



REBOLLAR, Maria Dolores Campos. O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: pro-cessos formativos na Operação Amazônia Nativa (OPAN). Campo Grande: UFMT, 2016. 140p.

Diego Omar Silveira¹

No dia 04 de maio de 2020 a Assessoria de Comunicação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) divulgou uma nota com contundentes críticas ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI). A forma e o conteúdo dos “fatos” apresentados, no entanto, vão muito além de um ataque a um órgão da Igreja. Afirma-se de maneira desabrida que a eleição de Jair Messias Bolsonaro “representou uma ruptura e a rejeição do povo brasileiro às políticas socialistas que estavam sendo implementadas pelo Governo Federal” em anos anteriores e que, no campo da política indigenista, essa orientação levou “ao assistencialismo subserviente e ao paternalismo explícito, com o aplauso, a complacência e a participação de ONGs e grupos religiosos ligados à Teologia da Libertação, de matriz marxista”². Pede-se, ao fim do documento, “um voto de confiança às novas ideias e projetos de sucesso para o etnodesenvolvimento do indígena brasileiro”. Ao que tudo indica, tais ideias e projetos se alinham com as falas do atual presidente desde a campanha eleitoral, quando por reiteradas vezes acusou o “avanço de interesses internacionais sobre a Amazônia”, personificado nas Organizações Não-Governamentais, e mesmo com suas ações de governo, como a indicação de um ex-missionário para a Coordenação de Índios Isolados ou a publicação da Medida Provisória 910, já conhecida como “MP da grilagem”.

Isso tudo aponta um conjunto de questões que recolocam o papel do indigenismo no Brasil na pauta do dia, de forma bastante afinada com a perspectiva desenhada por Alcida Rita Ramos, para quem o indigenismo aparece “como via para entendermos o ethos de uma nação americana” ou “como uma porta que se abre às regiões mais íntimas e recônditas de um país” (RAMOS, 2011: 42). Não apenas porque se trata de políticas estatais, mas porque mexe sempre com a forma como a nação vê e representa os “índios” e, a partir daí, constrói possibilidades de ação no campo das relações interétnicas e de acesso à cidadania. Nesse sentido, um texto que valeria ser lido por seu mérito acadêmico recobre-se de importância também por sua função política: a de produzir uma análise mais global sobre certas modalidades de indigenismo religioso ainda não contempladas pela literatura especializada, em um momento de polarização política e ataque

1 Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas). E-mail: diegomarhistoria@yahoo.com.br.

2 “Os fatos”. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/6079-osfatos>. Acesso em 05 de maio de 2020.

à democracia. Trata-se do livro de Maria Dolores Campos Rebollar, intitulado *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: processos formativos na Operação Amazônia Nativa (OPAN)*, publicado em 2016 pela Editora da Universidade Federal do Mato Grosso; uma versão levemente modificada da dissertação de mestrado defendida pela autora no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT. Sua perspectiva é, assim, a de uma educadora duplamente engajada – no *Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação* e na própria *OPAN* –, que busca desvendar, a partir do lugar do “intelectual orgânico” gramsciano, o sentido contra-hegemônico das propostas formativas desenvolvidas na primeira fase do indigenismo opanista, bem como os impactos das transformações dos anos 1990 sobre essa organização.

Antes de entrar propriamente no texto, vale destacar que o indigenismo alternativo – principalmente o religioso – vem sendo estudado em trabalhos monográficos, que abordam aspectos de sua atuação em determinadas regiões do Brasil. No entanto, ainda não dispomos nem de grandes compilações de sua memória, a exemplo do livro de Felipe Milanez, *Memórias Sertanistas* (2015), nem de trabalhos de síntese, como aqueles dedicados ao indigenismo oficial – ver por exemplo a coletânea organizada por Carlos Augusto Rocha Freire *Memória do SPI* (2011). Apenas o CIMI tem publicado balanços de sua história, ainda assim de um ponto de vista bastante institucional, como se pode ver no texto de Benedito Prezia, *Caminhando na luta e na esperança* (2003). Um quadro que confere ainda mais importância ao esforço de Rebollar em pensar a trajetória da OPAN.

Seu trabalho está dividido em três grandes blocos: os dois primeiros abrangem distintos momentos da OPAN: de sua fundação em 1969 até 1989, quando a sigla se referia à Operação Anchieta; e de 1989-2009, quando assumiu o formato de Organização Não-Governamental e passou a se chamar Operação Amazônia Nativa. A terceira parte, tomada como conclusão, analisa os desafios pedagógicos nas duas etapas, tentando compreender em que medida um “projeto libertador” encontra ecos na atuação mais recente dos indigenistas da OPAN – em um contexto designado pela autora como sendo de “desagregação e resistência”.

Antes, porém, na Introdução, Rebollar situa alguns “desafios atuais que enfrenta o campo indigenista”, preso, na sua visão, a “um ativismo estéril e uma obsessão pelo saldo positivo nos resultados exigidos pelos financiadores”, o que não apenas impõe a necessidade de um quadro “mais acadêmico, pragmático e técnico”, mas talvez inviabilize “uma reflexão política maior” (2016: 13-14). Também aí são apresentados os percursos metodológicos da pesquisa, orientados pelas categorias do materialismo histórico dialético, pelo acesso aos arquivos da OPAN, em Campo Grande, e pela realização de um conjunto considerável de entre-vistas com a primeira geração de opanistas (um quadro de entrevistados é apresentado nas páginas 25 a 27).

Conforme apontado, o capítulo “Operação Anchieta 1969-1989 (1º período)” narra a gênese e as primeiras duas décadas da OPAN. Um momento de forte “contestação às missões tradicionais da Igreja Católica”, baseadas historicamente no internato, na catequese e na con-versão. Interessante notar que os primeiros movimentos de ruptura com esse “indigenismo herdado” surgem entre os próprios jesuítas, inspirados agora pelo Concílio Vaticano II e por uma compreensão





mais ampla da missão, que se chocava com o “conservadorismo católico” (REBOLLAR, 2016: 33). Retomando as palavras de Egydio Schwade, na época um jovem aspirante a padre, o que se via na Missão Anchieta e no internato de Utiariti (no Mato Grosso) era um “cenário de doutrinação e insensibilidade violenta” (: 34). Mas não havia muito com que contar, já que entre o clero a percepção sobre a questão indígena era muito difusa e a relação da Igreja com os órgãos de indigenismo oficial – primeiro o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – tornava-se cada vez mais hostil. A saída foi apelar para o laicato, o que permitia, ao mesmo tempo, sair da vigilância episcopal e mobilizar o capital monetário e simbólico da Igreja em favor do projeto, tanto por meio das “agências de cooperação internacional” quanto da influência dos círculos católicos mais à esquerda, incentivadores dos projetos de educação popular e do método Paulo Freire (: 37-38). “Os primeiros membros da OPAN foram [assim] jovens” ligados a vários setores da Igreja, das Congregações Marianas às alas mais progressistas.

Nesse período, como registra o *Boletim Macaxeira*, a principal questão era que, por meio de estudos, mas sobretudo pela prática, esses voluntários se “encarnassem” nos costumes de cada etnia e aldeia, realizando “uma ‘corporificação no mundo indígena’: ‘estar com eles, como eles’” (: 40). Embora a autora aponte que ainda permaneciam “traços evolucionistas” nessa “primeira OPAN”, esse tipo de ação implicava no abandono total dos internatos e em assumir uma postura de diálogo e aprendizado (na linguagem opanista, uma “escuta diferenciada”), de tal modo que a integração à sociedade envolvente pudesse acontecer apenas e na medida em que os indígenas despertassem para as transformações que lhes eram necessárias. Outra preocupação constante, nesse sentido, era evitar a dependência dos indígenas e de intervir o mínimo possível durante as situações de contato. Apenas aos poucos o “desenvolvimento de atividades no âmbito da saúde, da educação e de produção de alimentos” foi deixando de basear-se na ideia de “promoção humana” para adentrar na perspectiva da luta por direitos e autodeterminação (: 50), com experiências mais avançadas de autodemarcação e luta pela terra.

Do ponto de vista educacional – que é o que mais interessa à autora – ela chama a atenção para o fato de que o perfil dos opanistas em toda essa primeira fase era do militante, “voluntário, no sentido da ‘gratuidade’ do trabalho [que] se perfila de forma consciente como uma escolha política” (: 51). Não se tratava, portanto, de antropólogos. A maioria nem tinha ensino superior, uma vez que “o objetivo prioritário desses indigenistas não era ‘produzir coisas’ (atividades), mas estabelecer uma ‘relação qualificada’, por isso política e pedagógica” (: 52) com o mundo indígena. As únicas exigências eram a “idade mínima de 20 anos, saúde boa, [alguma] profissionalização, motivações básicas sérias, consciência da realidade, sensibilidade social, posicionamento religioso” (: 53).

Isso tudo assegurava um “nível mínimo de burocratização”, bem como eram poucas as necessidades dos voluntários, já que eles passavam a viver como os nativos (: 52). Em compensação, havia um “clima de forte cooperação e ampla autonomia” que garantia que todos fossem, aos poucos, construindo e assumindo a identidade coletiva da OPAN; uma tarefa sempre inacabada,

pois a “formação do indigenista não era um meio para o desenvolvimento dos trabalhos [...] mas uma meta prioritária e um fim em si mesmo” (: 64) e estava no cerne da missão/objetivo da Operação Anchieta. De tal modo que não se “selecionava para ‘trabalhar’ na OPAN, mas para SER indigenista opanista” (: 68). Somente um pouco mais tarde – e após muitos embates internos – é que uma qualificação prévia será requisitada aos que se dispõem a esse trabalho.

O segundo capítulo – “Operação Amazônia Nativa (1989-2009)” – narra a progressiva secularização da OPAN e sua formatação nos moldes de uma ONG, adequada às exigências do Estado e em meio à emergência do chamado Terceiro Setor “no contexto nacional e mundial” (: 71). O início dessa fase seria marcado pela “separação – num tom de deliberação amadurecida e compartilhada” – do CIMI (: 63); o que por um lado conferia ainda mais independência às equipes de trabalho, mas por outro criava obstáculos para continuar acessando as linhas de financiamento junto a entidades católicas. De qualquer forma, a decisão, tomada na Assembleia Geral de 1989, já surgia como uma resposta aos novos tempos, pós-redemocratização.

Outra questão importante é que a OPAN teve que rever sua vinculação com os movimentos sociais, inclusive junto aos movimentos indígenas. Na medida em que se buscava uma atuação mais técnica e qualificada, uma nova pauta substituiu o engajamento dos anos iniciais. Rebolgar sublinha a importância que passa a ter então a “questão ambiental” e, conseqüentemente, a inclusão do “desenvolvimento sustentável no seu horizonte de intervenção” (: 77). Surge também um novo conjunto de propostas para mediar a relação dos indígenas com o “mercado” (: 80) via projetos pontuais de formação na “área de apicultura, reforço da agricultura, aperfeiçoamento dos produtos tradicionais, manejo pesqueiro e outros” (: 81). Conforme registrado nas conclusões de um seminário da ONG, realizado no ano 2000, “o grande desafio é [agora] garantir a integridade e o direito ao pleno usufruto dos povos indígenas aos recursos naturais” (: 80-81).

O discurso ambientalista e o apelo a ações regionais/locais deslocam, portanto, a atuação da OPAN do indigenismo (em crise) para o socioambientalismo, paulatinamente assumido como nova “possibilidade institucional”. Obviamente que essas transformações não se deram sem debate e que, dessa forma, o “Projeto Político” do grupo foi se tornando um “cenário de disputa de significado permanente” (: 82). De um lado os que defendiam a “questão indígena como questão política” e, de outro, os que incorporavam à discussão um tipo de proposta mais pragmática, de assessoria e de participação nos fóruns que tratavam de “desenvolvimento e democracia” (: 85-86) – vide, por exemplo, a presença da OPAN no Fórum Mato-Grossense de Desenvolvimento e Meio Ambiente.

O impacto tanto sobre a seleção dos indigenistas quanto sobre as linhas de atuação, como se pode deduzir, foi enorme. A escolha passou a considerar os “projetos de trabalho” e o nível de especialização dos candidatos, dentro de propostas de “caráter produtivo”. Ao contrário do indigenista “genérico” ou “holístico”, a OPAN passou a privilegiar “um profissional com objetivos específicos, tarefas concretas e resultados a atingir”. Metas, prazos, financiamento, prestação de contas e formação acadêmica também passaram a compor o expediente desses sujeitos, que já não





tomam a Operação Amazônia Nativa como “opção de vida” nem o indigenismo como “um campo da ordem revolucionária” (: 91). Surgem até mesmo indagações sobre “qual seria o papel da ONG: ‘interlocutora, intermediadora, assessora, parceira, assistência, propositora, formadora?’” (: 93).

Segundo a autora, as opções tomadas levaram a um “processo de despolitização e fragmentação” (Ibid), cujas dimensões mais visíveis são a burocratização e ênfase nos resultados mais do que nos processos, o que acarretou a perda progressiva da “práxis crítica” (: 96) e da dimensão dialética. Esse percurso fica melhor demonstrado quando Rebollar analisa a nova “relação com o Estado”, assumida sobretudo através do “convênio com a Saúde”. Mesmo que OPAN buscasse imprimir em sua atuação uma leitura sistêmica – resguardando as suas linhas de trabalho: 1. Princípio da autodeterminação; 2. Princípio da intervenção mínima; Princípio de atuação em Saúde Indígena como Ação Indigenista; e 4. Princípio da Visão Multifatorial –, ela se viu sufocada, sem autonomia, “terceirizada e forçada à submissão e ao engessamento dos aparelhos burocráticos” na execução das tarefas. Em uma carta redigida em 2006, os indigenistas chegam a falar em “catequese dos pequenos projetos” como impedimento à superação da subalternidade dos povos indígenas.

Os dilemas educacionais das últimas décadas só são abordados pela autora nas conclusões. Na realidade, eles são apresentados como um contraponto ao “projeto libertador” que marcou a estruturação da OPAN; o avesso de uma “práxis política e social” na qual havia clareza sobre a sua missão, “um projeto coletivo, (...) um horizonte filosófico, ideológico, pedagógico e político. [Em que] Havia também um corpo de intelectuais orgânicos (muitos da Igreja)” conduzindo o trabalho (: 113-114). Embora algo dessa inspiração ainda resista, o segundo momento é marcado pela dissolução desses ideais, hierarquização das tarefas, entrada maciça de profissionais oriundos das universidades, com leituras e soluções técnicas, acadêmicas e científicas para a atuação junto aos indígenas. Muitas vezes sem a necessária disposição para conduzir uma luta contra-hegemônica ou com a desejada “apropiación intelectual y sentimental” das culturas (: 128).

Enxergar e trabalhar as incoerências é a única forma que a autora vislumbra para que a OPAN consiga continuar atuando de forma transformadora. Não se trata de uma tarefa simples. Ao contrário, ela impõe que se busque alternativas para os novos desafios que se apresentam ao indigenismo, como superar a dicotomia local/global, a “lógica de projetos”, as armadilhas da burocracia (do setor público ou privado) ou, até mesmo, tarefas mais amplas, como dar respostas para o que significa, hoje, construir a “autonomia indígena” (?). Por fim, Rebollar considera que a maior armadilha da atualidade é ceder à indiferença e deixar de vislumbrar um “outro mundo possível”. Somente com indignação poderíamos ainda construir novos projetos, capazes de resistir aos “atuais mecanismos de controle da hegemonia neoliberal” (: 133). Uma “resistência que há de se constituir em processo político-pedagógico-proativo (crítico e criativo), sem medo de encarar as próprias contradições” (: 135).

Referências Bibliográficas

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Site institucional: <http://www.funai.gov.br/>

MILANEZ, Felipe (org.). Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: SESC, 2015.

PREZIA, Benedito (org.). Caminhando na luta e na esperança. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indígenista e dos 30 anos do CIMI (textos e documentos). São Paulo: Loyola: CIMI; Caritas Brasileira, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. “Indigenismo: um orientalismo americano”. In: Anuário Antropológico. Brasília: DAN/UnB, 2011, v. 1. pp. 27-48.

ROCHA FREIRE, Carlos Augusto. Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio: FUNAI, 2011.

