacar a cooperação como um dos mecanismos ligados à sua atualização no século XX, juntamente com aqueles que passaram a incluir os Sami, os imigrantes e outras minorias étnicas no projeto multiculturalista norueguês.

Enquanto a imaginação da nação norueguesa promovida pelas elites políticas e letradas do país se constituiu no século XIX sobretudo em cima da invenção de um passado para a nação, este processo no século XX, conduzido por um número significativamente maior de atores, aí incluídos os membros das centenas de

organizações não governamentais que passaram a se envolver com a cooperação para o desenvolvimento, foi marcado sobretudo pela imaginação do presente e pela construção de um espaço para a Noruega dentro dele. Neste contexto, vale registrar que a cooperação internacional deve ser referida não apenas às ações implementadas a partir do final dos anos 40 em nome de desenvolvimento, sob a égide política, econômica, financeira e cultural de Estados nacionais do “Primeiro Mundo”, mas também a outros tipos de relação em âmbito internacional, desenvolvidas entre grupos sociais com perfil étnico, religioso ou profissional semelhantes, formando comunidades de interesse definidas fora dos marcos governamentais e englobando também relações fora do recorte “Norte/Sul”, típico do universo do desenvolvimento.

Se a atuação desses grupos possibilitou a exportação de diferentes valores existentes na sociedade norueguesa, associados a perspectivas religiosas, étnicas, feministas e ambientalistas, entre outras, eles sem dúvida também se transformaram ao entrar em contato com os destinatários da cooperação, algo que procurei mostrar ao longo dos capítulos dessa tese, no caso específico dos grupos envolvidos com a cooperação promovida pela Noruega junto aos povos indígenas. Assim, creio que a experiência de samis, antropólogos, missionários e ambientalistas são um bom exemplo de como o contato com o “Terceiro Mundo”, e, particularmente, com a experiência do “Quarto Mundo no Terceiro”, levou a diversas inflexões nos valores originalmente propostos, que muitas vezes só encontraram sentido ao dialogar com seus “outros”, situados em escalas, territórios e contextos distintos.

Não vejo a cooperação internacional, assim, apesar do foco de minha pesquisa ter sido em um país doador, como um processo de imposição de significados de mão única, mas antes como um processo do qual participam atores localizados em diferentes pontos da “geografia social” do desenvolvimento. Mostrar a fragmentação e as divergências dentro do universo específico de um país doador parece uma pista importante indicando que outros nexos são relevantes, para além daqueles que se instauram na esfera externa. Nesse sentido, a esfera doméstica é muitas vezes bem mais marcada por tensões e divergência do que o *front* internacional, como procurei mostrar nesse capítulo.

Nesse sentido, as conexões que aponte nos demais capítulos da tese entre os processos de afirmação de identidade étnica dos Sami e o movimento internacional indígena; entre as transformações ligadas à adoção de um papel de assessoria aos índios por parte de antropólogos norte-americanos, inicialmente em nível doméstico, e

posteriormente adotadas por antropólogos noruegueses, dentro de uma perspectiva de atuação internacional pró-índio; entre as posturas missionárias na Noruega em relação aos índios, contrapostas às posturas de outros setores religiosos no país, influenciados pelos ventos progressistas da Teologia da Libertação, surgida nos meios católicos da América Latina; e, finalmente, entre a ideologia “planetária” do ambientalismo de Estado norueguês, preocupado com o “futuro comum” das novas gerações, e as inflexões específicas impostas às correntes ambientalistas norueguesas que se associaram ao movimento indígena — tudo isso me parece contribuir para firmar um olhar sobre o universo da cooperação como algo mais rico e mais complexo do que seu enquadre como um simples mecanismo produtor de assimetrias e um espaço privilegiado para o exercício de relações de poder, ainda que, sem dúvida, ela também o seja.

CONCLUSÃO

Uma história que sempre me fez rir muito ocorreu com um amigo meu, antropólogo italiano, em seu primeiro trabalho de campo no exterior. Ele conta que, ao pegar o avião para Katmandu, foi tomado por uma intensa emoção, antecipando a circunstância extraordinária do encontro que iria ter com o “outro”, para o qual se preparara mental e emocionalmente durante longos meses. Ao descer do avião, contudo, a primeira coisa que viu, estampada em letras garrafais numa cartolina improvisada, foi seu próprio nome, exibido pelo guia turístico que contratara para conhecer a região. O encontro com o outro desmoronou, assim, já no primeiro contato de campo, quando esbarrou consigo mesmo e com as circunstâncias nada antropológicas, mas turísticas, com que fora obrigado a preparar a viagem.

Embora minha experiência de campo na Noruega não tenha sido meu primeiro trabalho no exterior, considero que fui tomada pela mesma surpresa “inaugural” de meu colega italiano, ao dar de cara “comigo mesma” ao entrar em contato com o universo da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas, especialmente no que diz respeito aos antropólogos envolvidos com o ativismo internacional pró-índio, tão próximos de “nós”, brasileiros que transitamos nessa área, embora, ao contrário deles, no lado “donatário” e lidando exclusivamente com a realidade de nosso país. Não fosse por isso, e ali estavam diante de mim, expostos em norueguês e inglês, os mesmos dilemas, esperanças, motivações, dificuldades e dúvidas que eu ouvira tantas vezes em português no Brasil, entre “nós”.

Talvez e até mais do que isso, essa sensação do “mesmo”, e não do “outro”, tenha sido reforçada por estar lidando com um universo que reproduzia “velhos conhecidos” dos “encontros coloniais” em que antropologia emergiu, nos quais antropólogos, missionários, administradores e povos “nativos” compunham o *setting* da pesquisa, senão de forma explícita, ao menos de forma fantasmagórica. No caso da cooperação norueguesa, contudo, dentro de uma circunstância em que surgiram, ao invés de projetos de dominação de administradores coloniais, um conjunto de atores envolvidos com o questionamento das formas de colonialismo especificamente ligadas aos povos indígenas, ampliando posturas que nunca estiveram de todo ausentes, como

vimos, mesmo nos primórdios da antropologia “aplicada” no melhor estilo dos “encontros coloniais”²²⁹.

Nesse contexto, partilho tanto das colocações de Said (2003) quanto de Fabian (2006) quando questionam a insistência da antropologia na “diferença” e no encontro com o “outro”, originada em grande medida, como sugere Said, desse aspecto fundante das circunstâncias que propiciaram, durante décadas, o empreendimento antropológico, ou seja, o “encontro colonial” (Asad 1973). Não tenho dúvida de que foram essas circunstâncias históricas — em que pese todas as relativizações feitas a seu respeito — que responderam pela transformação dos sujeitos de conhecimento que são objeto da antropologia além de “diferentes”, em “informantes”, categorias que reputo como sem dúvida alguma ligadas às situações de poder e aos constrangimentos típicos dos muitos tipos de “encontros coloniais” e “pós-coloniais” a partir dos quais a antropologia se constituiu, e em boa parte continua se constituindo, como disciplina.

Também me identifico com as colocações de Said (op. cit.) ao propor o termo “interlocução” para descrever as relações entre sujeitos e objetos de conhecimento nas situações de pesquisa. Foi nesses termos, ao menos, que se desenvolveu meu trabalho de campo na Noruega, em que, longe de qualquer circunstância constrangedora do ponto de vista de relações de poder — afinal eu era uma antropóloga do “Sul” fazendo pesquisa no “Norte” — todas as interações vividas foram fruto de uma constante exposição e abertura de minha parte para dialogar e expor meus próprios pontos de vista, por menos estruturados que eles pudessem estar em alguns momentos, para conseguir estabelecer algum tipo de comunicação.

Considero também de extrema relevância a colocação feita por Fabian (op. cit.) sobre a violência contida em todo ato de objetificar, algo responsável por boa parte do meu mal estar nas circunstâncias de campo — não apenas na Noruega, mas em todas — em que sempre me vi tomada por uma espécie de “pudor” ao ocupar a posição de observadora. Em todos os casos, as mesmas questões sempre me rondaram: afinal, em nome do quê, com que autoridade e com que direito, para quê e para quem? Sabemos pouco sobre os rumos que nossos trabalhos irão tomar quando começamos a fazê-los, e, muito menos, sobre por quem e como eles serão apropriados depois. O temor de expor indevidamente indivíduos que aceitaram compartilhar conosco essa experiência de

²²⁹ Ver a esse respeito as análises de Wendy James sobre as relações entre os antropólogos sociais e a administração colonial britânica no entre-guerras, apresentadas no capítulo 3.

interlocução — que não deixa de envolver relações de poder, já que nós iremos produzir um trabalho acadêmico sobre eles, e eles não farão o mesmo sobre nós — é algo que sempre vem carregado, além do incômodo da violência mencionada por Fabian, de um sentimento de responsabilidade um tanto paralisante, em que a gente custa a se autorizar a falar, não porque não tenha nada a dizer, mas por sentir que não tem controle sobre as consequências deste falar sobre aqueles acerca de quem nos propusemos pesquisar e que, em algum nível, confiaram em nós.

Não vivi situações em que extraísse “segredos” de informantes, nem fui uma presença com a qual as pessoas estivessem constrangidas a se relacionar. Tive eu própria que ter o que falar sobre o universo que queria pesquisar para que as pessoas se dispusessem a falar comigo e reagir às minhas falas. O processo da pesquisa foi um processo de interlocução, também, pelo próprio modo como se deu minha entrada em campo na Noruega, em que tive que apresentar um projeto que passasse pelo crivo — quer dizer, pelo interesse — tanto da direção do Centro de Estudos Sami quanto de meus colegas antropólogos da UiT. Eu diria que ao aceitar minha presença lá eles aceitaram dialogar comigo, já que minha estadia não se apoiava em nenhum tipo de convênio universitário entre a Noruega e o Brasil, nem em qualquer rede comum de ativismo pró-índio que envolvesse diretamente os pesquisadores da UiT e do Museu Nacional aos quais eu me vinculava.

Além da surpresa do encontro com o “mesmo”, que serviu para quebrar de vez o mito do “outro”, do encontro com a “diferença” e com o “estranhamento” tão propalados em alguns circuitos da antropologia, também fui surpreendida por ter iniciado a pesquisa preocupada em compreender os processos de construção da nação implicados no universo da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, e ter me dado conta, com o correr do tempo, de que estava diante, também, e de forma inseparável, de processos de formação do Estado, dentro e fora das fronteiras nacionais norueguesas. Essa circunstância me levou a buscar inspiração em Elias (1972), autor que chama a atenção para a necessidade de historicizar esses processos. Procurei fazer isso particularmente no que diz respeito à construção das formas de representação política dos Sami dentro do Estado nacional norueguês, algo que teve repercussões diretas sobre o modo como a cooperação internacional junto aos povos indígenas foi estruturada pela Noruega. Com o tempo, senti necessidade de historicizar não apenas o envolvimento dos Sami com a cooperação internacional, mas de submeter ao mesmo

tipo de escrutínio todos os demais atores ligados à produção de argumentos para justificar o envolvimento da Noruega com a cooperação junto aos povos indígenas, algo que implicou não apenas na necessidade de identificá-los, mas também às questões que emergiam do contato entre eles.

Os antropólogos “fora do retrato”

Ao procurar mostrar a diversidade dos atores dentro da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, algo que me levou a examinar as perspectivas de agentes religiosos, de empreendedores étnicos, de militantes ambientalistas, de burocratas e de representantes do mundo acadêmico envolvidos com esse universo, tentei chamar a atenção também para o fato de que não podemos abordá-lo — nós, antropólogos —, como se não fizessemos parte dele. Somos — nós, do mundo acadêmico — intrinsecamente ligados a ele, forjadores de argumentos, legitimidades, prescrições, normas, críticas, etc. Nesse sentido, escrever essa tese foi menos uma *démarche* de objetificação de “outros” do que uma auto-reflexão sobre o ofício do antropólogo, o que, de certa maneira, livrou-me do incômodo da violência subjetiva que todo ato de objetificar os “outros” implica.

Nesse contexto, concordo com as observações de Said (2003) quando, ao fazer uma avaliação das modernas correntes revisionistas na antropologia, ele destaca que

... “a problemática do observador [tem sido] muito pouco analisada [na antropologia] (...). Esse silêncio é gritante, ao menos para mim. Nas páginas de argumentação brilhante e sofisticada dos teóricos da disciplina (...), percebemos uma voz culta, elegante, exploradora, com autoridade, que fala e analisa, acumula provas, teoriza, especula sobre tudo — exceto sobre si mesma. Quem fala? Para que e para quem?” (Said 2003:121).

Esse incômodo com os “antropólogos fora do retrato” que compartilho com Said fica ainda mais forte dentro de um campo, como o do indigenismo internacional, em que eles têm tido um papel tão decisivo, juntamente com juristas, lingüistas e educadores, entre outros profissionais. Por isso, grande parte da tese se voltou para a reconstituição da história do envolvimento dos antropólogos com uma atuação de defesa dos direitos indígenas dentro dos Estados nacionais, buscando localizar, em momentos históricos definidos, sob que circunstâncias esse envolvimento se deu e sob que

argumentos se construiu, localizando o que pensaram, o que disseram e como se colocaram estes atores tão estratégicos para o desenvolvimento do quadro contemporâneo de aquisição de direitos pelos povos indígenas. Selecionei, assim, para fins comparativos, três momentos chaves do envolvimento da disciplina com questões “práticas” que, creio, permitem perceber algumas das transformações verificadas na postura de seus profissionais e entender melhor as nuances da relação dos antropólogos com a temática dos direitos indígenas.

Localizei, assim, em primeiro lugar, os desdobramentos verificados no terreno da antropologia social inglesa no período do entre-guerras, que instaurou a clivagem entre a “antropologia pura” e a “antropologia aplicada” e marcou o início da colaboração dos antropólogos com autoridades administrativas — e também de sua crítica a elas — para fins de gestão colonial. Analisei em seguida a gênese daquilo que ficou conhecido como a “antropologia da ação”, surgida da experiência de envolvimento de antropólogos norte-americanos com a defesa dos direitos indígenas nos Estados Unidos na década de 50, na qual se começou a pensar a atuação dos antropólogos como assessores não mais de autoridades administrativas voltadas à gestão de populações subalternizadas, mas como assessores dessas próprias populações. E, finalmente, abordei o caso da intervenção dos antropólogos noruegueses na questão indígena, tanto em nível nacional quanto em nível internacional, a primeira iniciada na década de 50 e a segunda a partir do final dos anos 60, dentro da perspectiva de uma “antropologia socialmente relevante”, que contribuiu amplamente para o campo definido hoje como de *advocacy* (ver capítulo 3). Tentei mostrar ainda, no contexto desses casos, os diferentes diálogos que os antropólogos ligados à questão indígena instauraram, criando espaços de conciliação, em Chicago, com a burocracia governamental ligada aos índios e, em Barbados, com correntes missionárias, tentando colocar em novas bases — e com alguns sucessos espetaculares — a velha história das relações entre antropólogos, missionários, administradores e “nativos” iniciada no período do entre-guerras.

Nesse sentido, volto a destacar as implicações da minha crítica à colocação dos marcos iniciais da “era do desenvolvimento” no pós-45, uma vez que a história das relações entre estes atores permite perceber claramente as continuidades da segunda metade do século XX com a história anterior da colonização, particularmente no caso das perspectivas civilizatórias missionárias, mas também — e talvez, sobretudo — pela

continuidade da presença dos mesmos atores em um contexto relacional. Por outro lado, essas continuidades me levaram a dar destaque à novidade, esta sim, associada ao surgimento de perspectivas de luta contra diversos tipos de colonialismo e dominação, apoiadas por atores que, anteriormente, assumiam outras posições diante delas.

A “complexidade” da cooperação internacional norueguesa juntos aos povos indígenas

A cooperação internacional, mesmo no caso indígena, deve ser tomada como um universo fragmentado, composto por muitos atores, de variadas grandezas, situados em diferentes escalas e com múltiplas visões, e não simplesmente como um universo ligado à transferência de saberes “técnicos”, como ele tem sido freqüentemente descrito por muitos de seus operadores²³⁰, e, mesmo, por muitos de seus analistas. Ao analisar o lado dos “doadores”, assim, procurei mostrar que a cooperação internacional está muito longe de poder ser resumida à transferência de conhecimentos técnicos: ela transfere, também, valores religiosos, políticos, étnicos, etc., sendo, nesse sentido, o contrário da “máquina anti-política” (Ferguson 1994), sobretudo em casos como o da Noruega, em que existe uma forte utilização das ONGs pelo Estado norueguês como canal de cooperação. Este mecanismo político-administrativo mobiliza, além disso, forças políticas antagônicas e sob argumentos opostos, muitas vezes, nos países doadores. Por outro lado, ele também forma comunidades de interesses²³¹, para além das fronteiras nacionais, entre atores situados nos países doadores e donatários, como a análise da cooperação internacional junto aos povos indígenas foi um exemplo rico para mostrar, particularmente quanto às articulações internacionais de antropólogos e de lideranças indígenas.

O termo “cooperação internacional”, entendido como uma unidade, deve ser visto assim, antes de mais nada, como uma categoria nativa. Nesse sentido, quando ele é

²³⁰ No caso brasileiro, ver por exemplo a definição da Agência Brasileira de Cooperação – ABC, citada em Castro (2005), encarregada de regular a entrada de recursos da cooperação internacional no Brasil: “A cooperação técnica internacional constitui importante instrumento de desenvolvimento, auxiliando um país a promover mudanças estruturais nos seus sistemas produtivos, como forma de superar restrições que tolhem seu natural crescimento. Os programas implementados sob sua égide permitem transferir conhecimentos, experiências de sucesso e sofisticados equipamentos, contribuindo assim para capacitar recursos humanos e fortalecer instituições do país receptor, a possibilitar-lhe salto qualitativo de caráter duradouro” (<http://www.abc.mre.gov.br/ct/ct.asp> apud Castro 2005:305).

²³¹ Preferi usar o termo “comunidade” ao invés de “rede” para indicar relações de caráter relativamente estável entre atores situados nos pólos “doador” e “donatário”, que podem se estender por décadas em alguns casos.

essencializado, por exemplo, no mundo do indigenismo brasileiro (cf. Souza Lima 2007), isto não é “por acaso”, mas indica que seus atores passaram a ser reconhecidos como uma das forças políticas que disputam espaço e impõe visões dentro de uma certa arena. Ser “essencializado” também significa, portanto, ter sido reconhecido e legitimado como um ator, embora, da mesma forma que os outros (“índios”, “missionários”, “antropólogos”, etc.), haja várias nuances e posições dentro dele que ficam obscurecidas pelo termo.

A cooperação internacional não apenas não é uma, como se transforma com o tempo, combinando permanentemente diferentes forças e visões. É um espaço de lutas ligado, em parte, aos “encontros pós-coloniais” do século XX (como os da Ásia e da África) e à reestruturação de “encontros pós-coloniais” anteriores, do século XIX (como os da América Latina). Ela emerge com forças que apóiam rumos políticos distintos e projetos distintos, como um campo em que se constroem “lados”, alianças e embates, muitas vezes sub-repticiamente, sob o manto “neutro” da linguagem técnica com que alguns de seus agentes procuram se apresentar. É um mundo tão complexo como outro mundo social qualquer, e tentar entendê-lo é estar disposto a não encontrar respostas simples e a muitas vezes se sentir perdido, pela dificuldade de acompanhar a velocidade com que suas diferentes forças se organizam, transformam e recompõem.

Tentei mostrar, assim, que a cooperação internacional não é uma força unívoca, atuando em uma única direção, mas que é composta de perspectivas tutelares e contra-tutelares, colonizadoras e anti-colonizadoras, que implica na transferência de valores de diferentes atores dos países doadores para os donatários e também de valores dos donatários para os doadores, algo pouco explicitado na maioria das análises, mas muito visível no caso da cooperação junto aos povos indígenas, em que perspectivas construídas dentro da América Latina “contagiaram” amplos setores da cooperação norueguesa, sendo absorvidas por inúmeras organizações não governamentais norueguesas que atuam junto aos povos indígenas.

Nesse sentido, algo que apenas apontei, mas que poderia ser muito mais trabalhado em pesquisas futuras, é essa “via de mão dupla” que o caso da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas permite perceber, isto é, os aspectos em que os países donatários influenciam muito mais as perspectivas dos países doadores do que o contrário. Entre alguns exemplos nessa direção, poderíamos citar a influência da Teologia da Libertação, surgida entre correntes católicas na América Latina, sobre correntes luteranas norueguesas, particularmente as ligadas a Norwegian Church Aid; a

influência da Pedagogia do Oprimido, criada pelo educador brasileiro Paulo Freire, sobre muitos dos envolvidos com a promoção da “educação intercultural bilíngüe” entre os índios; e a influência do “socioambientalismo” brasileiro sobre as correntes ambientalistas norueguesas que atuam junto aos povos indígenas.

Se uma parte dos recursos da cooperação norueguesa no caso indígena apoiou os atores que lutaram contra a tutela e as perspectivas assimilacionistas na América Latina, atuando também nos fóruns da ONU (aí incluída a OIT) ligados à definição dos direitos indígenas, por outro lado, diversos outros atores, sobretudo no caso das organizações missionárias, atuaram com aqueles recursos sem qualquer compromisso com os princípios da Convenção 169 da OIT. Na última pesquisa divulgada sobre as organizações que atuam junto aos índios na cooperação norueguesa — uma pesquisa independente financiada por ONGs em 2006²³² — ficou evidenciado que são justamente as organizações missionárias as que têm recebido a maior fatia dos recursos destinados aos povos indígenas. Esse dado, que não deixa de ser uma ironia tendo em vista a imagem internacional do governo norueguês como um defensor dos direitos indígenas, mostra também claramente o fato de que o Estado, como campo de tensões e relações de força, bem como princípio estruturante de uma administração pública nacional, não pode ser tratado como um bloco monolítico.

No caso da burocracia da cooperação norueguesa, as correntes missionárias têm tido uma força considerável, além de terem sido, historicamente, os primeiros “cooperantes” do país. Muitos ministros da cooperação norueguesa, como vimos, foram quadros ligados às missões, o que contradiz o senso comum erudito sobre esse universo como essencialmente “técnico”. Por outro lado, o caso norueguês também mostra que não podemos tomar o campo religioso como um todo destituído de cisões e clivagens, mesmo na esfera luterana, no caso do universo da cooperação. Assim, como vimos, além dos quadros das missões representados no *Norwegian Mission Aid Committee*, outras correntes luteranas, sobretudo em organizações humanitárias, como a *Norwegian Church Aid*, também atuam junto aos índios, com um perfil muito distinto das missões e similar ao do IWGIA e dos Sami.

No caso dessas correntes humanitárias religiosas e das correntes missionárias ligadas à atuação junto aos povos indígenas, existe, assim, uma grande diferença. As primeiras se ligaram às tendências do Conselho Mundial de Igrejas que concorreram

²³² Ver anexo 1 do capítulo 1.

para as mudanças de postura em relação aos povos indígenas, fazendo a denúncia do genocídio e a crítica ao “desenvolvimento”, apoiando a autodeterminação dos povos indígenas de acordo com suas próprias premissas, e adotando, além disso, uma perspectiva ecumênica, em que a evangelização não era vista como uma prioridade. Já as missões permaneceram dentro da visão evangelizadora tradicional, de conversão daqueles povos ao cristianismo, sem abrir mão de nenhum aspecto doutrinário, e colocando-os, mesmo, como prioritários.

Além disso, se na atuação missionária no campo do desenvolvimento a grande tensão com as autoridades da cooperação se deu pela pressão dessas últimas em favor de uma ênfase no trabalho prático, de diaconia, em detrimento do trabalho de evangelização, nas organizações humanitárias as tensões com o governo norueguês emergiram da dificuldade de combinação da perspectiva de curto prazo das ações de emergência com a perspectiva de longo prazo das ações de desenvolvimento. No caso das missões, aceitar trabalhar com recursos da NORAD obrigou muitas vezes, assim, à adoção de um ritmo muito mais pesado das ações de diaconia do que eventualmente se desejava adotar, comprometendo as atividades de evangelização. Na ajuda humanitária, por sua vez, a cultura da doação em situações de emergência, em detrimento do planejamento de atividades produtivas, tornou populações inteiras, antes totalmente capazes de produzir seu auto-sustento, em populações completamente dependentes da ajuda externa, o que se explica, segundo alguns, pela falta de previsão de seu engajamento em novas atividades produtivas, expondo com isso as contradições e limites das ações humanitárias. Sem um horizonte vinculado aos aspectos mais tradicionais do desenvolvimento, as ações humanitárias produzem muitas vezes apenas um efeito midiático, com repercussões sobretudo no campo da diplomacia, algo criticado por muitos agentes das próprias organizações humanitárias.

Enquanto a maior parte dos atores que atuam na cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas assumem claramente utilizá-la como um meio para atingir um fim — isto é, as missões assumem o interesse na cooperação como um meio para alcançar a evangelização; as organizações ambientalistas buscam salvar o planeta, defender formas alternativas de produção e limitar os padrões da sociedade de consumo; as organizações dos Sami usam seus recursos para a construção do arcabouço jurídico, político e administrativo ligado à defesa dos povos indígenas; os antropólogos se envolvem com ela para a criação de um espaço de atuação profissional, que se constitui ao mesmo tempo em material de reflexão teórica, metodológica e prática — as

organizações humanitárias parecem ser a negação da ação “interessada”, constituindo o cerne da ideologia que sustenta o universo da cooperação na Noruega como um todo, apresentado midiaticamente como o campo por excelência da expressão do “altruísmo” e da “solidariedade”, constituindo o “regime de bondade” tão bem descrito por Tvedt (1995).²³³ Embora muitos de seus atores não assumam este tipo de perspectiva, funcionando, de fato, a partir de motivações bem mais complexas do que estas, o conjunto dos atores acaba por se beneficiar dela. Poderíamos dizer, nesse sentido, que a ajuda humanitária na cooperação norueguesa tem uma função metonímica, sendo a “parte pela qual se toma o todo”, isto é, pela qual este universo é reconhecido pela maioria da população norueguesa, e o que lhe confere identidade frente a ela.

O predomínio ideológico e a força persuasiva do “regime de bondade” como arcabouço simbólico do sistema chamam tão mais a atenção quanto se tem acesso aos números reais por trás da “cooperação”, os quais apontam, desde o final da década de 1960, para uma realidade que de modo algum confirma o “desinteresse” ou a falta de ganhos materiais com ela. Para tomar como exemplo apenas os dados relativos às primeiras décadas da cooperação, no período de 1952 a 1975 a soma das verbas destinadas à compra de mercadorias norueguesas e ao pagamento de pessoal técnico norueguês absorveu 50% do total da verba destinada à cooperação bilateral (Eriksen 1987:15). Há dados ainda sobre o fato de que a Noruega conseguiu, em 1970, que 2/3 de sua contribuição destinada à FAO fossem utilizados na compra de peixe seco e fertilizantes do país (Leira 2007:18). Outra forma de ganho da Noruega se deu através do frete cobrado pelo transporte de produtos financiados pela cooperação dos países industrializados para os países em desenvolvimento. Em 1968, os noruegueses ganharam 147 milhões de coroas com esse transporte, enquanto o total da cooperação norueguesa pública alcançava 95 milhões de coroas (Simensen 2003:133). O aspecto “bifronte” do Estado norueguês em relação à cooperação para o desenvolvimento é, assim, um dado constitutivo do universo da cooperação naquele país.

A “*disjunção*” *sami*

Atualizando a indagação colocada por Asad (1973) na década de 70, sobre até que ponto a antropologia emergiu do “encontro colonial”, procurei fornecer

²³³ Ver capítulos 1 e 6 para maiores detalhes sobre essa análise de Tvedt.

elementos com essa tese sobre as relações entre a antropologia norueguesa e o “encontro pós-colonial”. Nesse contexto, é certo que a antropologia norueguesa coadjuvou a presença da cooperação norueguesa em países do “Terceiro Mundo”, algo que se tornou mesmo um dos principais campos de atuação profissional dos antropólogos no país²³⁴.

Por outro lado, cabe lembrar que a antropologia norueguesa se firmou, também, a partir do encontro dos antropólogos noruegueses com seu próprio país, e com a análise da situação social de diversos grupos dentro dele – dos próprios noruegueses, dos Sami, dos ciganos, dos imigrantes, etc. — guardando, nesse sentido, uma boa dose de autonomia em relação ao “encontro pós-colonial”, ainda que questões dentro de um campo possam ter migrado e influenciado o outro. Embora eu não tenha me dedicado a explorar esse aspecto na tese, procurei dar algumas indicações a seu respeito quando chamei a atenção, por exemplo, para o fato de que a perspectiva assumida pelo Estado norueguês no pós-guerra em relação aos Sami, submetendo-os a políticas de “modernização”, foi reproduzida nas ações da cooperação internacional norueguesa voltadas para o Terceiro Mundo, utilizando os mesmos mecanismos para destinatários igualmente rotulados de “atrasados”.

Devemos ressaltar nesse contexto, entretanto, o viés particular impresso à cooperação norueguesa junto aos povos indígenas trazido pela presença dos Sami, que passaram a ver os índios do Terceiro Mundo não como “outros”, mas como iguais. É aqui que se deu o que estou chamando de “disjunção sami” no aparato da cooperação para o desenvolvimento norueguesa, querendo me referir com isso a algo que quebrou sua lógica “modernizante” inicial. Vale lembrar, nesse sentido, que a região onde a Noruega iniciou a cooperação junto aos povos indígenas foi a América Latina, que não fazia parte da região onde se encontravam os “principais países parceiros” do país, localizados na África e na Ásia²³⁵. Ou seja, a cooperação junto aos povos indígenas ocorreu, de fato, fora dos marcos traçados pelo *mainstream* do aparato do desenvolvimento norueguês, algo que, sem dúvida, foi um diferencial colocado pela presença dos Sami, em aliança com os antropólogos e outros profissionais que assumiram uma postura pró-índio na Noruega.

Ao mesmo tempo, quando os Sami atuam como atores da cooperação internacional, cria-se um laço de colaboração entre eles e o Estado nacional norueguês

²³⁴ Ver maiores dados a este respeito no capítulo 4.

²³⁵ Para uma enumeração desses países, ver o capítulo 7.

que ameniza conflitos entre eles em outras arenas. Não se quer dizer, com isso, que não haja tensões entre posturas dos Sami e da NORAD quanto à cooperação, ou que as relações entre eles sempre tenham sido boas neste terreno, mas sim que firmou-se uma tendência ao diálogo e à colaboração, consolidando a posição de prestígio nacional da Noruega no terreno da cooperação internacional quanto aos direitos indígenas, valendo-se, em grande medida, da legitimação que a presença dos Sami confere às ações do Estado norueguês.

O universo da cooperação, por outro lado, também tem sido um instrumento de distinção dos Sami frente a outras minorias étnicas na Noruega, como os Kven, os ciganos e os vários grupos de imigrantes, europeus e não-europeus, que vivem hoje no país, por serem os únicos que atuam no aparato da cooperação enquanto um grupo étnico diferenciado.

Se a cooperação articula o Estado norueguês e os Sami, por meio do financiamento do primeiro às ações dos segundos no exterior, fortalecendo uma identidade “sami-norueguesa” no plano da política internacional no campo dos direitos indígenas, esta identidade, por sua vez, também interage com a construção de uma identidade pan-sami na Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia. A *Sápmi*, a nação sami, resulta da união de grupos samis cujas identidades são influenciadas por seus variados pertencimentos nacionais e pelas marcas que cada um destes Estados nacionais e suas respectivas administrações impuseram sobre estes grupos, sobretudo a partir de meados do século XIX. Ela também resultou da interação destes grupos com igrejas de diferentes denominações, pelo menos desde o século XVI. Ao atuarem na cooperação internacional, contudo, os Sami dos quatro países são percebidos e se fortalecem como uma unidade.

Por outro lado, a presença dos Sami na cooperação internacional norueguesa coloca-os como um dentre outros grupos de interesse na estrutura da social-democracia norueguesa que atuam hoje neste terreno, indicando que eles desfrutam do mesmo estatuto de cidadania dos demais membros da comunidade nacional. O estatuto de “povos indígenas” que legitima sua participação como um entre outros grupos de interesse na cooperação internacional norueguesa, se exerce assim, paradoxalmente, por meio dos direitos que lhes são reconhecidos como um membro diferenciado dentro da comunidade nacional norueguesa.

A política de conhecimento sami

Ressaltei também na tese minha discordância em relação à interpretação de Robert Paine (1991) sobre o significado das lutas políticas dos Sami na segunda metade do século XX, que este autor analisou como o resultado da absorção por este povo dos valores da “ideologia da *intelligentsia* liberal ocidental”. Nesse sentido, creio apropriado recuperar a análise de Said (op. cit) sobre Franz Fanon e Aimée Césaire — duas das influências reconhecidas por lideranças dos movimentos etnopolíticos dos Sami — em que ele coloca que:

“Fanon e Césaire (...) atacam diretamente a questão da identidade e do pensamento identitário, presença secreta na reflexão antropológica atual sobre ‘alteridade’ e ‘diferença’. O que Fanon e Césaire exigiam de seus militantes, mesmo no auge da luta, era que abandonassem idéias fixas de identidade estabelecida e definição culturalmente autorizadas. Tornem-se diferentes, diziam eles, para que seu destino como povos colonizados possa ser diferente; é por isso que o nacionalismo, apesar de sua óbvia necessidade, é também um inimigo”. (Said 2003 135).

Creio que os intelectuais samis que lideraram os movimentos etnopolíticos a partir do final dos anos 60 assumiram uma perspectiva similar à descrita acima, voltada à construção de um novo discurso sobre si mesmos. Por isso passaram a pleitear a criação de suas próprias universidades e centros de pesquisa, tentando, na trilha de Fanon e Césaire “... abandonar idéias fixas de identidade estabelecida e definição cultural autorizada”. Ou seja, tratava-se de abandonar as imagens coloniais do Estado nacional sobre eles. O paradoxo é que, para isso, iriam construir novas identidades fixas — dessa vez as deles — sobre si mesmos. É nesse contexto que se pode compreender o desejo dos antropólogos samis, já na década de 90²³⁶, de que a antropologia, com seus instrumentos de reflexão crítica, lhes desse meios de analisar as políticas de representação ligadas à produção de conhecimentos dos Sami sobre si mesmos, oriundas de instituições como o *Nordic Sami Institute* e a *Sami University College*. Cabe ressaltar aqui a presença de uma clivagem entre os Sami norteada pela forma como conceberam as relações entre os Sami e os não-samis nesse campo da produção de conhecimento, registrando-se a presença de posições mais mediadoras e favoráveis ao diálogo entre os dois grupos, e de posições mais “isolacionistas”, digamos assim, as primeiras representadas por instituições de pesquisa como o Centro de Estudos Sami, da

²³⁶ Ver capítulo 6.

UiT, e a segunda por entidades como o *Nordic Sami Institute* e a *Sami University College*.

Assim, encontramos na história do movimento sami na Noruega algumas pistas para entender a tendência de parte do movimento indígena hoje, inclusive no Brasil, de defender a criação de instituições de ensino e pesquisa especificamente indígenas, separadas das instituições “universais” — algo que, como apontei no capítulo 6, passou a fazer parte dos mecanismos de afirmação da identidade étnica e reprodução social dos Sami. Isto não significa dizer, contudo, que a história dos movimentos etnopolíticos dos Sami na Noruega não esteja cheia de conexões com outras formas de luta e expressão política não necessariamente étnicas, como as que apontamos acima relativas aos movimentos anti-colonialistas, ou que o grupo não tenha se nutrido das reflexões produzidas por intelectuais formados nas tradições “ocidentais”, como os antropólogos, os juristas e os historiadores, para citar alguns.

Em um momento de crescente efervescência quanto à discussão da temática do ensino superior indígena, que vem se tornando objeto de fomento de inúmeras agências de cooperação internacional e de políticas públicas de alguns Estados na América Latina²³⁷, espero que a análise sobre o contexto de criação das instituições de ensino superior ligadas aos Sami, que constituiu outro dos temas abordados nessa tese, possa contribuir para o debate entre atores acadêmicos do circuito indigenista, inclusive no Brasil, onde tenho observado um tipo de discurso que me parece muitas vezes obscurantista e falsamente anti-elitista. Nesses discursos — algumas vezes endossados, surpreendentemente, por lideranças indígenas com formação universitária — a universidade tem sido apresentada como uma “unidade” em que estariam representadas exclusivamente forças ligadas à manutenção do *status quo*.

Nesse contexto, não canso de me surpreender, no caso do Brasil, com atores não-índios que, depois de devidamente entronizados no mundo acadêmico e de terem obtido seus títulos e honras, assumem, quando se trata dos índios, um discurso de crítica à universidade e a esses títulos, colocando-os como símbolos da “opressão”, do “sistema”, da “reprodução das classes dominantes”, ou mesmo do “Ocidente” e do “Estado”, como se as universidades não pudessem — ou já não tivessem efetivamente em muitos casos — cumprido outros papéis. Nesse sentido, creio ser essencial discutir de que universidade estamos falando, e de que forma as categorias “indígena” e

²³⁷ Para um apanhado sobre boa parte destas iniciativas ver IESALC/UNESCO (2003).

“ocidental” têm sido construídas nesses discursos. Considero que apresentar a universidade como “ocidental” é uma simplificação que constitui uma mistificação perigosa, associada à imposição de um regime de verdade metodicamente urdido sobre o esquecimento de milhares de tradições “não-ocidentais”, cujos saberes circulam há séculos no universo acadêmico. Nesse sentido, como comentei alhures, estamos diante,

“(…) de processos de construção identitária que primam pela associação de povos, grupos sociais, unidades nacionais e comunidades políticas a determinados *tipos de conhecimento*. Nestes processos, são centrais as buscas pela definição do que sejam os *saberes indígenas*, o que é feito, em grande medida (...) pelo contraste com aquilo que seria uma *ciência ocidental*. Uma questão a ser levantada dentro deste debate é o do quanto ele contribui para a reificação destas categorias, por meio de um processo que, partindo da forma pela qual os variados domínios das ciências ditas ‘ocidentais’ estão estabelecidos no presente, tendem a omitir os longos percursos de sua construção, muitas vezes criados a partir de uma interação, no passado, entre grupos e saberes que hoje são apresentados como se jamais tivessem tido contato. Tem-se a impressão, assim, de que a ‘ciência ocidental’ não teve gênese, resultando de algum *big bang* inicial misterioso, que exalta sua falta de laços com tudo que a cerca hoje e no passado, e que a coloca como proprietária única de um acervo de conhecimentos e bens resultantes de procedimentos de investigação apresentados como tendo sido sua criação exclusiva. Ligadas a este “milagre”, destacam-se as representações que mencionam ‘a’ ciência, como se esta realmente fosse *uma* e associada a um único percurso social e intelectual. Nesse sentido, considerar as diversas ciências presentes hoje no mundo contemporâneo como ‘ocidentais’ pode ser visto como um entre outros mecanismos de constituição de poder e produção de assimetrias. Ironicamente, tal perspectiva vem sendo utilizada, de forma acrítica, justamente por aqueles que pretendem defender os ‘não-ocidentais’.” (Barroso-Hoffmann 2005:6).

Ainda que eu não tenha tido como objetivo aprofundar esse debate, creio ser importante ressaltar a importância de explorar como se constroem discursivamente estes dois universos, examinando suas conexões concretas, o que abriria um imenso campo de investigação no terreno da política e das relações de poder. Afinal, não é à toa que se multiplicam hoje as leis sobre biopirataria e a proteção do patrimônio cultural indígena, o que aponta justamente para as interações existentes entre o que se chama de “conhecimentos indígenas”, “conhecimentos técnicos indígenas” e outros termos afins (Sillitoe 1998) e a dita “ciência ocidental”. Enfocar a questão sob esse ângulo permitiria colocar de outra forma o problema, discutindo não tanto como promover o diálogo entre ambos mas como regulamentar as relações que já existem, isto é, as apropriações que já são feitas e que requerem uma discussão sobre como repartir com as comunidades

indígenas os benefícios materiais obtidos com o patenteamento e o uso de seus recursos e saberes²³⁸.

Permanecer em cima da constatação da existência de uma dicotomia entre “saberes indígenas” e “ciência ocidental” coloca em segundo plano, assim, a necessidade de analisar como já se atualizam, na prática, as relações entre ambos. Os saberes indígenas, olhando-se desse ângulo, não precisam “ser aceitos” dentro das universidades, eles já o são. Fazem parte dos acervos de ciências como a botânica, a farmácia, a agronomia, a lingüística, construídos em grande parte com o auxílio de “informantes” indígenas, em diversas épocas e geografias, sem que isto tenha tido o devido reconhecimento. Isso sem falar da antropologia, cujo acervo é composto em grande medida por registros de expressões sociais e culturais indígenas. Não é por acaso que grande parte das comunidades indígenas hoje exige contrapartidas daqueles que vão estudá-las, trazendo à tona a necessidade de se aprofundar o debate sobre os formatos sociais que essas contrapartidas podem ter, instituindo-se assim perspectivas mais simétricas dentro de relações de poder — o poder de construir conhecimentos sobre e a partir de grupos indígenas — há muito tempo estabelecidas e naturalizadas.

Da mesma forma que no caso da cooperação internacional, acho que cabe aos índios — e àqueles envolvidos com suas lutas — fazer o esforço de localizar e identificar as diferentes correntes e forças existentes no mundo universitário, para não se assumir um discurso ingênuo e simplista que só faz fortalecer grupos elitistas e torres de marfim na academia, que preferem que ele seja visto e se mantenha como tal.

Ao tratar das diferentes forças envolvidas com a cooperação internacional junto aos povos indígenas na Noruega, creio ter buscado, através desse exercício muitas vezes penoso de complexificação, fazer avançar debates e posturas que contribuam para uma identificação mais clara sobre quem é quem no mundo em que eu própria circulo como ator intelectual e político. Creio que este exercício deveria ser assumido, também, pelos que debatem hoje o ensino superior de indígenas.

Ao mesmo tempo, embora para nós, antropólogos, possa incomodar ver se montarem escolas/universidades/centros de pesquisa voltados a fixar traços,

²³⁸ Essas discussões já vêm sendo feitas em diversos países, sobretudo depois do lançamento da Convenção da Diversidade Biológica, em 1992. No caso brasileiro, diversos diplomas legais já foram lançados a este respeito ou estão atualmente em tramitação. Entre eles, destaca-se a Medida Provisória n. 2186-16, de 2001, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção aos conhecimentos tradicionais associados e a repartição dos benefícios, atualmente em processo de revisão, e o decreto n. 5.813, de 2006, que aprovou a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos.

características e diacríticos para marcar a identidade indígena — tudo aquilo que tanto nos esforçamos por mostrar que é dinâmico, que não se deve estereotipar, etc., — há que reconhecer que se não houver quem se preocupe em fixar estes traços, talvez os povos indígenas, no mundo da comunicação globalizada, tenham poucos meios para se reproduzir — caso o desejem — como povos culturalmente diferenciados. De qualquer jeito, quer os antropólogos se preocupem com isso ou não, a realidade e a história se encarregarão de manter ou eliminar grupos e traços; não há “universidade indígena” que possa “garantir” a existência de grupos étnicos. Lembro apenas que o que pode “incomodar” nossos ouvidos antropológicos treinados a localizar prescrições e atos normativos é, ao mesmo tempo, e isso não pode ser ignorado, um instrumento estratégico de luta política.

Essencializar como mecanismo político

Assim, procurei chamar a atenção para os processos de essencialização como mecanismos constitutivos do mundo da política, da imaginação das nações e também dos grupos étnicos. Este fenômeno — muito analisado pelos antropólogos, sobretudo a partir das colocações de Said sobre o orientalismo (1990), que apontou as essencializações sobre o Oriente islâmico como elemento constitutivo dos processos de dominação e governo do Ocidente — tem recebido pouca atenção a meu ver, contudo, como um mecanismo contra-hegemônico. É nesse sentido que chamo a atenção para o fato de que essencializar é algo que não se separa do terreno da política e que, no contexto da cooperação internacional, se categorias como “Norte”, “Sul”, “doador”, “donatário”, “desenvolvido” e “em desenvolvimento” etc. são todos termos essencializadores e voltados à instituição de subalternizações no cenário pós-colonial, os termos “indígena”, “4º Mundo”, “etnodesenvolvimento”, “intercultural”, etc., também são termos que essencializam e que circulam nesse universo com um sentido de contestação ao *mainstream*.

Gostaria de destacar, assim, no contexto das discussões trabalhadas por essa tese, a necessidade de amenizar o efeito colateral provocado pelas colocações de Said sobre o orientalismo como um ato essencializador perpetrado pelo Ocidente, que terminaram por criar um efeito de orientalização, a meu ver, do Ocidente. O caso da cooperação norueguesa parece bastante rico para este propósito, pois evidencia, por sua

pluralidade de correntes, o quanto o “Ocidente” não é composto por forças unívocas, nem apenas voltadas à dominação ou à subordinação. Esse tipo de imaginação do “Ocidente” acaba muitas vezes por obscurecer a diversidade de forças dentro dele, responsáveis tanto por alianças no âmbito de elites entre grupos de interesses nos lados “doador” e “donatário” voltadas à manutenção do *status quo*, quanto de alianças que o contestam, as quais, ao longo da tese, qualifiquei sob os termos “contra-culturais”, “anti-colonialistas”, “alternativas”, etc.

O debate sobre as ONGs

Também procurei lidar nessa tese com a “bruma política” que se instaurou a partir dos anos 80, ligada à dificuldade de localização dos grupos e correntes políticas gerada pelo crescimento do fenômeno das ONGs, responsável em grande parte, a meu ver, por este quadro impreciso, resultante da homogeneização na forma de nomear diferentes atores sob uma mesma rubrica. Assim, se o regime discursivo associado ao universo da cooperação internacional iniciado no pós-guerra assentou-se sobre a criação de uma série de dicotomias, como países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”, “ricos” e “pobres”, “doadores” e donatários”, “centrais” e periféricos”, etc., ele foi instaurando também, com o tempo, pela incorporação do uso da categoria “ONGs”, um processo de homogeneização no terreno discursivo que produziu um profundo efeito de despolitização das questões. O termo “organização não governamental” passou a encobrir um leque extremamente variado de organizações, surgidas em épocas diferentes, em contextos sociais diferentes e com finalidades diferentes, tais como organizações religiosas, sindicatos, instituições de caridade, agremiações esportivas, associações políticas, etc. Contar a história da cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas envolveu, também, a preocupação de contar um pouco da história desse processo de homogeneização.

O termo “ONG”, como chamei a atenção no capítulo 1, passou a encobrir diferenças não só entre os tipos de organização, mas também entre organizações do “Norte” e do “Sul”, criando a falsa impressão de que existiria uma igualdade de estatuto entre elas, quando, na verdade, as primeiras dependem do financiamento de seus governos ou de fundações filantrópicas de seus países, na maior parte dos casos, enquanto as outras dependem de doações de atores estrangeiros. Encobriu-se, assim, o fato de que a ação das primeiras relaciona-se muitas vezes a uma dimensão de política

externa nem sempre explicitada, ou encoberta em nome da “caridade”, da “generosidade” ou do “altruísmo”. Isso não significa, contudo, que não se formem comunidades de interesse entre grupos do “Norte” e do “Sul”, para além das fronteiras nacionais, algo que o exame da questão indígena, como aponte, é extremamente rico para demonstrar.

Cabe ressaltar que as fronteiras entre o “governamental” e o “não governamental” se sustentam com dificuldade no caso das ONGs, pois em muitos casos elas exercem funções de Estado — como ocorre quando ONGs dos países doadores assumem funções de prestação de serviços nos países do Terceiro Mundo, substituindo os Estados “ineficazes, inadimplentes e corruptos” — ou são financiadas pelo Estado — como as ONGs dos países donatários que se tornam parte de esquemas de terceirização promovidos pelos Estados que assumiram as perspectivas neo-liberais. Isso sem falar das ONGs dos países doadores que passaram a ser financiadas por Estados do Terceiro Mundo para a prestação de serviços, notadamente na área de meio ambiente, ou ainda por agências da ONU e pelos bancos multilaterais de desenvolvimento.

O quadro resultante da promoção das ONGs a mecanismo de governo pelo *establishment* da cooperação internacional a partir dos anos 80, deu origem a esse cenário de hoje em que “todos os gatos se tornaram pardos”, no qual atores políticos com diferentes linhagens e projetos passaram a ser nomeados sob os mesmos termos e a usar uma linguagem semelhante, ancorados na gramática comum promovida pelos “doadores”. Diante dele, creio ter se tornado uma tarefa urgente tentar distinguir perfis e posições que possam orientar as escolhas sobre quais de nós querem ser “ajudados”, por que, por quem e para que, de forma a se poder compreender melhor, inclusive, os sucessivos processos de cooptação aos quais muitos dos movimentos *anti-establishment*, alternativos, contra-hegemônicos, acabam por sucumbir.

Em termos de minha própria posição, creio que o canal das ONGs não deveria substituir os canais político-administrativos tradicionais, isto é, aqueles ligados à prestação de serviços pelo Estado e à representação de seus cidadãos dentro dele. No caso específico dos povos indígenas, contudo, tanto a gênese quanto o sentido das ONGs, como vimos, envolve um outro conjunto de questões.

A especificidade das ONGs no caso indígena

Assim, ao recuperar a história das ONGs no caso dos Sami, procurei mostrar que estas organizações se tornaram chaves nos processos de organização política dos índios simplesmente porque não haviam sido previstas outras formas de representação política para estes povos dentro dos Estados nacionais, por um lado, e, por outro, porque fóruns internacionais consagrados por estes mesmos Estados, como a ONU, passaram a estimular a representação indígena em seu seio sob esse formato.

Procurei entender a gênese das ONGs na questão indígena e a especificidade deste formato político-administrativo dentro dela, assim, como algo associado à criação de morfologias institucionais especificamente voltadas ao encaminhamento de demandas políticas. Este formato de representação, internacionalmente reconhecido hoje e, em muitos casos, nacionalmente também, tem se mostrado estratégico em diversos momentos para garantir o direito à manutenção de identidades indígenas. Nesse sentido, cabe chamar a atenção para o fato de que boa parte das organizações indígenas têm sua dinâmica ligada ao funcionamento dos Estados nacionais, e só fazem sentido dentro de seus marcos, constituindo-se em um mecanismo de representação de interesses e de canalização de demandas dirigida a eles. No caso dos Sami, as organizações que representam seus interesses enquadram-se nesse modelo. Assim, no contexto indígena, as ONGs constituem uma alternativa, entre outras, de representação política dos índios dentro dos Estados nacionais. No caso da Noruega, como vimos, criou-se um sistema político misto, em que os Sami se fazem representar dentro do *Sámediggi*, o Parlamento sami, tanto através de ONGs quanto dos partidos políticos tradicionais noruegueses.

No contexto da cooperação internacional, creio ser necessário também o esforço de distinguir o caso das ONGs de apoio aos índios com uma história e uma tradição de *advocacy* — articuladas em uma rede internacional em defesa dos direitos desses povos desde o final dos anos 60 — para que elas não sejam confundidas com organizações não governamentais que atuam hoje como implementadoras do modelo neo-liberal, isto é, como instrumentos de terceirização dentro de projetos de enxugamento do Estado, transformando-se muitas vezes em expedientes oportunistas de captação de recursos fáceis, tanto da cooperação internacional quanto dos Estados nacionais e tornando-se um terreno fértil para a incompetência técnica, quando não para

o desvio de recursos, como inúmeros escândalos administrativos nos países donatários têm mostrado.

Receber apoio de atores ligados aos grupos de *advocacy* em favor dos povos indígenas no universo da cooperação internacional não deve ser confundido, assim, com um projeto de desligamento dos índios dos Estados nacionais — ou como projetos de “internacionalização da Amazônia”, argumento contra esses atores que tem sido frequentemente acionado no caso brasileiro — pois este apoio tem visado, na maioria dos casos, o fortalecimento de canais de reivindicação de direitos frente a esses Estados e a criação de pactos políticos com eles. A complexidade do debate sobre as ONGs no caso indígena, contudo, deve-se ao fato de que ele não pode ser visto em separado da discussão mais geral sobre as ONGs que apontei anteriormente. Tentar responder porque os noruegueses apoiaram ONGs indígenas e indigenistas com seus recursos de cooperação internacional é algo que explica um pouco dessa complexidade, pois mostra a combinação dessa lógicas mais gerais e mais específica. Assim, vimos que este apoio vinculou-se, por um lado, à decisão de abrir maiores espaços de atuação para as ONGs dentro da cooperação norueguesa como um todo, sob o argumento de que elas eram mais ágeis e de que tinham mais facilidade para atingir as camadas “mais pobres” dos países em desenvolvimento. Creio ter sido revelador, nesse contexto, o fato de que esta decisão — de ampliar o espaço das ONGs na cooperação norueguesa de um modo geral — foi tomada por um governo de coalizão conservador na Noruega, em plena época dos ajustes neo-liberais e dos programas de enxugamento do Estado propostos pelo BM e pelo FMI., confirmando conexões já apontadas por vários estudiosos, ratificadas no caso específico da Noruega.

Por outro lado, a decisão das autoridades da cooperação norueguesa de apoiar ONGs indígenas e indigenistas relacionou-se, como vimos, à pressão de lideranças samis e de antropólogos noruegueses envolvidos com o movimento internacional em favor dos direitos indígenas estabelecido a partir do final dos anos 60. Naquele momento, e em parte das décadas seguintes, apoiar esses direitos significou em grande medida lutar contra as políticas assimilacionistas dos Estados nacionais latino-americanos, tendo sido ONGs indígenas e indigenistas que assumiram essas lutas, em parte justamente pela disponibilização de financiamentos internacionais para tal. Quando o IWGIA pediu recursos à NORAD, assim, foram recursos para financiar essas ONGs, e não para financiar estruturas governamentais como a FUNAI, para usar o

exemplo do Brasil. O Programa Norueguês para os Povos Indígenas - PNPI, criado na década de 80 também por influência dos Sami e do IWGIA, assumiu uma perspectiva idêntica a deles, de apoiar ONGs que lutavam contra as perspectivas assimilacionistas dos Estados nacionais na América Latina.

A entrada de outro ator importante da cooperação norueguesa no cenário indigenista, a Rainforest Foundation Norway, vinculou-se a um segundo momento dessa história, na década de 90, quando a cooperação internacional norueguesa se articulou aos debates sobre ambientalismo e se iniciou o período da "profissionalização" das ONGs, muito criticado por vários autores, pelos motivos conhecidos: falta de continuidade dos financiamentos, criação de novos tipos de "tutela", surgimento de um "mercado" das ONGs, etc²³⁹. Foi a "passagem do período do carisma à rotina", para recorrer à análise da antropóloga Alcida Ramos (1998). Nesse segundo momento, a perspectiva anti-Estado que havia dominado a militância pró-índio dos anos 80 começou a se tornar problemática, na medida em que boa parte dos Estados latino-americanos abandonou, ao menos formalmente, as perspectivas assimilacionistas e vários deles ratificaram a Convenção 169 da OIT. Permaneceu, entretanto, a questão da representação política dos índios e de como ela poderia ser encaminhada dentro dos Estados nacionais.

Se muitos defendem o modelo das organizações indígenas financiadas de fora como "o" modelo de representação indígena — por garantir sua autonomia e controle social frente ao Estado — isso me parece precário e complicado em muitos sentidos. Nesse contexto, chamo a atenção para o fato anteriormente apontado de que, na Noruega, a representação política dos Sami se dá através de um Parlamento indígena, financiado com recursos do Estado norueguês (isto é, dos impostos pagos pelo conjunto dos contribuintes do Estado norueguês, samis e noruegueses) e de organizações samis também mantidas com recursos do governo norueguês²⁴⁰. Já grande parte das organizações indígenas no "Terceiro Mundo" é financiada apenas com recursos de fora ou, como no caso do Brasil, dentro de um sistema misto em que, por terem sido incluídas no modelo de terceirização de serviços do Estado — em um exemplo claro da combinação das duas lógicas, geral e específica, que mencionei anteriormente — assumiram convênios com alguns órgãos públicos, recebendo também recursos

²³⁹ Para maiores detalhes sobre o contexto dessas críticas, ver capítulo 1.

²⁴⁰ Ver capítulo 2 para uma descrição detalhada do processo de construção da representação política dos Sami dentro do Estado norueguês.

fragmentados de diversos ministérios, aos quais são obrigadas a concorrer dentro da lógica descontínua e precária dos “projetos”. Embora eu não tenha me proposto nessa tese a aprofundar a questão da representação política dos índios em contextos nacionais específicos, mas apenas mostrar, a partir do caso norueguês, de que forma a cooperação internacional junto aos povos indígenas vem exercendo um papel dentro dela, creio que o modelo dos Sami poderia servir como matéria de reflexão sobre esta questão nos países “donatários”.

Questões metodológicas

Essa tese foi marcada por uma dupla tarefa, a de descrever um todo — o da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas — e a de analisá-lo. Para a primeira parte, recorri a documentos escritos, que me permitiram recuperar uma história que estava apenas “quantificada”, ainda que de forma precária, em alguns relatórios e estatísticas. Mesmo em obras preocupadas em analisar o conjunto da cooperação norueguesa, como a coleção lançada em 2003 para comemorar seus 50 anos de existência (Simensen et alii 2003), a parte reservada às questões indígenas não chegava a ocupar meia dúzia de páginas e enfocava apenas o programa da NORAD no Botswana²⁴¹ (Liland e Kjerland 2003:213-217).

O trabalho com documentos também me permitiu recuperar, uma vez localizados os principais atores envolvidos com o universo da cooperação junto aos povos indígenas, a trajetória específica de cada um deles, recuperando suas posições e preocupações, de forma a poder tratá-los de modo qualitativo, e não apenas quantitativo, e buscando localizar também, como mencionei anteriormente, sua gênese e as razões de sua participação nesse universo.

Foi durante os cinco meses de que dispus para fazer o trabalho de campo na Noruega que pude fazer o levantamento bibliográfico dos documentos e textos que me permitiram traçar com profundidade histórica o perfil dos atores, o que envolveu um conjunto vasto e disperso de assuntos, de onde recolhi a grande maioria das “falas” e contextos que menciono na tese, retirados, assim, muito mais de fontes escritas, primárias e secundárias, do que de situações de interação face à face, como entrevistas ou observação participante, algo decorrente das razões que aponte na introdução dessa tese: a maioria dos meus entrevistados ateu-se às posições oficiais quando conversou

²⁴¹ Tratava-se do *The Remote Area Development Programme - RADP*, apresentado no capítulo 4.

comigo, ou representava posições oficiais nos eventos em que os vi falando. Nesse sentido, o fato de ler o norueguês foi de grande valia, não só para ter acesso a um material mais analítico e menos “oficial”, como também para poder ir além da literatura sobre a cooperação que os noruegueses publicam em inglês, que, embora extremamente ampla — sobretudo quando comparada à de outros países europeus, que mantêm a produção sobre esse tema quase que exclusivamente em suas línguas natias — não teria me permitido acompanhar alguns debates mais “internos”, digamos assim. O domínio do norueguês, além disso, me facultou o acesso à literatura antropológica e histórica sobre temas de interesse conexos para o desenvolvimento dos argumentos da tese, como os ligados à formação do Estado e à construção da nação norueguesa.

Por outro lado, como registrei na introdução, ter presenciado eventos e ter conversado com seus participantes foi essencial para localizar os atores envolvidos com a cooperação junto aos índios, o que foi a parte mais difícil da pesquisa. Os missionários, por exemplo, não apareciam em algumas estatísticas da NORAD²⁴², nem freqüentavam os eventos promovidos pelos antropólogos e pelos Sami de que participei. Só depois de estar em campo há um bom tempo é que consegui descobrir sua presença e reunir elementos para caracterizá-la. Sem os contatos construídos nas diversas situações de campo, eu jamais teria tido, além disso, conhecimento, nem acesso, para acompanhar eventos estratégicos como, por exemplo, o seminário em que o conjunto da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas foi analisado a partir de um levantamento independente promovido por ONGs, com o apoio do NUPI e da Universidade de Tromsø²⁴³. Nesse contexto, cabe ressaltar que as estatísticas sobre a cooperação junto aos índios ainda são muito precárias na Noruega, por diversas razões. Em primeiro lugar, pela dificuldade de definir o que e quem é “índio” em alguns países donatários, algo que, como vimos, ainda é objeto de disputas, sobretudo na África e na Ásia. Além disso, existe uma dispersão dos arquivos administrativos sobre esse tema, que se distribuem entre a NORAD, o MRE e algumas embaixadas norueguesas no exterior. Outra dificuldade para contabilizar e medir essa cooperação se associa à existência de inúmeros projetos não destinados especificamente aos povos

²⁴² Cf., por exemplo, <http://www.norad.no/norsk/files/UrfolkNGO.xls>.

²⁴³ Refiro-me ao seminário que resultou na publicação *Norges bistand til urfolk. En realitistorientering* (A assistência para o desenvolvimento da Noruega junto aos povos indígenas. Uma orientação para a realidade), lançada pelo NUPI (Haslie e Øverland 2006), cujos dados apresentei de forma resumida no anexo do capítulo 1. Até onde sei, esse seminário foi uma iniciativa pioneira no sentido de tentar qualificar de forma mais “fina” e precisa a distribuição dos recursos do governo norueguês para o conjunto dos atores envolvidos com a cooperação junto aos povos indígenas.

indígenas, mas que afetam ou lidam diretamente com eles, sem qualquer referência nos arquivos administrativos, contudo, de que o façam. Assim, por exemplo, projetos de organizações humanitárias destinados à alfabetização de mulheres na América Latina — e classificados dessa forma — podem ser implementados entre mulheres indígenas, sem que isto seja mencionado. (Haslie e Øverland 2006:9-13).

Não me detive ao longo da tese no exame e discussão das diversas formas de utilização de documentos escritos como instrumentos do trabalho antropológico, nem pretendo fazê-lo agora. Contudo, com base na experiência dessa pesquisa, em que a documentação escrita foi fundamental, considero importante reforçar a importância da perspectiva analítica de algumas linhas de trabalho desenvolvidas na antropologia, na qual o “trabalho de campo” não é considerado apenas como aquele que envolve interlocutores de carne e osso, mas também o conjunto de interlocutores a que temos acesso pela mediação de documentos²⁴⁴. Creio que o diálogo com a produção textual desses interlocutores produz uma situação que funciona dentro da lógica da dádiva, pois instaura um diálogo que não se constrói instantaneamente, como nas situações de interação face a face, mas depende do tempo para se realizar. E ela é dádiva independente de se “concordar” ou “discordar” dos autores usados, uma vez que sua produção é incorporada como matéria de análise, como informação tão sujeita a contradições quanto as informações obtidas em situação de diálogo em tempo real, frente à frente.

Os documentos, por seu poder de nos fazer dialogar com interlocutores de outras épocas, produzem o efeito oposto ao colocado por Fabian (1991), já que, ao invés de se produzir o efeito da narrativa etnográfica apontado por ele, em que o autor parece estar em um tempo diferente do tempo dos indivíduos que descreve — embora tenha coexistido com eles para coletar seus dados — produzimos com o uso de documentos o efeito de colocar dentro de um mesmo tempo — o tempo da narrativa — a produção de autores situados em épocas completamente distintas, mesmo que seja para apontar suas lógicas históricas e conjunturais específicas. Considero, assim, que as concepções sobre o que é um trabalho etnográfico sairiam ganhando em densidade e coerência sobre o que de fato ocorre com boa parte da produção antropológica, se assumissem e explicitassem de forma mais clara estes diferentes tempos de que nos apropriamos e as diferentes

²⁴⁴ Ver nessa direção, para tomar como referência apenas a produção de pesquisadores da instituição em que essa tese foi realizada, trabalhos como os de Almeida (1977), Garcia (1981) e Silva (2004), entre inúmeros outros.

implicações que eles produzem, constituindo diferentes camadas dentro daquilo que a meu ver, equivocadamente, se denomina de “presente etnográfico”, um mito da antropologia que só se constrói “esquecendo” o que está por trás desta “presentificação”. Não há presente etnográfico, assim, sem uma metódica apropriação do passado sob a forma textual, seja em diálogos travados no interior da própria disciplina, seja em diálogos com outras disciplinas, utilizadas para construir perfis e miradas sobre os objetos que construímos.

Caberia ainda retirar as implicações de que, ao trabalharmos com documentos escritos, estamos lidando com formas de apresentação dos sujeitos bem mais complexas do que aquelas que operam dentro da relação inter-pessoal entre sujeito e objeto de conhecimento, pois estamos diante de situações em que, através dos documentos, os sujeitos se apresentam para coletividades sobre as quais eles não têm controle, constituídas pelo público leitor que terá acesso àquela produção. Por menor que seja esse controle, contudo, quem escreve tem sempre em mente um determinado público, e tentar apreender qual é esse público, ou seja, para quem e para quê o sujeito quer falar, é algo que se torna parte obrigatória da tarefa do etnógrafo ao transformar textos escritos na matéria prima de sua investigação²⁴⁵. Nesse sentido, tive a preocupação de localizar quem eram os autores que citava e em que contexto escreviam, de forma a poder retirar daí as implicações ligadas aos diferentes processos de construção de regimes de verdade, de legitimação política ou de construção de fronteiras étnicas neles implicados. Preocupe-me, assim, embora não o tenha feito o tempo todo com a mesma profundidade e detalhamento que gostaria, em localizar a que comunidades de interesse os autores dos textos que utilizei pertenciam, tentando ver suas produções como parte das estratégias discursivas de atores *no mundo*, implicados em diferentes lutas de legitimação e disputa por poder, prestígio, recursos, honra acadêmica, ou, simplesmente, movidos por ideais. Nesse sentido, ter trabalhado separadamente com os Sami, os missionários, os antropólogos e os ambientalistas, foi algo realizado com a intenção de identificar diferentes comunidades políticas e parte de suas estratégias de reprodução social, compostas, entre outras coisas, pela produção textual de seus membros, ou de não-membros que produziram discursos sobre elas.

Deparei-me ao longo da pesquisa, assim, ao invés das tradicionais oposições e clivagens do discurso do desenvolvimento — que têm sido seguidamente objeto de

²⁴⁵ Remeto aqui, mais uma vez, para os trabalhos de Almeida e Silva acima referidos, em que são estudados os mecanismos de consagração dentro de diferentes circuitos literários no Brasil.

análise da literatura voltada a discutir criticamente o universo do desenvolvimento na antropologia — com a formação de comunidades étnicas e políticas dentro e fora das fronteiras nacionais, constituídas por variados atores e por diferentes processos e motivações. Entre elas, além de uma comunidade indígena transnacional, surgida dos processos de “domesticação” do uso da categoria “indígena” por diferentes atores sociais em fóruns internacionais e nacionais de debate e normatização das questões indígenas, pude observar também a formação de comunidades de missionários, de antropólogos e ambientalistas, cuja gênese procurei descrever ao longo dos capítulos da tese.

Questões de escala: análise no nível micro e análise no nível macro

O fato de formarem-se comunidades de interesse para além das fronteiras nacionais, sobretudo no caso indígena, não significa, contudo, que no nível micro das injunções do aparato do desenvolvimento, onde funcionam suas regras burocráticas, não ocorram tensões entre doadores e donatários, ligadas a aspectos tutelares e pedagógicos, apontados, como vimos, por vários autores no Brasil²⁴⁶. No nível macro, entretanto, estes mesmos aspectos podem estar ligados à promoção de aspectos anti-tutelares, de libertação de estruturas administrativas com um *ethos* institucionalmente tutelar — como no caso no Brasil. Não foi esse nível, das “pequenas práticas” administrativas quotidianas, contudo, que privilegiei em minha análise. Pude observar, entretanto, que, também no caso norueguês, ele provocava tensões entre atores *samis* e não-*samis* na cooperação junto aos índios, pois eles portavam diferentes critérios de “sucesso” e “eficácia” quanto ao uso de recursos da cooperação internacional. Um bom exemplo disso são as divergências que têm ocorrido entre os responsáveis *samis* por políticas de fortalecimento institucional de organizações indígenas africanas e os avaliadores não-*samis* dessas políticas, desde que a NORAD passou a apoiar a cooperação de povo indígena-para-povo indígena (*ulfolk til urfolk samarbeid*), implementada pelos Sami a partir da década de 2000. Assim, enquanto esses últimos têm chamado a atenção para as diferenças de ritmo dos povos indígenas quanto à absorção de rotinas administrativas e para suas dificuldades de obter um nível de capacitação institucional condizente com as demandas burocráticas da cooperação norueguesa, os avaliadores não-*samis* dos

²⁴⁶ Ver capítulo 1.

programas têm traduzido essas dificuldades como ineficiência dos Sami em acompanhar devidamente os programas, ou mesmo por negligência²⁴⁷.

Nesse sentido, cabe ressaltar que as tensões não se dão apenas entre os missionários e os “outros” no caso dos atores ligados ao circuito da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas, mas também entre indígenas e não-indígenas, algo que se explica, em parte, pelo fato de que o campo da cooperação, assim como o campo da produção de conhecimentos, tornou-se parte dos espaços sociais de construção da fronteira étnica na Noruega.

Não sei em que medida o exemplo da cooperação norueguesa pode ser generalizado, nos sentidos apontados pelas conclusões dessa tese, pois para isso teria que saber em que medida outros governos financiam, e em que proporção, atividades de ONGs na cooperação, algo que ocorre, como vimos, em uma proporção bastante expressiva na Noruega. De qualquer jeito, creio que o caso da Noruega por si só justifica questionar a “tecnificação” com que este tema vem sendo tratado — no sentido da observação apenas de seus efeitos como instrumento de controle tecno-burocrático —, ou sua construção como mero espaço de denúncia sobre a presença de relações de poder assimétricas na arena internacional — sem se prestar a devida atenção aos aspectos de contestação do *status quo* que se desenvolvem dentro dele e à necessidade de “levá-los a sério” como matéria de reflexão, sobretudo se nos colocamos entre aqueles que acreditam que tal posicionamento pode abrir portas para transformações que levem à obtenção de direitos por grupos que têm sido historicamente privados deles.

²⁴⁷ Ver a este respeito particularmente a análise de Borchgrevink (2005), na posição de avaliador não-sami dos programas de capacitação institucional de organizações indígenas na África promovidos pelos Sami, e as respostas de Geir Tommy Pedersen, responsável do Sami Council, a ela (Bistandsaktuel 2005).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELÈS, Marc. 1998. "O nacionalismo posto à prova de análise". In: REVEL, Jacques (org.): *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV. pp. 32-58.
- AKERØ, Dag Børge et alii. 1979. *Norge i Brasil: militærdiktatur, folkemord og norsk aluminium*. [A Noruega no Brasil.: ditadura militar, genocídio e alumínio norueguês]. Oslo.
- ALBERT, Bruce. 1995. "Territorialité, ethnopolitique et développement: À propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". *Cahiers des Amériques Latines*, 23:177-210.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1977. "A invenção da migração". In: PALMEIRA, Moacir Gracindo Soares. *Projeto emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Departamento de Antropologia
- ALMEIDA, Rubem F. T. de. 2001. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ALNÆS, Karsten. 2000. *Historien om Norge. Femti rike år*. [História da Noruega. 50 anos de riqueza.]. Oslo: Gyldendal.
- ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. (Revised Edition). London: Verso Editions.
- ASAD, Talal. (ed.). 1973. *Anthropology & the colonial encounter*. New York: Humanities Press.
- _____. 1973. "Introduction." In: _____. (ed.). *Anthropology & the colonial encounter*. New York: Humanities Press. pp. 9-19.
- ASAD, Talal. 1991. "Afterword: from the history of colonial anthropology to the anthropology of Western hegemony". In George Stocking, ed., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, WI: University of Wisconsin Press. pp. 314-324.
- BARNARD, Alan. 2003. "Mutual aid and foraging mode of thought: reading Kropotkin in the Kalahari". *Occasional Papers*, n. 94. Edinburgh: Centre of African Studies, Edinburgh University.
- _____. 2006. "Kalahari revisionism, Vienna, and the 'indigenous peoples' debate". *Social Anthropology*, 14 (1): 1-16.

- BARROSO, Maria Macedo. 1999. "A construção da pessoa 'oriental' no Ocidente: um estudo de caso sobre o Siddha Yoga". *Dissertação de mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- BARROSO-HOFFMANN, Maria. 2005a. "Direitos culturais diferenciados, ações afirmativas e etnodesenvolvimento: algumas questões em torno do debate sobre ensino superior para os povos indígenas no Brasil". Comunicação apresentada no *1º Congresso Latinoamericano de Antropologia*. Rosário, Argentina, 11-15 jul.
- _____. 2005b. "Do 'Brasil sem índios' aos 'índios sem Brasil': algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil". *Anthropológicas*, 16(2): 153-186.
- _____. 2006. "Imaginando comunidades transnacionais: território, contexto e fronteiras no campo da cooperação internacional junto aos povos indígenas". Comunicação apresentada na *25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia, 11 a 14 jun
- _____. et alii. 2007. "Povos indígenas além das fronteiras nacionais: as relações Brasil-Noruega e a construção de uma comunidade indígena transnacional". In: SOUZA, Cássio Noronha Inglez de et alii (orgs.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. pp. 103-112.
- BARTH, Fredrik. 1959. *Political leadership among Swat Pathans*. London Sch. Econ. Monogr. Soc. Anthropol. n.19. London: Athlone.
- _____. 1969. "Introduction". In: _____ (ed.). *Ethnic groups and boundaries*. Londres: G. Allen and Unwin. pp. 9-38.
- _____. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2000. "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. pp.10-32.
- _____. 2002. "An anthropology of knowledge". *Current Anthropology*, 43(1): 1-18, fev.
- _____. 2007. "Overview: sixty years in anthropology". *Annual Review of Anthropology*.<anthro.annualreview.org>
- BATESON, Gregory. 1958. *Naven*. Stanford: Stanford University Press
- BERREMAN, Gerald. 1968. "Is anthropology alive? Social responsibility in Social Anthropology." *Current Anthropology*, 9(5): 391-396, dec.
- BERTET, Jean-Marc. 2002. "O caso Leonard Peltier". *Le Monde Diplomatique Brasil*, dez..<<http://diplo.uol.com.br/2002-12,a497>>

- BÉTEILLE, André. 1998. "The idea of indigenous people". *Current Anthropology*, 30(2):187-191.
- BISTANDSAKTUELT. 2005. *Samerådet får kritikk. Få resultater i Afrika, konkluderer evaluering*. [O Sami Council recebe críticas. Poucos resultados na África, conclui avaliação]. <http://www.bistandsaktulet.com/print_hoved.asp?ID=428>
- BJØRKLUND, Ivar. 1985. *Fjordfolket I Kvænangen. Fra samisk samfunn til norsk utkant. 1550-1980*. [A população do fiorde de Kvænangen. De sociedade sami à periferia norueguesa. 1550-1980.] Oslo: Universitetsforslaget.
- _____. 1988. "Fields of interaction and implication systems: læstadianism and social change in the North of Norway." *Ethnos*, 53(1-2):63-77
- _____. 2005. "Underveis med Harald Eidheim: fra små steder til store spørsmål". [Na estrada com Harald Eidheim: dos pequenos lugares às grandes questões]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 16(4):222-228.
- _____ et alii. 2000. *Sápmi. Becoming a nation*. Tromsø: Tromsø University Museum.
- BOON, James A. 1974. "Anthropology and Nannies." *Man* (N.S.), 9(1).
- BORCHGREVINK, Axel. 2004a. "Det sivile eller det servile samfunn? Om frivillige organisasjoner i Utviklingsmelding". [A sociedade civil ou a sociedade servil? Sobre as organizações voluntárias na mensagem sobre o desenvolvimento]. In: BORCHGREVINK, Axel e HANSEN, Ketil Fred (red.). "Felles kamp mot fattigdom? Kritiske blikk på regjeringens utviklingsmelding". [A luta comum contra a pobreza? Um olhar crítico sobre a mensagem do governo sobre desenvolvimento]. *NUPI Rapport*, n. 281, jun.
- _____. 2004b. "Images of Norwegian aid". *Forum for Development Studies*, 32(2):162-181.
- _____. 2005. "'Indigenous to indigenous' development cooperation: review of the Saami Council Projects in Africa". *NUPI Notat* 671.<
<<http://www.isn.ethz.ch/pubs/ph/details.cfm?click52=106361&lng=en&v33=106361&id=27301>>
- _____ et alii. 2006. "Review of the Norwegian program for indigenous peoples in Guatemala". *NUPI Notat* 703.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. "Introdução a uma sociologia reflexiva". In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. pp.17-58.
- BOWEN, John e COLCHESTER, Marcus. 2002. "Defining oneself as indigenous". *Anthropology Today*, 18(3):23-24.
- BRANTENBERG, Terje. 1995. "Murky agenda in the mørketid: Norwegian policy, sami politics and the Tromsø conference". In: _____, HANSEN, Janne e MINDE,

Henry (eds.). *Becoming Visible. Indigenous politics and self-government*. Tromsø: Senter for Samiske Studier. pp. 27-38.

_____, HANSEN, Janne e MINDE, Henry (eds.). 1995. *Becoming Visible. Indigenous politics and self-government*. Tromsø: Senter for Samiske Studier. Pp. 27-38.

BRODERSTAD, Else Grete. 2003. "Urfolkspolitisk innflytelse i en ny europeisk kontekst". [A influência política indígena em um novo contexto europeu]. In: SELE, Per, BJERKLI, Bjørn e MINDE, Henry. (eds.). *Samer, makt og demokrati: Sametinget og den nye samiske offentligheten*. [Samis, poder e democracia: o Parlamento Sami e o novo espaço público sami]. Oslo:Gyldendal Akademisk.

BROSIUS, J. Peter. 2000. "Endangered forest, endangered people :environmentalist representatitons of indigenous knowledge ". In: ELLEN, Roy et alii. (ed.). 2000. *Indigenous environmental knowledge and its transformations. Critical anthropological perspectives*. Amstredam : Overseas Publishers Associaton. pp. 293-317.

BROWN, John e DELGADO, Guillermo P. 1999. *Current Anthropology*, 40(2):211-212.

BROX, Ottar. "Jeg er ikke rasist, men...": hvordan får vi våre meninger om innvandrere og innvandring? ["Não sou racista, mas...": como construímos sentidos sobre os imigrantes e a imigração]. Oslo: Gyldendal.

BØ, Bente Puntervold. 2002. "Norsk innvandrings- og asylpolitikk". [As políticas de imigração e asilo norueguesas].In: ERIKSEN, Thomas Hylland. 2002. *Flerkulturell forståelse*. [Compreendendo o multicultural]. Oslo: Universitetsforlaget, pp. 167-187.

BØÅS, Morten e MCNEILL, Desmond. 2003. *Multilateral institutions: a critical introduction*. London: Pluto Press.

CAMPBELL, Colin. 1995. *The Romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.

CASTRO, João Paulo Macedo e. 2005. "UNESCO – Educando jovens cidadãos e capturando redes de interesses: uma pedagogia da democracia no Brasil". *Tese de Doutorado*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

CENTRE FOR SAMI STUDIES. 2002. *Forum for Development with Indigenous peoples. Strategies for Development Cooperation with Indigenous Peoples*. Tromsø, University of Tromsø.<<http://www.sami.uit.no/forum/>> consultado em 10/07/2004.

CHAMPAGNE, P. 1975. "La restructuration de l'espace villageois". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 3, pp 43-67.

CHAVEZ TAFUR, Jorge. 2002. s/t. In: Smith, R. C. *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life: Envisioning the Challenges for*

Indigenous Peoples of Latin America in the New Millennium. Ford Foundation and Oxfam-America, New York and Peru.

COHEN, Abner. 1974. "Introduction. The lesson of ethnicity. ". In: ____ (ed.). *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Publications.

COJTI, Demetrio. 2005. "The relation between higher education and the indigenous movement." In: CENTER FOR SAMI STUDIES. *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples. Globalization, Cultural Resources and Indigenous Peoples*. Tromsø: Centre for Sami Studies/University of Tromsø. pp. 40-42.

COUTINHO, Carlos Nelson. s/d. "Gramsci e a sociedade civil". <<http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv93.htm>>

DAHL, Øyvind. 1986. "Private organisasjoner – kanal for norsk bistand. Refleksjoner etter 25 års samarbeid". [Organizações privadas – canal para a cooperação norueguesa para o desenvolvimento. Reflexões após 25 anos de trabalho conjunto"]. *Forum for utviklingsstudier*, [Fórum de Estudos sobre Desenvolvimento], 9-10: 1-33.

_____. 1987. "Samarbeid med private organisasjoner: fra usikkerhet til realisme". [Cooperação com organizações privadas: da insegurança ao realismo]. In: ERIKSEN, Tore Linné. (org.). 1987. *Den vanskelige bistanden. Noen trekk ved norsk utviklingshjelps historie*. [A difícil assistência. Alguns traços da história da ajuda para o desenvolvimento norueguesa]. Oslo: Universitetsforlaget. pp. 148-164.

_____. 1989. "Misjonærer og u-hjelpere i møte med kulturene". [Missionários e cooperantes no encontro com as culturas]. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* [Quantos elefantes brancos?]. Oslo: Ad Notam forlag. pp. 41-50.

DAUDELIN, Jean (The North-South Institute). 1998. *Investindo no futuro. Ilações da ajuda externa norueguesa aos povos indígenas*. (Traduzido por Iara Ferraz). Oslo: Real Ministério das Relações Exteriores. [UD Relatório de Avaliação 8.98a].

____ et alii. 1998. *Evaluation of the Norwegian Program for Indigenous Peoples*. Oslo: Ministry of Foreign Affairs (Evaluation Report 8.98).

DE WET, Priscilla. 2006. " 'Make our children proud of the heritage' . A case study of the Commission for the Promotion and Protection of the Rights of Cultural, Religious and Linguistic communities in SA with specific reference to the emerging Khoe and San indigenous peoples in the Republic of South Africa". *Master thesis*. University of Tromsø: Master Program of Indigenous Studies. <<http://hdl.handle.net/10037/155>>

DOSTAL, W. (ed.). 1972. *The situation of the Indian in South America. Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America*. Geneva: World Council of Churches.

- DURKHEIM, Émile. 1974 [1895]. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- DYCK, Noel. (1985). "Aboriginal peoples and nation-states: an introduction to the analytical issues". In: _____ (ed.). *Indigenous peoples and the nation-state: Fourth World Politics in Canada, Australia and Norway*. Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research. pp. 1-26.
- EIDHEIM, Harald. 1969. "When ethnic identity is a social stigma". In: BARTH, Fredrik. (ed.). *Ethnic groups and boundaries*. Londres / Bergen-Oslo: Universitetsforlaget / G. Allen and Unwin. pp.39-57.
- _____. 1971. *Aspects of Lappish minority situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- EKERN, Stener. 2005. "Utvikling, eierskap og politikk. Urbefolkingsorganisasjoner mellom fremme penger og local autoritet". [Desenvolvimento, propriedade e política. Organizações indígenas entre o dinheiro estrangeiro e a autoridade local]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 13 (1-2):62-75.
- ELIAS, Norbert. 1972. "Processes of state formation and nation building". In: INTERNATIONAL SOCIOLOGICAL ASSOCIATION. *Transactions at the Seventh World Congress of Sociology*, International Sociological Association, v.III, Varna.
- ELLEN, Roy e HARRIS, Holly. 2000. « Introduction ». In : ELLEN, Roy et alii. (ed.). 2000. *Indigenous environmental knowledge and its transformations. Critical anthropological perspectives*. Amstredam : Overseas Publishers Associaton. pp. 1-29.
- ERIKSEN, Tore Linné. (ed.). 1987a. *Den vanskelig bistanden. Noen trekk ved norsk utviklingshjelps historie*. [A difícil assistência. Alguns traços da história da ajuda norueguesa para o desenvolvimento]. Oslo: Universitetsforlaget.
- ERIKSEN, Tore Linné. 1987b. "Fakta om norsk utviklingshjelp". ["Fatos sobre a ajuda norueguesa para o desenvolvimento"] In: _____ (ed.). *Den vanskelig bistanden. Noen trekk ved norsk utviklingshjelps historie*. [A difícil assistência. Algumas características da história da ajuda para o desenvolvimento norueguesa]. Oslo: Universitetsforlaget. pp. 11-16.
- ERIKSEN, Tore Linné. 1987c. "I sted for en festtale". [Em lugar de uma fala final]. In: _____. 1987a. *Den vanskelig bistanden. Noen trekk ved norsk utviklingshjelps historie*. [A difícil assistência. Alguns traços da história da ajuda norueguesa para o desenvolvimento]. Oslo: Universitetsforlaget. pp. 216-227.
- ERIKSEN, Trond Berg et alii. 2003. *Et lite land i verden*. [Um pequeno país no mundo]. Oslo: Aschehoug.
- ERIKSONAS, Linas. 2004. *National heroes and national identities. Scotland, Norway and Lithuania*. Brussels: P.I.E.-Peter Lang

- ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- EYTHÓRSSON, Einar. "Intervju med Harald Eidheim". [Entrevista com Harald Eidheim]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 16(4):248-256.
- FABIAN, Johannes. 1991. *Time and the Other: how anthropology makes its objects*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2006. "The other revisited. Critical afterthoughts". London, California e New Delhi: Sage Publications. <<http://ant.sagepub.com>>
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort et les sorts*. Paris: Gallimard.
- FERGUSON, James. 1994. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- _____. 2006. "Development". In: BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan. (eds.). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London : Routledge. pp.154-160.
- FERNANDES, Rubem César. 1985. "Sem fins lucrativos", em *Comunicações do ISER*, n.15.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2007. Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e História das Relações de Poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. UFRJ.
- FUGLESAND, Andreas. 1989. "Om snusdåser eller kulturdimensjon i bistand". [Sobre caixinhas de rapé ou a dimensão cultural na cooperação]. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* [Quantos elefantes brancos?]. Oslo: Ad Notam forlag. pp. 31-40.
- GARCIA, Afrânio. 1981. "O Brasil como representação". *Comunicação*, n. 6. [PPGAS/Museu Nacional/UFRJ].
- GASKI, Harald. 1997. "Voice in the margin: a suitable place for a minority literature". In: _____ (ed.). *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Finland: Davvi Girji OS. pp.199-220.
- GERHARDSSEN, Rune. (1991). *Snillisme på norsk*. [Excesso de gentileza em noruegês]. Oslo: Schibsted
- GILJE, Nils e RASMUSSEN, Tarald. 2002. *Tankeliv i den lutherske stat*. [A vida mental no Estado luterano]. Oslo: Aschehoug.
- GJESSING, Gutorm. 1968. "The social responsibility of the social scientist". *Current Anthropology*, 9(5):397-402, dec.
- _____. 1973. *Norge i Sameland*. [A Noruega no país dos Sami]. Oslo: Gyldendal

- GOFFMANN, Erving. 1963. *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. New Jersey:
- GOUGH, Kathleen. 1968. "New proposals for anthropologists". *Current Anthropology*, 9(5):403-407, dec.
- GRAY, Andrew. 1989. "Utvikling på egne premisser: et erspektiv nedenfra". [Desenvolvimento segundo as próprias premissas: uma perspectiva de baixo para cima]. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* [Quantos elefantes brancos?]. Oslo: Ad Notam forlag. pp. 71-86.
- GRILLO, Ralph. 1985. "Applied anthropology in the 1980s: retrospect and prospect". GRILLO, Ralph. & REW, Alan. (eds.). *Social anthropology and development policy*. London and New York. Tavistock Publications. pp. 1-36.
- GULLESTAD, Marianne. 1986. "'Symbolic fences' in urban Norwegian neighbourhoods". *Ethnos*, 51(1-2):52-70.
- _____. 1989. "Small facts and large issues: the anthropology of contemporary Scandinavian society". *Annual Review of Anthropology*, 18: 71-93.
- _____. 1997. "A passion for boundaries. Reflections on connections between children's everyday lives and discourses on the nation in Norway". *Childhood*, 4(1):19-42.
- _____. 2002a. *Det norske sett med nye øyne: kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. [O norueguês visto com novos olhos: análise crítica do debate norueguês sobre imigração]. Oslo: Universitetsforlaget.
- _____. 2002b. "Invisible fences: egalitarianism, nationalism and racism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8:45-63.
- _____ e BROX, Ottar. (ed.). 1989. *På norsk grunn. Sosialantropologiske studier av Norge, nordmenn og det norske*. [Por causa do norueguês. Estudos de antropologia social sobre a Noruega, os noruegueses e o norueguês]. Oslo : Ad Notam.
- HALVORSEN, Kjell. 1987. "Flersidig bistand: nye oppgaver og nye problemer". [Assistência multilateral: novas tarefas, novos problemas]. In: ERIKSEN, Tore Linné. (org.). 1987a. *Den vanskelig bistanden. Noen trekk ved norsk utviklingshjelps historie*. [A difícil assistência. Alguns traços da história da ajuda norueguesa para o desenvolvimento]. Oslo: Universitetsforlaget. pp. 57-72.
- HASLIE, Anita e ØVERLAND, Indra. 2006. "Norges bistand til urfolk. En realitestorientering." [A assistência para o desenvolvimento da Noruega junto aos povos indígenas. Uma orientação para a realidade]. *NUPI Notat*, 708.
- HEGSTAD, Harald. [2006]. *Religion in Norway*. <www.uio.no/studier/emner/hf/iln/NORINT0500/v07/Hegstad_Religion_in_Norway_sept06.pdf>

- HITCHCOCK, Robert and ENGHOFF, Martin. 2004. "Evaluation of capacity-building of First People of the Kalahari, Botswana". s/l. s/e.
- HOGDSON, Dorothy. 2005. "Introduction: comparative perspectives on the indigenous rights movement in Africa and the Americas". *American Anthropologist*, 104(4):1037-1049.
- HOMME, Lina. (ed.). 1969. *Nordisk nykolonialisme: samiske problem i dag*. [O neocolonialismo nórdico: o problema sami hoje]. Oslo: Samlaget
- HOOKER, Alta. 2005. "Education and empowerment: building a university for indigenous peoples". In: In: CENTRE FOR SAMI STUDIES. *Conference Report 2005. Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*. [Globalization, cultural resources and indigenous peoples]. Tromsø: Centre for Sami Studies/University of Tromsø. pp.20-25.
- HOVLAND, Arild. 1996. "Fellesdiskurs og tveegget sverd. Antropologisk kunnskap og etnopolitikk I Sápmi". [Discurso comum e faca de dois gumes. Conhecimento antropológico e etnopolítica na Sápmi]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 7(1):44-63.
- HULTKRANTZ, Ake. 1968. "The aims of anthropology: a Scandinavian point of view." *Current Anthropology*, 9(4):289-296, oct.
- HYLLAND ERIKSEN, Thomas. 1989. "Fem scener fra den afrikanske storbyen: imperialisme og individuell frihet". [Cinco cenas de uma grande cidade africana: imperialismo e liberdade individual]. In: _____. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter? [Quantos elefantes brancos?]* Oslo: Ad Notam forlag. pp. 59-70.
- _____. 1991. *Veien til et mer eksotisk Norge: en bok om nordmenn og andre underlige folkeslag*. [A caminho de uma Noruega mais exótica: um livro sobre os noruegueses e outros tipos exóticos]. Oslo: Ad Notam.
- _____. 1993. *Typisk norsk*. [Tipicamente norueguês]. Oslo: Huitfeldt.
- _____. 1996a. *Globalization and Norwegian identity*.
<<http://odin.dep.no/odin/english/norway/history/032005-990471/dok-bn.html>>
- _____. 1996b. *Norwegians and nature*.
<<http://odin.dep.no/odin/english/norway/history/032005-990490/dok-bn.html>>
- _____. [1997]. 2002. (ed.) *Flerkulturell forståelse*. [Compreendendo o multicultural]. [Oslo] : Tano Aschehoug] Oslo: Universitetsforlaget.
- _____. 2002. "Det multietniske samfunn". [A sociedade multiétnica]. In: _____. *Flerkulturell forståelse*. [Compreendendo o multicultural]. Oslo: Universitetsforlaget, pp. 9-21.
- _____. s/d. *Norway, a multi-ethnic country*.
<<http://odin.dep.no/odin/english/norway/social/032091-990909/dok-bn.htm>>

- ____ e SØRHEIM, Torunn Arntsen. 1994. *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. [As diferenças culturais na prática. Perspectivas sobre a Noruega multicultural]. [Oslo]: Ad notam Gyldendal.
- HÆTTA, Odd Mathis. 2000. "Refleksjoner over en svunnen tid". [Reflexões sobre um tempo ultrapassado] *Ottar*, 4:17-23.
- IESALC/UNESCO. 2003. *La educación superior indígena en America Latina*. Caracas.
- IWGIA. 1989. *Yearbook 1988. IWGIA 20 years*. Copenhagen.
- JACKSON, Jean E. e WARREN, Kay. 2005. "Indigenous movements in Latin América, 1992-2004: controversies, ironies, new directions". *The Annual Review of Anthropology*, 34:549-573.
- JAMES, Wendy. 1973. "The anthropologist as reluctant imperialist." In: ASAD, Talal. (ed.). *Anthropology & the colonial encounter*. pp. 41-69.
- KENRICK, Justin e LEWIS, Jerome. 2004. "Indigenous peoples' rights and the politics of the term 'indigenous'." *Anthropology Today*: 20(2):4-9.
- KESKITALO, Alf Isak. [1974]. 1994 "Research as an inter-ethnic relation". *Diedut*, 7.
- KJELDSTADLI, Knut. 2003. "Innledning". [Introdução]. In: ____ (ed.). *I kongenes tid. 900-1814*. [No tempo da realeza. 900-1814]. (*Norsk innvandrings-historie*, v. 1). [História da imigração norueguesa, v.1]. Oslo: Haugen Bok. pp. 9-18.
- KLAUSEN, Arne Martin (org.). 1984a. *Den norske væremåten: antropologisk søkelys på norsk kultur*. [O modo de ser norueguês: um enfoque antropológico sobre a cultura norueguesa]. [Oslo]: Cappelen.
- ____. 1984b. "Innledning". [Introdução]. In: _____. *Den norske væremåten: antropologisk søkelys på norsk kultur*. [O modo de ser norueguês: um enfoque antropológico sobre a cultura norueguesa]. [Oslo]: Cappelen. pp. 9-15.
- ____. 1989. "Den sosiokulturelle dimensjon i bistandsarbeidet". [A dimensão socio-cultural no trabalho de assistência para o desenvolvimento]. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* [Quantos elefantes brancos?]. Oslo: Ad Notam forlag. pp. 141-146.
- ____. 2005. "Da korrekturleser Eidheim i Nationen ble førstesideoppslag i Dagbladet". [Quando o revisor Eidheim da *Nationen* tornou-se manchete do *Dagbladet*]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 16 (4):189-193.
- KROMBERG, Michael. 1989. "Om å bli krokodile: bistandsarbeiderens dilemma". [Sobre tornar-se crocodilo: os dilemas dos trabalhadores na assistência para o desenvolvimento]. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* Oslo: Ad Notam forlag. pp. 173-182.

- KUOKKANEN, Rauna. 2005. "The responsibility of academy: a call for doing homework". <www.cpsa-acsp.ca/papers-2005/Kuokkanen.pdf>
- KUPER, Adam. 2003. "The return of the native". *Current Anthropology*, 44(3):389-395.
- KUSHNIR, Karina. 2007. *Antropologia da Política*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- LANDIM, Leilal. (org.) 1998. *Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência, etc.*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- LASK, Tomke. 2000. "Entrevista". In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 201-228.
- LATOUR, Bruno e WOOLGAR, Steve. 1997. *A vida de laboratório. A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- LEIRA, Halvard. (red.). 2007. *Norske selvbilder og norsk utenrikspolitikk*. [Auto-retratos noruegueses e política exterior norueguesa]. Oslo: NUPI.
- LILAND, Frode e KJERLAND, Kirste Alsaker. 2003. *1989-2002: På bred front*. [1989-2002: ampliando o front]. Slovenia, Fagbokforlaget. (Coleção Norsk Utviklingshjelps Historie, 3).
- LIMA, Ludmila M. M. 2000. "Se a FUNAI não faz, nós fazemos": conflito e mudançano contexto de um projeto de cooperação. Tese de Doutorado. Brasília: UnB.
- LORENTZEN, Håkon e SELLE, Per. 2000. *Norway: defining the voluntary sector*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning
- LORENTZEN, Håkon, SELLE, Per et alii. 2002. "The voluntary sector in Norway. Composition, changes, and causes". *Rapport*, 2002:2 Institutt for samfunnsforskning. (Internet version)
- LURIE, Nancy Oestreich. 1961. "The voice of the American Indian: report on the American Indian Chicago Conference". *Current Anthropology*, 2(5):478-500.
- MAGGA, Ole Henrik. 2006. "Samisk activist i 40 år". [Ativista sami por 40 anos]. *Samtiden*, 2:72-82.
- MARX, Karl. 1978. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Ed. Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- MAUSS, Marcel. [1925]. 1950. *Essai sur le don*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MELHUUS, Marit. 1989. "Kjønn, kultur og tilpassetr teknologi: en begrepsverden". [Gênero, cultura e tecnologias adequadas: um mundo de conceitos]. In: ERIKSEN,

- Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* [Quantos elefantes brancos?]. Oslo: Ad Notam forlag. pp. 147-155.
- _____. 1999. "Insisting on culture?" (Debate – "Culture in the nation and public opinion: a Norwegian case."). *Social Anthropology*, 7(1):65-80.
- MIDRÉ, George. 2005. *Opresión, espao para actuar y consciencia crítica. Líderes indígenas y percepción de la pobreza en Guatemala*. Guatemala: F&G Editores/F&G Libros de Guatemala.
- MILLS, David. 2002. "British anthropology at the end of empire: the rise and fall of the Colonial Science Research Council 1944-1962." <www.lse.ac.uk/collections/CPNSS/events/Abstracts/Kuper.pdf>
- MINDE, Henry. 1993. "The international movement of indigenous peoples". In: _____, BRANTENBERG, Terje e HANSEN, Janne (eds.). *Becoming Visible. Indigenous politics and self-government*. Tromsø: Senter for Samiske Studier. pp. 9-26
- _____. 1996. "The making for an international movement of indigenous peoples". *Scandinavian Journal of History*, 21(1):221-246.
- _____. 1998. "Development aid to indigenous peoples: a Sami concern ?" In: DAUDELIN, Jean et alii (The North-South Institute). 1999. *Evaluation of the Norwegian Program for Indigenous Peoples*. Oslo: The Royal Ministry of Foreign Affairs. [UD Evaluation Report 8.98]. pp. 142-145.
- _____. 2000. "Samesaken som ble en urfolksaken." [A transformação da questão sami em questão indígena]. *Ottar*, 4:27-38.
- _____. 2003a. "The challenge of indigenism: the struggle for Sami Land rights and self-government in Norway 1960-1990". In: JENTOFT, Svein, MINDE, Henry e NILSEN, Ragnar. (eds.). *Indigenous Peoples: resource management and global rights*. The Netherlands: Eburon Academic Publishers. pp. 75-106.
- _____. 2003b. "Urfolksoffensiv, folkerettsfokus og styringskrise: kampen for en ny samepolitikk 1960-1990". [A ofensiva dos povos indígenas, o foco nos direitos e a crise de governo: a luta por uma nova política sami 1960-1990.]. In: _____, BJERKELIG, Bjørn e Selle, Per. (eds.). *Samer, makt og demokrati*. [Samis, poder e democracia]. Oslo: Gyldendal. pp. 86-123.
- MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS. 2004. *Norways efforts to strenghten support for indigenous peoples in development coopertaion. A human rights based approach*. Oslo: The Norwegian Ministry of Foreign Affairs.
- MLAMA, Penina. 1989. "Kulturelle problemer i norsk bistand til Tanzania". [Problemas culturais na assistência norueguesa à Tanzânia]. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. (ed.). *Hvor mange hvite elefanter?* [Quantos elefantes brancos?] Oslo: Ad Notam forlag. pp. 157- 167.

- MORIN, Françoise. s/d. “Questions autochtones. Activités politiques de l’ethnie à l’autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes. »<<http://www.giptalrg/gipta%20300-5-5%20de%201%ethnie%20a%201%20autochtonie.htm>>
- MUEHLEBACH, Andrea. 2001. “‘Making place’ at the United nations: indigenous cultural politics at the UN Working Group on Indigenous Populations”. *Cultural Anthropology* 16(3):415-448.
- MUSEU DE TROMSØ . 2007. ”Oslo Sami Sær’vi”. Exposição permanente: *Sápmi. En nasjon blir til*.<<http://sapmi.uit.no/sapmi/ExhibitionContainer.do?type=tema>>
- NADER, L. 1972. “Up the anthropologist: perspectives gained from studying up”. In: HYMES, D. (ed.). *Reinventing Anthropology*”. New York, Random House. Pp.284-311.
- NIEMI, Einar et alii. 2003. *Norsk invandringshistorie. I nasjonalstatens tid, 1814-1940*. [História da imigração norueguesa. No tempo do Estado nacional., 1814-1940]. Oslo:Pax Forlag A/S. (v.2).
- NIEZEN, Ronald. 2003. *The origins of indigenism. Human rights and the politics of identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- NILSSON, Kåre. 2002. *Norsk-portugisisk ordbok*. [Dicionário norueguês-português]. Oslo: Kunnskapsforlaget
- NTHOMANG, Keitseope. 2005. “Challenges for minority education and capacity building in Botswana.” In: CENTRE FOR SAMI STUDIES. *Conference Report 2005. Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*. [Globalization, cultural resources and indigenous peoples]. Tromsø: Centre for Sami Studies/University of Tromsø. pp.49-54.
- NUGENT, David. 2006. “Knowledge and Empire: The Social Sciences and US Imperial Expansion”. Texto apresentado no painel *Knowledge and Empire: The Social Sciences and US Imperial Expansion During the Long 20th Century*. Invited Session of the American Ethnology Society. Meetings of the AAA. San Jose, CA, November 17.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1987. “Elementos para uma sociologia dos viajantes”. In: ____ (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero.
- ____. 1988. “O nosso governo”. *Os Tikuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero e Brasília: MCT/CNPq.
- ____. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1): 47-77.

- _____. 2002. *Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: agency, scale and landscape*. (mimeo).
- _____. 2002. "Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais". In BARROSO-HOFFMANN, Maria & SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (orgs.). *Além da Tutela. Bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED. pp. 105-119.
- ____ e IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2002. "As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas". In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos e BARROSO-HOFFMANN, Maria. (eds.). *Estado e povos indígenas. Bases para uma nova política indigenista 2*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria. pp. 41-68.
- ORTNER, Sherry. 2007. "Poder e projetos: reflexões sobre a agência". In: GROSSI, Miriam Pillar. (orgs.). *Conferências e diálogos: sabers e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra.
- ØVERLAND, Indra. 2002. "Development assistance to indigenous peoples: expert-to-client or indigenous people-to-indigenous-people". Apresentação no *Forum For Development Cooperation with Indigenous Peoples*, intitulado "Strategies for Development Cooperation with Indigenous peoples". Tromsø: University of Tromsø, 01 a 02 out.
- PAINE, Robert. 1971. "Patrons and brokers in the east Arctic". St. Johns, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, *Social and economic papers*, n. 2.
- _____. 1985. "The Claim for the Fourth World". In BROSTED, Jens et alii (Eds.): *Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget. , pp. 49-66.
- _____. 1991. "The claim of aboriginality. Saami in Norway". In: GRØNHAUG, Reidar, HAALAND, Gunnar e HENRIKSEN, Georg. *The ecology of choice and symbol*. Bergen: Alma Mater Forlag AS. pp. 388-406.
- PARESCI, Ana C. 2002. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais*. Tese de Doutorado. Brasília:UnB.
- PAX LEKSIKON. 1982a. "Hauge, Hans Nielsen". <<http://www.norgeslexi.com/paxlex/paxleksikon.html>>
- _____. 1982b. "Indremisjonen". [A missão interna]. <<http://www.norgeslexi.com/paxlex/paxleksikon.html>>
- _____. 1982c. "Kautokeino-opprøret". [A revolta de Kautokeino]. <<http://www.norgeslexi.com/paxlex/paxleksikon.html>>
- _____. 1982d. "Lekmannsbevegelsen". [O movimento de pregadores laicos]. <<http://www.norgeslexi.com/paxlex/paxleksikon.html>>

- PELS, Peter e SALEMINK, Oscar. 1999. "Introduction. Locating the colonial subjects of anthropology". In: ____ (eds.). *Colonial subjects. Essays on the practical history of anthropology*. USA: The University of Michigan Press. 1-51.
- PERES, Sidnei Clemente. 2003. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado. Campinas: Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas
- PORSANGER, Jelena. s/d. "An essay about indigenous methodology". <uit.no/getfile.php?PageId=977&FileId=188>
- POSEY, Darrel. 1998. "Comments". [SILLITOE, Paul. 1998. "The development of indigenous knowledge. A new applied anthropology". *Current Anthropology*, 39(2): 223-235.] . *Current Anthropology*, 39(2):241-242.
- ____. 2000. "Ethnobiology and ethnoecology in the context of national laws and international agreements affecting indigenous and local knowledge, traditional resources and intellectual property rights". In: ELLEN, Roy et alii. (ed.). 2000. *Indigenous environmental knowledge and its transformations. Critical anthropological perspectives*. Amstredam : Overseas Publishers Association. pp. 35-52.
- PRYSER, Tore. 1997. "Fra kongemakt til folkemakt". [Do poder do rei ao poder do povo.] In: NISSEN, Henrik e SØNDERGAARD, Hans-Michael. (eds.). *Nordens historie. 1397-1997. 10 essays*. [Hstória do Mundo Nórdico. 1397-1997. 10 ensaios.] [Oslo] [København] : Norsk rikskringkasting Nordisk Ministerråd. pp. 99-123.
- RAMOS, Alcida Rita. 1994. "The hyperreal Indian". *Critique Anthropology*, 14(2):153-171.
- ____. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ____. 2003. "The return of the native", *Current Anthropology*, 44(3):397-398.
- RAMOS, Jair de Souza. 2002. *O poder de domar do fraco: formação de estado e poder tutelar, política de povoamento do solo nacional*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- RANTALA, Leif. 2004. *Samerådet 50 år*. Samernas 18. Koferans, 7 a 9 out., Honningsvåg. <sameradet.samerna.info/pdf/sameradet_historik.pdf>
- RASMUSSEN, Christian Heilskov. 1973. "A biographical bibliography of Scandinavian anthropologists." *Current Anthropology*, 14(1-2):73-74, feb.-apr.

- RIDDEL, Roger C. et alii. 1997. *Searching for impact and methods: NGO evaluation synthesis study*. Finland: OECD/DAC, Ministry of Foreign Affairs Finland Report 1997:2.
- ROBERTSON, A. F. 1984. *People and the State: an Anthropology of Planned Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUUD, Arild e KJERLAND, Kirste. 2003. *1975-1989: Vekst, velvilje og utfordringer*. [1975-1989: Crescimento, boa vontade e desafios]. Slovenia, Fagbokforlaget. (Coleção Norsk Utviklingshjelps Historie, 2).
- RYNE, Linn. 1995. *Norwegian explorers*. <<http://odin.dep.no/odin/english/norway/history/032005-990457/dok-bn.html>>
- SAID, Edward. 1990. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2003. "A representação do colonizado. Os interlocutores da antropologia.". In: _____. *Reflexões sobre o Exílio e Outros Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp.114-36.
- SALVIANI, Roberto. 2002. *As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SARA, Aslak Nils. 1995. "Oppdagelsen av oss selve og verden". [A descoberta de nós mesmos e do mundo]. In: BRANTENBERG, Terje, HANSEN, Janne e MINDE, Henry (eds.). *Becoming Visible. Indigenous politics and self-government*. Tromsø: Senter for Samiske Studier. pp.57-60.
- SATTA, Erika. 2005. "For the love of the mother tongue". In: CENTRE FOR SAMI STUDIES. *Conference Report 2005. Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*. [Globalization, cultural resources and indigenous peoples]. Tromsø: Centre for Sami Studies/University of Tromsø. pp. 30-33.
- SAUGESTAD, Sidsel. 2004. "On the return of the native". *Current Anthropology*, 45(2):263-264.
- _____. 2005. "Om avstanden mellom Genève og Kalahari". [Sobre a distância entre Genebra e o Kalahari]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 13 (1-2): 22-33.
- _____. 2006. "San development and challenges in development cooperation". *Senri Ethnological Studies*, 70:171-180.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. 2000. "O conde e o avivamento morávio: um ensaio histórico por ocasião do tricentenário de Zinzendorf". *Fides Reformata*, 5(2).<http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol05/num02/Frans_Leonard.p>
- SCHLESIER, Karl H. 1974. "Action anthropology and the Southern Cheyenne". *Current Anthropology*, 15(3):277-303.

- SCHRÖDER, Peter. 1999. “Os índios são ‘participativos’? As bases sócio-culturais e políticas de participação de comunidades indígenas em projetos e programas”. In: KASBURG, Carola e GRAMKOV, Márcia Maria. *Demarcando terras indígenas. Experiência e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ.
- SEIPPEL, Ørnulf. 2001. “From mobilization to institutionalization? The case of Norwegian environmentalism”. *Acta sociologica*, 44:123-137.
- SENER FOR SAMISKE STUDIER. 2000. *Forum for urfolksspørsmål i bistanden*. [Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples]. Tromsø, Universitetet i Tromsø. <<http://www.sami.uit.no/forum/>>.
- SILLITOE, Paul. 1998. “The development of indigenous knowledge. A new applied anthropology”. *Current Anthropology*, 39(2): 223-235.
- SILVA, Simone da Conceição. 2004. “As rodas literárias nas décadas de 1920 e 1930: troca e reciprocidade no mundo do livro”. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- SIMENSEN, Jarle. 2003. *1952- 1975: Norge møter den tredje verden*. (1952-1975: a Noruega encontra o Terceiro Mundo). Slovenia, Fagbokforlaget. Coleção Norsk Utviklingshjelps Historie, 1. (Coleção História da Ajuda para o Desenvolvimento Norueguesa).
- _____. 2006. “Religious NGOs and the politics of international aid: the Norwegian experience”. *Forum for Development Studies*, 33 (1):83-104.
- _____ e GYNNILD, Per. 1986. “Norwegian missionaries in the 19th century: organizational background, social profile and world view”. In: SIMENSEN, Jarle (ed.). In: *Norwegian missions in African History*. Oslo: Norwegian University Press.
- SIVERS, Henning, BLOM, Jan-Petter e HAALAND, Gunnar. 1969. “On Hulkrantz’ ‘The aim of anthropology’: a Scandinavian point of view”. *Current Anthropology*, 10(2-3):221-222, apr.-jun.
- SMITH, Richard Chase. 1996. “Las políticas de la diversidad. Coica y las Federaciones Etnicas de la Amazonia”. In: VARESE, Stefano (coord.). 1996. *Pueblos indios, soberania e globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala. pp. 81-125.
- SOARES, Astréia. 2006. *Para sueco ver: uma reflexão sobre a cooperação sueca em Moçambique (1975 a 2004)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia e Sociologia / IFCS / Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SOGGE, David. 2002. *Give and take: what’s the matter with foreign aid?* London and New York: Zed Books.
- SOLBAKK, John Trygve. (ed.). 2006. *The Sámi People. A handbook*. Fram, Vasa: Davvi Girji OS.

- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2002. "Introdução. 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. pp. 11-22.
- _____. 2005. "Engajamento ético e intervenção social: antropologia e povos indígenas no Brasil." Comunicação apresentada no 1º Congresso Latinoamericano de Antropologia. Rosário, Argentina, 11-15 jul.
- _____. 2007. "Notas (muito) breves sobre a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento: uma visão desde o estudo da administração pública no Brasil". In: SILVA, Kelly e SIMIÃO, Daniel. (orgs.). *Timor-Leste por trás do palco. Cooperação internacional e dialética da construção do Estado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- STOKKE, Olav. 1987. "Hovedlinjene i bistandspolitikken: mål, strategier og prinsipper". [As linhas principais da política de assistência para o desenvolvimento: objetivos, estratégias e princípios]. In: _____. ERIKSEN, Tore Linné. (org.). 1987a. *Den vanskelige bistanden. Noen trekk ved norsk utviklingshjelps historie*. [A difícil assistência. Alguns traços da história da ajuda norueguesa para o desenvolvimento]. Oslo: Universitetsforlaget. pp. 34-55.
- STORDAHL, Vigdis. 1996. "Antropologi i den fjerde verden". [Antropologia no Quarto Mundo]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 7(3):175-187.
- SYLVAIN, Renée. 2002. «'Land, water and truth': San identity and global indigenism." *American Anthropologist*, 104(4):1074-1085.
- SØRENSEN, Øystein. 2001. *Kampen om det norske sjel*. [A luta pela alma norueguesa]. Oslo: Gyldendal.
- TAX, Sol. 1958. "The Fox Project". *Human Organization*, 17(1):17-19.
- _____. 1988. "Pride and puzzlement: a retro-introspective record of 60 years of anthropology." *Annual Review of Anthropology*, 17:1-21.
- THIESSE, Anne-Marie. 1999. *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*. Paris : Éditions du Seuil.
- THUEN, Trond. 1995. *Quest for equity*. St John's, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research.
- _____. 1996. "Kommentar". [Comentário]. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 7(3):187-192.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2001. "The anthropology of the State in the Age of Globalization: close encounters of the deceptive kind". *Current Anthropology*, 42(1): 125-138.

- TURNER, Terry. 2004. "On the return of the native". *Current Anthropology*, 45(2):265-266,
- TURQUI, Juliana. 2005. "Indigenous workers in Guatemala City and the Mayan Movement. Exploring the representation of ethnic and labour demands." In: CENTER FOR SAMI STUDIES. *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples. Globalization, Cultural Resources and Indigenous Peoples*. Tromsø: Centre for Sami Studies/ University of Tromsø. pp. 69-73.
- TVEDT, Terje. 1990. *Bilder av "de andre": om utviklingslandene i bistandsepoken*. [Retratos dos "outros": sobre os países em desenvolvimento na época da assistência para o desenvolvimento]. Oslo: Universitetsforlag.
- _____. 1992. *De private organisasjonene som kanal for norsk bistand*. [As organizações privadas como canal para a assistência norueguesa para o desenvolvimento]. *Fase I. Evalueringsrapport 3.92*, Oslo:UD.
- _____. 1995. *Non-governmental organizations as channel in development assistance: the Norwegian system*. Evaluation report 3.95. Oslo: Ministry of Foreign Affairs.
- _____. 1998. *Angels of mercy, or Development diplomats?: NGOs & foreign aid*. Trenton, N.J.: Africa World Press.
- _____. 2003. *Utviklingshjelp, uterrikspolitik og makt. Den norske modellen*. [Ajuda para o desenvolvimento, política externa e poder. O modelo norueguês]. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- _____. 2005. "Det nasjonale godhetsregimet. Om utviklingshjelp, fredspolitik og det norske samfunn". [O regime de bondade nacional. Sobre a ajuda para o desenvolvimento, a política de paz e a sociedade norueguesa] In: FRØNES, Ivar e Kjølsvold. *Det norske samfunn*. Oslo: Gyldendal. pp. 482-510.
- UTENRIKSDEPARTEMENTET. [Ministério das Relações Exteriores]. *Norsk bistand I fokus. Utviklingsredegjørelse 2002. Rapport om norsk utviklingssamarbeid i 2001*. [A assistência norueguesa em foco. Orientações para o desenvolvimento 2002. Relatório sobre a cooperação norueguesa em 2001]. Oslo:
- VALDEZ, Angel. 2005. "Capacity building and university cooperation. The case of maya competence building". In: CENTER FOR SAMI STUDIES. *Conference Report 2005. Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*. [Globalization, cultural resources and indigenous peoples]. Tromsø: Centre for Sami Studies/University of Tromsø. pp. 46-48..
- VALENTE, Renata Curcio. 2005. "Conceito e metodologias de desenvolvimento social da GTZ e projetos para povos indígenas no Brasil: reflexões de um processo de larga escala". Comunicação apresentada no *IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste - ABANNE*, Manaus, 29 de ago. a 2 de set.

- VERDERY, Katherine. 2000. "Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future. In: VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora. *The anthropology of ethnicity. Beyond 'Ethnic groups and boundaries.'*. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.
- VERDUM, Ricardo. 2006. "Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo". *Tese de Doutorado*. Brasília: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC / Universidade de Brasília.
- VIANNA, Adriana de Resende Barreto. 2002. Limites da minoridade: tutela, família e autoridade em julgamento. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2005. "Antropólogos e a produção de direitos: limites e impasses". Comunicação apresentada no *1º Congresso Latinoamericano de Antropologia*. Rosário, Argentina, 11-15 jul.
- VIK, Hanne Hagtvedt. 2001. "Norge og Norden i Verdensbanken. 1980-1992." [A Noruega e o mundo nórdico no Banco Mundial. 1980-1992.] *Hovedopgave i historie*. [Dissertação de Mestrado em História]. Oslo: Universitet i Oslo.
- WARREN, Kay. 2005. "After the Peace Process and the Referendum: the prospect of democracy and social justice in Guatemala". In: CENTER FOR SAMI STUDIES. *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples. Globalization, Cultural Resources and Indigenous Peoples*. Tromsø: Centre for Sami Studies/University of Tromsø. pp.34-39.
- WIKAN, Unni. 1995a. "Kulturfundamentalismen". [O fundamentalismo da cultura]. *Samtiden* 5: 21-33.
- _____. 1995b. *Mot en ny norsk underklasse*. [Em direção a uma nova classe inferior norueguesa]. Oslo: Gyldendal.
- _____. 1999. "Culture: a new concept of race". (Debate – "Culture in the nation and public opinion: A Norwegian case"). *Social Anthropology*, 7(1):57-64.
- WILMER, Frankie. 1993. *The Indigenous Voice in the World*. California, London, New Delhi: Sage.
- WITOSZEK, Nina. 1998. *Fra Edda til økofilosofi. Norske naturmytologier*. [Dos Edda à ecofilosofia. As mitologias norueguesas da natureza.] Oslo: Pax Forlag, AS.
- WRIGHT, Susan. 1998. "The politicization of 'culture'." *Anthropology Today*, 14 (1):7-14, feb.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)