

USOS DA TERRA, FUSOS DA LEI: O CASO MAKUXI

*Paulo José Brando Santilli**

Enfim, senhoras Amazonas, heis de saber ainda que a estes progressos e luzida civilização, hão elevado esta grande cidade os seus maiores, também chamados políticos.

Com este apelativo se designa uma raça refinadíssima de doutores, tão desconhecidos de vós, que os diríeis monstros.
(Mário de Andrade, *Macunaíma*, Carta pras Icamiabas)

Na ocasião em que a Associação Brasileira de Antropologia lança a publicação resultado do I Prêmio ABA/FORD, *Antropologia e Direitos Humanos*, parece-me um momento oportuno na trajetória profissional que venho trilhando, para refletir sobre a atuação do antropólogo no processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas no Brasil. Ao longo dos últimos anos tenho participado na realização de pesquisas etnográficas na região das Guianas –, mais especificamente na Guiana brasileira, entre os povos Pemon e Kapon de filiação lingüística Carib –. Porém, este campo de trabalho, a princípio estritamente acadêmico, foi se ampliando com o surgimento de novas demandas, como a identificação de terri-

* Antropólogo. Universidade Estadual Paulista (Unesp).
santilli@assis.unesp.br

tórios indígenas, laudos antropológicos para o Ministério da Justiça e para a Justiça Federal. Com a participação neste campo mais amplo de trabalho, deparo-me hoje em posição que me permite uma perspectiva conjunta de todo o processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas na região de campos e serras de Roraima, e mesmo, creio eu, já dispo-nho do distanciamento necessário para uma análise das atribuições e do desempenho dos antropólogos no processo administrativo e jurídico para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas.

No caso específico deste artigo, tematiza-se a interlocução contemporânea entre a Antropologia e o Direito: foi elaborado com base numa experiência de campo que teve início em 1984, com a pesquisa etnográfica que realizei entre os Makuxi, povo de filiação lingüística Carib, habitante da região das Guianas e que se desdobrou com minha participação – enquanto antropólogo – nos sucessivos grupos de trabalho instituídos pela FUNAI para proceder à identificação, delimitação e demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no extremo nordeste do vale do rio Branco, onde vive a grande maioria da população Makuxi no Brasil. Esta experiência estendeu-se, nos últimos anos, ao trabalho de perícias antropológicas que tenho realizado em diversas áreas indígenas no mesmo Estado de Roraima, que abriga o maior contingente proporcional de população indígena entre os estados brasileiros e onde, sintomaticamente, os direitos territoriais indígenas são mais ostensivamente violentados.

Convém enfatizar que nos direitos territoriais indígenas, entendidos no sentido mais amplo, enfeixam-se todos os artigos constantes da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Basta considerar o primeiro deles e por isso mesmo o mais abrangente: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”.

Considerando apenas a primeira sentença do primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, cabe rememorar a posição firmada pela ABA no Boletim nº 27 (1997), diante do Despacho n.80\96 do então Ministro da Justiça Nelson Jobim, referente à Área Indígena Raposa Serra do Sol, em que se concluía

(...) O Barão do Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram na presença destes povos – Makuxi e Wapixana – e nas suas relações com os portugueses a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana Inglesa, no início deste século. E há quem venha agora dizer que os Makuxi se instalaram apenas recentemente na área Raposa Serra do Sol! Do ponto de vista da justiça histórica, é chocante que hoje se conteste a conveniência de grupos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a consolidar...

e, agora, cotejar-se tal conclusão com o artigo de autoria do atual governador de Roraima publicado pelo jornal *Folha de São Paulo*, em 4 de maio de 2000, onde se lê (...) *Se faltar índios* (habitantes nas terras indígenas), *não há problema. Importa-se da Guiana. Isso o CIR sabe fazer muito bem* para que se constate que a violação dos Direitos Humanos ainda é motivo de júbilo público em Roraima.

Para a aplicação de tais direitos a cada caso específico, cabe notar os reparos já feitos por Levi-Strauss aos termos dessa Declaração:

(...) o homem não realiza a sua natureza numa humanidade abstrata, mas nas culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir intactos aspectos importantes e explicam-se a si próprias em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço (1975).

Este trabalho, ao examinar os procedimentos legais para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, pretende contribuir também para que a diversidade de culturas seja um pressuposto operativo básico.

Pode-se notar a relevância da diversidade cultural, no caso da mencionada região, já a partir mesmo dos dados estatísticos: quando iniciei meu primeiro trabalho de campo entre os Makuxi, em 1984, sua população em território brasileiro era estimada em 3 mil indivíduos, enquanto hoje é avaliada, em pelo menos 12 mil, considerados apenas os residentes em áreas indígenas. Tal diferença não pode ser explicada por mero crescimento demográfico, mas sobretudo como decorrência do processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas desencadeado nos últimos anos, ao longo do qual

identidades étnicas fortaleceram-se e manifestaram-se, diferenciadas, na sociedade brasileira.

TEMPO, ESPAÇO: MOVIMENTOS MAKUXI

Os Makuxi constituem uma população estimada atualmente em torno de 19 mil indivíduos, distribuídos por cerca de 140 aldeias. As aldeias Makuxi encontram-se, em sua maior parte – mais de 90 – estabelecidas em área brasileira, no vale do rio Branco; e, em menor parte, situam-se em área guianense, mais precisamente no interflúvio Mau (Ireng)/Rupununi.

A distribuição espacial dos Makuxi apresenta notável constância. Com efeito, permanece inalterada a extensão contínua de terras ocupadas tradicionalmente pelos Makuxi, desde, pelo menos, os primeiros registros historiográficos disponíveis para a região do vale do rio Branco. Confirmam-no as fontes mais recentes, em particular aquelas datadas das primeiras décadas do século, que ainda conservam sua validade integral. É o que se verifica na descrição feita pelo etnógrafo T.Koch-Grünberg do território Makuxi:

Como na época de seu primeiro contato com os europeus, desde fins do século XVIII, seu território principal se encontra entre o Tacutu, seu afluente direito, o Mahú ou Ireng, e o Rupununi, o grande afluente esquerdo do Alto Essequibo, no território fronteiriço entre Brasil e Guiana Inglesa, onde eles habitam principalmente a grande serra Canucu, coberta pela selva. Desde aí se estendem pelo oeste-noroeste até o Cotingo e, mais adiante, em povoações isoladas por ambas as margens do Surumu e pelo sul deste, na savana ondulada até a região do Alto Parimé-Marua, ao lado dos Wapixana (KOCH-GRÜNBERG, 1982,III, p. 20).

Mais recentemente, na década de 1960, o linguísta E.Migliazza elaborou um mapa etnográfico de alta precisão, contendo a disposição espacial pormenorizada da população indígena habitante no vale do rio Branco (SANTILLI, 1994); apontou, dentre outras, cerca de uma centena de aldeias Makuxi, localizadas na extensão contínua da área antes descrita.

Subscrevo, entretanto, o que, já em 1932, afirmava o missionário James Williams: realçando o movimento das aldeias, advertia quanto à inutilidade de seu inventário para delimitar um território; o fato notável, para o missionário, era o de que, apesar da mobilidade, as fronteiras do território Makuxi mantinham-se inalteradas ao longo do tempo. Essa distribuição espacial se verifica ainda nas duas últimas décadas, tal como tem sido descrita pela documentação histórica.

Somando o conjunto da população Makuxi em área brasileira, que totaliza algo em torno de 12 mil a 12.500 indivíduos, à cifra indicada para o território guianense, aproximadamente 7 mil indivíduos (FORTE, 1990, p. 13-15), distribuídos em torno de 50 aldeias nos vales dos rios Rupununi e Mau (Ireng), torna-se possível estimar a população global Makuxi entre 19 e 20 mil indivíduos, estabelecidos em um conjunto de 150 aldeias nos últimos anos.

Esta média aproximada de 100 habitantes por aldeia entre os Makuxi é bastante elevada em relação ao padrão guianense: descrevendo o padrão aldeão Pemon, D.Thomas estima um limite de seis a sete grupos domésticos para o grupo local, em função da impossibilidade de um líder manter laços de afinidade em sua geração e, ao mesmo tempo, estendê-los à geração de seus filhos e sobrinhos (THOMAS, 1982, p. 95). Assim, a densidade populacional confere certamente especificidade ao padrão aldeão e, em decorrência, ao sistema político Makuxi.

É bem verdade que a aldeia Makuxi, com seus diversos conjuntos residenciais correspondentes a parentelas, pode ser vista como modelo ampliado ou composto do padrão aldeão guianense. Importa, porém, perceber que não necessariamente tais parentelas estão interligadas por relações de parentesco, assim se afastando, de um lado, da equação entre parentesco e co-residência e, de outro, da política construída estritamente sobre relações de afinidade.

A etnografia da área guianense (COLSON 1971; RIVIÈRE 1984), aponta para um padrão aldeão que pode variar em função dos dois diferentes ambientes ecológicos da região – savana e floresta. As aldeias na floresta caracterizam-se por casas comunais, em que convivem distintos grupos domésticos, compostos por famílias extensas, ligadas entre si por laços de pa-

rentesco. Já na savana, geralmente se encontram casas dispersas que abrigam grupos domésticos, cuja composição é análoga àquela descrita anteriormente. Nesse sentido, a aldeia na savana configuraria um desdobramento da casa comunal típica da floresta.

Muito embora as fontes do século XIX refiram-se à existência de aldeias Makuxi configuradas em casas comunais, que apresentavam baixa densidade demográfica, isto é, cerca de 30 a 60 pessoas (SCOMBURGK, 1922-23; SCOMBURGK, 1903), verifica-se atualmente a disseminação de aldeias compostas de pequenas casas que abrigam famílias extensas, reunindo, como disse, uma população mais numerosa, estimada entre 100 e 200 habitantes.

O desenho desordenado da aldeia Makuxi não demonstra de imediato ao observador sua morfologia social. As casas parecem distribuir-se aleatoriamente, porém um olhar mais atento percebe que, via de regra, elas se dispõem em conjuntos que correspondem a parentelas. As parentelas formam unidades políticas cuja interação perfaz a vida social e política da aldeia. A aldeia Makuxi ou, na terminologia consagrada na literatura etnológica das Guianas, o grupo local, consiste, basicamente, em uma ou várias parentelas interligadas por casamentos. Se é bem verdade, como observa Rivière (1984, p. 73), que a aldeia nas Guianas não comporta faccionalismo, no caso Makuxi devo acrescentar que o grupo local não constitui apenas um agregado das relações políticas de um líder-sogro, nem com ele se desfaz, mas antes persiste, como unidade social, geográfica e histórica, enquanto a fissão pode ocorrer nos liames que unem parentelas. Estas sim, deslocam-se em caso de conflitos.

Em suma, localizadas na região de campos, as aldeias Makuxi se apresentam como forma composta do modelo de floresta, ou seja, demograficamente mais densas e temporalmente estáveis. Outro fator que contribui para esta estabilidade é: os terrenos recobertos por matas, que constituem as áreas cultiváveis, de caça e de coleta, localizam-se, normalmente, a razoável distância das áreas residenciais no campo e, assim sendo, a mudança nos locais de cultivo não obriga, como no caso da floresta, ao deslocamento de toda a aldeia. Isto não

vale dizer que, na região de campos, não ocorra movimento espacial das aldeias; com efeito, naquela região, a localização de uma aldeia poderá também variar ao longo do tempo, em função de fatores ecológicos – o esgotamento de áreas de cultivo ou de caça – ou sociopolíticos, mas tal variação tende a ocorrer com periodicidade muito mais longa do que na área de floresta.

Na região de campos naturais, as aldeias, no mais das vezes, são compostas de diversas casas, habitadas por famílias nucleares, em alguns casos por famílias extensas. O desenho interno de uma aldeia Makuxi é disperso e instável: as casas se espalham pelos campos, de modo mais freqüente margeando um curso d'água, ou as encostas de uma serra, consideravelmente distantes entre si. Caminhos sulcados em terra batida pelo uso constante dos moradores ligam de maneira mais visível as casas próximas, agrupadas nas vizinhanças; de forma menos evidente, o conjunto destes blocos residenciais que compõem as aldeias delinea percursos alternativos entre as diversas áreas cultivadas pelos respectivos grupos familiares, situadas em geral nas matas adjacentes.

A distância entre as casas constitui índice sociológico, que expressa no espaço físico o grau de distância ou proximidade social de seus habitantes, articulados em parentelas. As parentelas, por sua vez, tendem a nuclear-se conforme uma tendência uxorilocal, segundo a qual as filhas casadas tendem a construir novas habitações próximas às de sua casa de origem, conformando assim o que se pode considerar núcleos residenciais. Nesse sentido, a relativa autonomia política das parentelas constitui fator estrutural da organização social Makuxi.

De fato, a aldeia ou o grupo local constitui a unidade política e social mais abrangente na sociedade Makuxi. O grupo local Makuxi, o que se estende aos Pemon como um todo, demonstra uma ampla autonomia relativa, diante de outros grupos locais equivalentes, porém, não configura uma unidade isolada, fechada, sequer endogâmica: embora seja idealmente concebida como um conjunto de consangüíneos e, ainda que haja a preferência manifesta dos homens por contrair casamento com mulheres aparentadas e habitantes da mesma aldeia, o que se

verifica mais comumente é os homens encontrarem mulheres casáveis nas aldeias mais próximas às suas, situadas na mesma região, e não raro, nas aldeias muito distantes, onde eventualmente podem existir relações anteriores de afinidade. Ou seja, conforme um modelo dravidiano, o casamento preferencial é aquele entre cônjuges relacionados por alianças estabelecidas nas gerações ascendentes (OVERING, 1975). Como diz Thomas (1982, p. 84),

...cada indivíduo, não importa quão concentrados estejam seus parentes em uma área, quase sempre terá um *sibling* ou primo paralelo para além de sua vizinhança, bem como, frequentemente, além de sua região. Este não é um mero fenômeno de tempo ou acaso demográfico, mas uma tendência estrutural inerente ao movimento entre diferentes conjuntos no curso de várias gerações.

A dinâmica espacial e demográfica dos grupos locais que constituem as aldeias é marcada, assim, pelo deslocamento dos homens que, ao casarem, via de regra, deixam a aldeia de origem para residir junto aos afins, seja na casa, seja na aldeia da parentela da esposa. Em suma, é o que novamente bem resume Thomas (1982, p. 52):

se pensamos em uma série de redes sobrepostas, espalhadas no tempo e no espaço, conectando os vários grupos domésticos e aldeias no cenário Pemon, temos uma metáfora acurada para grande parte da vida Pemon.

UM TERRITÓRIO, MÚLTIPLOS USOS

O território Makuxi compreende uma pequena porção do maciço das Guianas uma das formações geológicas mais antigas do continente sul-americano –, onde os solos se encontram em estado avançado de laterização, apresentando afloramentos predominantemente graníticos e arenosos, extremamente pobres em matéria orgânica e impróprios para a agricultura intensiva. Tal território se estende por duas áreas ecologicamente distintas: os campos naturais ao sul e, ao norte, uma outra área nas vertentes orientais da cordilheira da Pacaraima, em que predominam as serras, geralmente recobertas por matas, que se prestam a uma exploração ligeiramente diferenciada da-

quela feita pelos índios na planície. A extensão desse território abrange aproximadamente de 03° a 05° N e 58° a 62° W.

Em virtude do relevo acidentado e da composição arenosa do solo, os cursos dos rios são formados por longos trechos encachoeirados nas serras, e de pequena profundidade nos campos, tornando a navegação fluvial restrita, praticada, de forma esporádica, na porção sul da planície.

O clima, marcado por um rigoroso regime de chuvas e duas estações bem definidas – no inverno, com chuvas concentradas de maio a setembro, e o verão alternado de seca, com estiagem prolongada de novembro a março –, acarreta alterações sazonais bastante significativas na fauna e na flora.

Durante os meses de inverno, as águas das chuvas torrenciais engrossam os leitos dos rios e igarapés, chegando mesmo a alagar, em grande parte, os campos, com exceção apenas de alguns pontos mais salientes nas planícies, que formam pequenas ilhas acima da superfície.

Estes tesos, assim como as vertentes das serras, são, para os Makuxi, locais preferenciais de cultivo de mandioca e de milho. A população reunida nas aldeias ao longo do período de estiagem, se dispersa em pequenos grupos durante a estação chuvosa e passa a viver isoladamente com os alimentos produzidos nas roças familiares e coletados nas matas que cobrem as serras.

Durante um breve período de transição entre as estações, a vegetação até então submersa dos campos, viceja, e os animais deixam os refúgios nos tesos das planícies e isolados nas serras para percorrer seu *habitat* mais extenso. Os índios, que se mantinham dispersos em pequenos grupos domésticos, voltam a se reunir, aglutinando as parentelas extensas nas aldeias, compondo expedições de caça e de pesca, entre várias outras atividades de exploração econômica empreendidas no tempo de estiagem.

Nos meses de verão, a vegetação dos campos torna-se seca e esturricada, a folhagem verde vai se restringindo às baixadas mais próximas às margens dos rios e igarapés que, em sua maior parte, são intermitentes e secam completamente no auge da estiagem. Os índios voltam-se para os poços nos leitos se-

cos e para os lagos que conservam água, procurando surpreender os animais que buscam o bebedouro nos mesmos locais, dedicando-se, também, mais intensivamente, à pesca, que se torna a atividade principal durante o período.

Na estação seca, além das várias modalidades de pesca, os índios dedicam-se à construção e reparo das casas e, atividades correlatas, à extração de madeira e argila empregadas na armação e nas paredes laterais, à coleta de folhas de palmeiras, mais freqüentemente de buriti, que utilizam nas coberturas; dedicam-se ainda à coleta de uma grande variedade de fibras vegetais, que se encontram em locais específicos, e são usadas na confecção de diversos artefatos.

Durante a estiagem, torna-se mais nítido o traçado de uma infinidade de caminhos e trilhas nos campos e nas matas, ligando os locais de coleta, caça, pesca, roças, e as diversas aldeias; estes trajetos passam então a ser intensamente percorridos pelos índios, quando aproveitam para visitar os parentes, estreitando as relações sociais, vínculos de intercâmbio e de aliança política entre as parentelas, nas festas e celebrações rituais.

As variações climáticas e as características do solo constituem fatores determinantes para o assentamento e a distribuição dos Makuxi; o aprimoramento de estratégias especializadas de exploração econômica do território mantém a integridade do sistema ecológico.

Os Makuxi praticam a agricultura de coivara, que define o ritmo anual de suas atividades. Como outros povos indígenas nas terras baixas sul-americanas, cultivam basicamente mandioca, milho, cará, inhame, batata-doce, banana, melancia, ananás, entre outros gêneros em menor proporção, que variam a cada aldeia. Os índios iniciam o preparo das áreas de cultivo com a derrubada da mata: cortam as árvores em um terreno previamente escolhido, no fim do período de estiagem, geralmente nos meses de janeiro e fevereiro. Esperam os troncos e galhos derrubados secarem por algumas semanas, até surgirem os primeiros sinais de chuvas, no mais das vezes em meados de fevereiro ou início de março, para queimar a área com melhores resultados, isto é, queimar o máxi-

mo de vegetação e deixar um mínimo de troncos, para, em seguida, proceder à sua limpeza. No princípio do inverno, com as primeiras chuvas, começam o plantio, normalmente no mês de março ou abril.

Todas essas tarefas agrícolas são realizadas pelos homens. A partir do plantio, a roça torna-se um espaço predominantemente feminino; cabe, sobretudo, às mulheres manter a roça limpa, capinar ervas daninhas e outras pragas que comprometam as plantas cultivadas, como também proceder à colheita dos alimentos durante os meses seguintes. Cabe, ainda, exclusivamente às mulheres, a manipulação e o preparo dos alimentos, tarefas que desempenham juntamente com a criação dos filhos na primeira idade. Os homens, em contrapartida, se ocupam em trazer caça, pesca, frutos silvestres, empreendendo expedições de exploração econômica muito além dos limites da aldeia.

De fato, as atividades produtivas essenciais empreendidas pelos homens e pelas mulheres Makuxi são complementares: assim, um homem e uma mulher, formando uma parceria conjugal, produzem todos os gêneros alimentares componentes da dieta básica cotidiana, bem como todos os artefatos e bens materiais necessários à manutenção da família. O grupo doméstico constitui, portanto, unidade que goza de grande autonomia, fundada e reproduzida com o próprio trabalho de cada um de seus membros.

Frise-se ainda que a alteração sazonal das atividades de exploração supõe, por parte da população indígena, uma dinâmica peculiar de mobilidade cíclica, que consiste não só dos deslocamentos dos grupos locais, mas também, outros movimentos de maior amplitude, da população das aldeias nos campos para as serras, onde há áreas de florestas mais extensas que podem ser cultivadas nos meses de chuvas, e, em direção oposta, durante a estação seca, quando os habitantes das serras descem para as aldeias nos campos, em busca dos lagos e rios perenes para a pesca, componente essencial da dieta na estiagem.

Os deslocamentos abrangendo percursos extensos ocorrem, com maior frequência, na estação seca, enquanto os movimentos localizados são rotineiros e ocorrem ao longo de todo o ano, visando a obtenção de frutas, fibras e outros gêneros sil-

vestres, bem como artefatos produzidos em determinadas temporadas ou por outros grupos locais. Os procedimentos de coleta, em parte realizados nos movimentos localizados, entre outras atividades desenvolvidas no mesmo âmbito, embora de caráter complementar, mas nem por isso menos essenciais para a sobrevivência dos índios, também integram-se na composição da mesma dinâmica peculiar.

Atualmente, as comunidades Makuxi, estabelecidas em cada aldeia, possuem coletivamente pequeno rebanho de gado bovino, obtido através de projetos iniciados pela Diocese de Roraima, pela FUNAI e pelo Governo do Estado de Roraima.

A criação de gado bovino, mantida em currais e retiros, bem como a de suínos e aves empreendida por famílias individuais, é hoje considerada indispensável, em vista do progressivo escasseamento da caça.

A pecuária, empreendida de modo extensivo, consiste basicamente no pastoreio desses rebanhos pelos campos naturais, e se destina a suprir a sua alimentação em áreas ou períodos de escassez de caça. As áreas de pastagem são escassas, restringindo-se a pequenas elevações que permanecem ilhadas acima das águas durante os meses de chuvas e a baixadas nas proximidades dos rios e lagos na estação seca.

No entanto, a carne bovina ainda não se tornou alimentação cotidiana; o abate de reses é feito apenas em situações excepcionais e o leite é insuficiente para a população das aldeias como um todo. A posse coletiva do gado não chegou, ao que tudo indica, a afetar a organização tradicional da produção por grupos domésticos. O rebanho é confiado a um vaqueiro, que chama os membros da comunidade por ocasião de trabalhos de maior envergadura, que se realizam regados a caxiri e pajuaru – bebidas elaboradas a partir da fermentação da mandioca –, como nas outras situações de ajuda mútua entre parentelas.

O garimpo do ouro, praticado esporadicamente pelas aldeias nas serras, é exclusivamente manual e visa a aquisição de bens manufaturados.

A concepção Makuxi de propriedade é estritamente limitada ao produto resultante das atividades praticadas pelos índios. Os Makuxi entendem como objeto de apropriação individual ou familiar apenas as próprias casas ou aldeias construídas por eles próprios, as áreas dos roçados cultivadas seja individual, seja familiarmente e, sobretudo, os objetos de uso pessoal. Os apetrechos agrícolas, de caça e pesca, pertencem aos homens que os utilizam, assim como os utensílios de cozinha, os objetos próprios para a fiação do algodão e as ferramentas utilizadas para a limpeza das roças pertencem às mulheres que os manejam em suas atividades produtivas rotineiras.

Embora as matas e os rios adjacentes às aldeias sejam objeto de exploração preferencial, ou mesmo, até certo ponto, restrita a seus habitantes, não há entre eles um conceito de propriedade privada ou comunal exclusiva, sobre o território de ocupação tradicional. Há, sim, de fato, a concepção de livre acesso dos indivíduos ou grupos domésticos à terra e aos recursos naturais ali existentes; a condição básica, porém, para exercer tal acesso é pura e simplesmente decorrente das atividades desempenhadas pelos índios. Nesse sentido, por exemplo, uma casa ou uma roça constituem pertences individuais ou familiares, sendo o direito de uso prerrogativa exclusiva dos respectivos detentores. Uma vez abandonadas, uma casa ou uma roça podem ser ocupadas ou utilizadas por quaisquer outros índios, independentemente de sua procedência. É comum, nas aldeias, encontrarem-se velhos e encorpados cajueiros, a denotarem a existência de locais habitados por antigos moradores, que, vez por outra, passam a ser ocupados novamente com a construção de casas pelos moradores atuais. O mesmo acontece com capoeiras, locais onde a mata nativa foi derrubada há alguns anos para o estabelecimento de roças e que depois de serem abandonadas, tomadas pela vegetação silvestre, voltam a ser “encoivaradas” para o estabelecimento de novos plantios.

Assim, uma roça e o que nela é cultivado pertence ao homem que abriu a clareira na mata ou vazante, bem como à mulher que faz a capina, limpa as ervas daninhas e colhe sua produção; pertence, portanto, ao par conjugal que a mantém. Os alimentos elaborados a partir dos gêneros cultivados são produto da atividade feminina, que se oferece aos homens, espe-

cialmente aos cônjuges: “aprendi a fazer cachiri bem doce e gostoso para fazer ele feliz.” Os homens, em contrapartida, trazem o produto da caça e da pesca às respectivas esposas, as quais se encarregam de distribuir partes entre seus parentes consangüíneos, prioritariamente pais e filhos.

Cabe aos homens a iniciativa e a habilidade de coletar diversas fibras vegetais (arumã, jacitara, buriti, pruiem, dentre outras, em diferentes nichos) e confeccionar os objetos de uso cotidiano como arco, flechas, esteiras, cestos, peneiras, tipitis, “para não depender do sogro.” Do mesmo modo, cabe às mulheres a fiação, a tecelagem, a cerâmica e, como disse, a elaboração do alimento e da bebida.

Princípio complementar, não supõe uma rígida divisão do trabalho, previamente estabelecida, que se imponha aos indivíduos, mas, antes, os indivíduos é que estabelecem uma divisão da produção social. Isto se torna claro, por exemplo, quando se observa o caso de produção de farinha de mandioca, destinada a venda no mercado regional, em que é comum a participação dos homens, juntamente com as mulheres nas diversas etapas do processo, com vistas à aquisição de bens industrializados. Assim, também é bastante comum que os homens saiam temporariamente de suas aldeias para trabalhar em fazendas e garimpos, a fim de comprar vestimentas, espingardas, munição, fósforos, lanternas, rádios e outros bens industrializados, enquanto as mulheres permanecem nas aldeias.

Em suma, não há propriedade privada ou coletiva, nem direitos sucessórios hereditários. De fato, o que existe são modalidades personalizadas de apropriação dos objetos manejados pelos índios. O direito de livre acesso aos recursos naturais pode ser exercido indistintamente por todos os índios.

Com efeito, as terras, as águas, os minerais, como a fauna e a flora existentes além do domínio estrito da aldeia e dos terrenos cultivados, não são concebidos como bens passíveis de serem convertidos em propriedade pessoal ou coletiva. Ao contrário, são concebidos não como domínios humanos, mas de outras espécies de seres vivos, que habitam o nosso mundo. Assim, as águas e os seres aquáticos pertencem ao domínio

próprio ordenado pela mãe das águas; as matas, as serras são domínios diferenciados de outras tantas espécies que nelas residem e que gerem as respectivas forças vitais dos seres animais e sobrenaturais, enfim, seres que podem adquirir múltiplas formas, mas que, normalmente, só podem ser vistos pelos pajés – *piatzán*.

A DEMARCAÇÃO OFICIAL: DESCONTINUIDADES

O território Makuxi em área brasileira hoje está recortado em três grandes blocos territoriais: a área indígena Raposa/Serra do Sol e São Marcos, que concentram a grande maioria da população; e oito pequenas áreas, que circunscrevem aldeias isoladas no extremo noroeste do território Makuxi, nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé. Este último bloco, em que pese a dispersão das áreas, caracteriza-se pelos seguintes limites: próxima às vertentes meridionais da cordilheira Pacaraima e às nascentes do rio Parimé, encontra-se a área indígena Santa Inês; junto à margem esquerda do médio curso do rio Amajari, situam-se, de montante a jusante, as áreas indígenas Ananás e Cajueiro; na margem esquerda do médio curso do rio Uraricoera, junto ao braço setentrional que contorna a ilha de Maracá, situa-se a área indígena Aningal e, na mesma margem esquerda, no baixo curso do Uraricoera, junto à foz do Parimé, a área indígena Ouro; no médio curso do igarapé Grande, afluente do Uraricoera que desemboca pela margem direita, logo a jusante da ilha de Maracá, estão, emparelhadas, as áreas indígenas Mangueira e Boqueirão; e no extremo sul – sudoeste do território Makuxi, entre o médio curso do rio Mucajaí e as cabeceiras do rio Cauamé (ambos afluentes à margem direita do alto rio Branco), está localizada a área indígena Raimundão.

Como foi mencionado anteriormente, o contingente mais expressivo da população Makuxi encontra-se em maior número de aldeias, que se concentram nos dois outros blocos territoriais: Raposa/Serra do Sol e São Marcos.

A mais populosa é a área indígena Raposa/Serra do Sol, na porção central e mais extensa de seu território. Esta área, que compreende 1.678.800 ha., estende-se, ao norte, até as vertentes meridionais do Monte Roraima; ao leste, compreende todo o curso do rio Mau ou Ireng – fronteira entre Brasil e Guiana –; ao sul, limita-se no médio curso do rio Tacutu, na confluência com os rios Surumu e Mau; e ao oeste, confina com a área São Marcos, tendo por limites os rios Surumu e Miang. Nestes limites encontra-se uma população global estimada em cerca de 10 mil habitantes, distribuídos por 85 aldeias,¹ dentre os quais, aproximadamente 700 são Kapon.

As fronteiras étnicas na região são bastante tênues, constituídas em função de arranjos residenciais entre parentelas cognáticas, integradas por homens de diferente procedência, como é o caso, por exemplo, de pelo menos cinco destas aldeias, situadas na zona de intersecção entre as etnias – Caracanã e Macuquém, no rio Ailan; Pedra Preta, Flechal, no alto rio Cotingo; e Canã, no alto rio Mau (Ireng) –, compostas por famílias extensas mistas, isto é, famílias Makuxi e Ingaricó (Akawaio) ligadas entre si por laços estreitos de parentesco. Tal ocorre também entre os Makuxi e os seus vizinhos a nordeste, os Patamona, no alto rio Mau (Ireng), bem como entre os Makuxi e outros grupos Pemon a noroeste do território, nas proximidades do Roraima e mais a oeste, no vale dos rios Uraricoera e Amajari, e ainda entre os Makuxi e seus vizinhos ao sul e a leste, os Wapixana, povo de filiação linguística Arawak.

A área indígena São Marcos, estende-se contígua à Raposa/Serra do Sol, a oeste dos rios Surumu e Miang, até a desembocadura do Uraricoera e as cabeceiras do rio Parimé ao sul e ao norte, respectivamente, compreendendo uma área de 654.110 ha., em que se localizam 24 aldeias Makuxi,² totalizando uma população de 1.934 habitantes índios (FUNAI 1996), em sua grande maioria Makuxi.

Há que seguir o processo histórico que levou ao recorte do território Makuxi em áreas separadas.

Depois de décadas de mobilização social em torno dos conflitos agrários no Brasil, que culminaram com a deposição do

governo constitucional e a instauração do regime militar na década de 1960, uma das primeiras medidas adotadas pelos dirigentes golpistas, que procuravam legitimar-se no poder, foi a promulgação do Estatuto da Terra, que se contrapunha à bandeira da reforma agrária.

Seguiram-se então diversos projetos, embasados em financiamentos externos, que visavam esvaziar a tensão existente no campo e redirecionar a ênfase na necessidade de reestruturação fundiária do país, voltando-se para a ocupação de espaços pretensamente vazios. Tratava-se, em particular, de “assentar” colonos civis na Amazônia.

Como medida correlata, a expedição de títulos de propriedade agrária, até então a cargo de órgãos públicos municipais e estaduais, foi, naqueles anos 70, centralizada no âmbito do governo federal, que passou a gerir a política fundiária no país através do Instituto Nacional do Desenvolvimento Agrário e do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, posteriormente unificados no INCRA.

No caso do vale do rio Branco, onde a Prefeitura Municipal de Boa Vista havia expedido títulos de propriedade de terras a particulares até a década de 1950, bem como o governo do Estado do Amazonas até 1944, enquanto tal área esteve sob sua jurisdição, veio a sobrepor-se uma nova ordenação fundiária: a implementação de um amplo projeto agrário para toda a Amazônia, denominado Polamazônia. Tal projeto foi implementado através do INCRA e, nos anos 70, dirigido pelo Conselho de Segurança Nacional, em articulação com outros órgãos federais, como o MEAF.

No então Território Federal de Roraima, o Polamazônia identificou, como área prioritária para sua atuação, a região considerada como foco de conflitos mais agudos, isto é, a região de campos naturais que se estende a partir do alto curso do rio Branco, por ambas as margens, e por áreas banhadas por seus formadores, principalmente pela margem direita, em torno do baixo curso do rio Uraricoera. Esta área, junto às margens do alto rio Branco e baixo curso do rio Uraricoera, como vimos, foi onde incidiu primeiramente e, de modo mais concentrado, a ocupação pecuarista no vale do rio Branco a partir das últimas décadas do século XIX. Em conseqüência, ali, os confli-

tos entre índios e regionais pela posse das terras adquiriram proporções mais graves, com a expulsão maciça da população indígena de seus territórios tradicionais, causando seu confinamento progressivo nas aldeias.

Nesta área de maior incidência de posseiros e títulos de propriedade concedidos a particulares em território de ocupação tradicional indígena, foram convocados funcionários – técnicos agrícolas da Coordenadoria Regional do Norte /CR1 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/INCRA e o chefe do Posto Indígena Vista Alegre, lotado na 10ª Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio – para procederem a “levantamento de todas as Malocas existentes na área A2 (Polamazônia)” (JUSTIÇA FEDERAL, RR, Processo 92.1711-8). O levantamento foi feito, sob a égide do INCRA; consistiu, antes de mais nada, na liberação de glebas de terra para titulação definitiva a particulares: sem a realização de qualquer estudo específico ou especializado sobre a ocupação indígena em questão, o território foi retalhado em ínfimas porções de terras, definidas como áreas indígenas circunscritas às terras de exploração imediata e aos núcleos residenciais de aldeias isoladas.

Este levantamento deu ensejo, ou mesmo orientou, o processo de demarcação de terras indígenas iniciado pela Fundação Nacional do Índio na região, nos anos subseqüentes. Assim sendo, não é demais frisar que a demarcação se realizava sem qualquer avaliação técnica, historiográfica ou antropológica, o que provocou conseqüências desastrosas para a vida social das populações indígenas envolvidas, sobretudo Makuxi e Wapixana. Em primeiro lugar, o processo de identificação não considerou a mobilidade inerente, como se viu anteriormente, ao padrão aldeão tradicional; além disso, tomando como consumado o confinamento territorial provocado pela ocupação fundiária, a FUNAI desconsiderou o território indígena propriamente dito, definindo, por exclusão, as terras imediatamente ocupadas pelas aldeias.

Mas, e este é o ponto fundamental, a definição de território, como se sabe, envolve não apenas o espaço ocupado por habitação ou atividade produtiva, mas sobretudo uma territorialidade, o investimento social e simbólico de um povo sobre

o espaço que ocupa. Os Makuxi, como aludi anteriormente, concebem o espaço como ilimitado; ao longo do tempo, é o movimento das aldeias pelo espaço que vem a desenhar um território. Um estudo histórico o teria comprovado, mas não foi realizado para a devida definição do território. O resultado foi o esfacelamento do complexo indígena regional: enquanto áreas individuadas, foram isoladas aldeias vizinhas, cujo território de caça, pesca e circulação é tradicionalmente comum, além de constituírem uma mesma rede social através de casamentos.

Do procedimento casuístico da FUNAI resultou um conjunto de dez áreas Makuxi, bem como áreas Wapixana e as de população mista existentes à margem direita do rio Uraricoera.

O dado essencial a registrar, no entanto, é que tal procedimento casuístico - adotado pela FUNAI, em concerto com o INCRA e demais órgãos e instâncias estruturados durante o regime militar, que possuíam amplo espectro de atuação, inclusive fundiária, como o Conselho de Segurança Nacional, Ministério do Interior e o Ministério Especial de Assuntos Fundiários -, não chegou a ser implementado na totalidade do território tradicional Makuxi, notadamente na parte central deste território, vale dizer, no interflúvio Mau-Tacutu, onde há maior concentração de aldeias

OCUPAÇÃO COLONIZADORA E INTERLOCUÇÃO COM A SOCIEDADE NACIONAL

Em fins do século XIX, inicia-se, um tanto tardiamente em relação a outras regiões do país, a ocupação empreendida por colonos civis propriamente na região de campos no vale do rio Branco. Fomentava-a a decadência da economia extrativista na Amazônia, para a qual a pecuária surgia como alternativa.

Em seu início, durante as últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX, a expansão pecuarista incidiu, de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, porção oeste da região de campos, com

a instalação de posses privativas dispostas por colonos em terras ocupadas tradicionalmente pelos índios, especialmente os Wapixana. A partir de então, o avanço da ocupação pecuarista se redireciona para o leste, incidindo prioritariamente nas décadas seguintes sobre a região compreendida pelo vale do rio Tacutu, isto é, pelo território tradicional Makuxi, impondo rupturas drásticas na dinâmica estabelecida, lenta e cumulativamente, ao longo da história secular do contato dos Makuxi com a sociedade nacional.

Durante a primeira metade deste século, soma-se outro fator à pecuária, formando uma conjugação peculiar de interesses, de parte da incipiente sociedade regional sobre o território Makuxi: desencadeia-se a exploração do garimpo de ouro e diamante junto aos rios Cotingo, Quinô e Mau, afluentes do rio Tacutu, provocando um novo movimento migratório de colonos. Atingia principalmente a porção central do território Makuxi, bem como o de seus vizinhos ao norte, os Ingaricó.

Além disso, a criação do Território Federal de Roraima, abrangendo a região do vale do rio Branco, desmembrado do Estado do Amazonas na década de 1940, possibilitou uma relativa autonomização administrativa da sociedade regional, o que traria enorme impacto à formulação da política fundiária relativa às terras indígenas.

A este rol de mudanças, acrescentou-se, por fim, o estabelecimento, ainda no início deste século, de duas agências indigenistas na região de campos do vale do rio Branco: o Serviço de Proteção aos Índios, sediado na Fazenda São Marcos e a missão evangelizadora beneditina, fundada às margens do alto rio Surumu, entre as aldeias Makuxi (SANTILLI, 1994).

A incidência destes fatores, somados, caracteriza o início de um novo período da história do contato dos Makuxi com a sociedade nacional.

Uma diversidade de procedimentos clientelistas caracterizaram as mediações entre regionais e índios, neste processo. Os Makuxi moradores nesta área, com raras exceções, representam o momento inicial do contato como um momento de reciprocidade com os recém-chegados que se estabeleciam em

território de ocupação tradicional indígena: em troca do possível consentimento e da eventual colaboração dos índios diante da ocupação dos campos adjacentes às aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados – especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar –, além de carne e leite. O recrutamento de crianças indígenas para serem criadas junto às famílias “civilizadas”, para pretensamente “aprenderem” a lidar com o gado, também foi um expediente amplamente utilizado pelos posseiros, dando ensejo ao estabelecimento de relações de compadrio, que revestiram e reforçaram os laços clientelistas entre índios e posseiros, de que trata extensamente Peter Rivière (1969) em relação aos anos 60.

No entanto, a violência é sempre uma possibilidade latente nas relações clientelistas. Se, em um primeiro momento, haveria contrapartidas de reciprocidade nas relações entre índios e regionais – pelo menos é assim que os índios representam tais relações inaugurais com os brancos –, com o decorrer do tempo não tardariam a eclodir conflitos devido à interrupção ou diminuição dos préstimos inicialmente ofertados pelos pecuristas. A tanto aliava-se, explosivamente, a crescente depredação das roças indígenas pelo gado e o cerceamento da mobilidade dos índios e de suas práticas de exploração econômica do território – isto é, a proibição da pesca com timbó, a restrição do acesso aos lagos e outras fontes de água perenes, cercados pelos regionais, bem como progressivo escasseamento da caça –, para não dizer da frustração com a prometida educação das crianças indígenas que, normalmente, se revelava exploração do trabalho em regime servil.

O padrão de relações clientelistas não se restringia, porém, às relações com os regionais; ao contrário, pautava ainda a atuação de agências indigenistas, isto é, O Serviço de Proteção aos Índios – SPI e os missionários beneditinos, que, mais tarde, viriam a ser substituídos, respectivamente, pela FUNAI e pela Ordem da Consolata.³ Embora tenham se valido largamente de métodos clientelistas semelhantes, as agências indigenistas, evidentemente, visavam outros fins, não o apossamento de terras, mas exercer influência sobre os índios, formar trabalhadores nacionais, com o propósito de moldá-los à civilização cristã.

Vale notar, quanto às semelhanças que compõem o que aqui chamo de um padrão clientelista, que todas as instâncias de intervenção citadas investiram historicamente na construção de intermediários políticos, na figura de “tuxauas” ou líderes de aldeia, que as agências indigenistas buscavam legitimar e consolidar.

A liderança política tradicional entre os Makuxi, uma posição apenas proeminente, assumida por um indivíduo na articulação de um grupo local ou aldeia, diante da violência abrupta da intensificação do contato com os regionais nos primeiros anos deste século, converte-se em instância catalisadora das demandas de regionais e de agentes indigenistas à população indígena, dispersa em pequenos grupos locais. Nesse sentido, tanto os regionais quanto os agentes indigenistas, sejam missionários ou funcionários governamentais, abordam preferencialmente a figura do chefe, considerado um meio, talvez o mais viável, senão o único possível, para atingir as mais variadas finalidades da colonização.

Desde o recrutamento de força de trabalho – destinada à economia extrativista, à pecuária, ao garimpo ou aos serviços domésticos braçais diversos –, o fornecimento de gêneros, a intervenção em conflitos interétnicos e em disputas pela ocupação e exploração de terras, até a conversão religiosa, enfim, todas as demandas dos diversos grupos de interesse – formulados em modalidades que vão igualmente da persuasão e aliciamento à repressão e terror –, passam a confluir orientados na mesma direção sobre a figura da chefia indígena (SANTILLI, 1994).

Porém, durante as duas últimas décadas, a reformulação das agências indigenistas atuantes na área – o SPI é extinto em 1967, tendo sido criada a FUNAI como órgão responsável pela política indigenista oficial nos anos seguintes, assim como a atuação missionária católica, gerida até meados do século pela ordem beneditina, é transferida para a ordem da Consolata –, bem como a expansão progressiva da ocupação pecuarista e da exploração garimpeira em território Makuxi, começam a ser operadas mudanças significativas nas relações entre os índios e a população regional. Aldeias serranas, até então algo intocadas, passaram a ser sistematicamente objeto de recruta-

mento de mão-de-obra e de um influxo crescente de artigos manufaturados, bem como passou a ser sistemática a presença da FUNAI, da missão católica, da rede escolar e outras agências assistencialistas governamentais.

Nesse contexto, nos anos 70, período marcado pela forte ampliação e intensificação do contato, algumas lideranças políticas de grupos locais Makuxi passaram a se destacar, ao exercerem funções privilegiadas de intermediação no estabelecimento das relações entre a população indígena habitante nas aldeias e os agentes da sociedade nacional. A desenvoltura, alcançada em muitos casos, revelar-se-ia decisiva para a construção das respectivas trajetórias políticas além dos limites das suas próprias parentelas de origem.

Há, porém, diferenças a marcar no campo da disputa que travam regionais e agências indigenistas pelo acesso à população indígena e, este é o ponto que se destaca, é em meio a esta disputa que uma organização indígena pode se constituir.

Em primeiro lugar, invariavelmente intermediados pelos chefes locais, as agências indigenistas converteram-se em fontes de bens industrializados para os índios, alternativas às fontes de fazendeiros e garimpeiros. Seguiu-se que, em função da posição diferencial dos agentes indigenistas oficiais e dos missionários católicos diante dos regionais – situados em pólos antagônicos na disputa pelo reconhecimento dos direitos territoriais indígenas –, a estratégia utilizada pelos religiosos e, em seguida, pela FUNAI, para ampliar sua influência sobre os índios, foi a de minar os vínculos clientelistas que ligavam os índios aos regionais. Até então, os artigos industrializados eventualmente fornecidos pelos regionais para os índios eram contabilizados pelos primeiros numa listagem de débitos a serem cobrados quando se fizesse necessária a força de trabalho indígena; a fim de minar o sistema, os missionários trataram de suprir, em parte, os artigos industrializados demandados pelos índios, pressionando-os para que quitassem as dívidas contraídas com os respectivos “patrões”.

A maneira como tal “substituição” de dívidas foi operada deuse através da promoção de reuniões anuais com as lideranças indígenas locais, as assim chamadas “assembléias de tuxauas”,

patrocinadas pela Diocese de Roraima a partir de 1975, em que se discutiam as condições e os “méritos” de cada comunidade para acessar os bens disponíveis pelos missionários. Cabe notar ainda que as lideranças políticas ou “tuxauas” presentes às assembléias provinham das aldeias onde os missionários concentravam sua atuação, isto é, na região das serras: recorte concebido em oposição ao lavrado, os missionários julgavam que, ali, os índios seriam mais autênticos, originais, menos corrompidos pelos brancos, porque mais distante das sedes das “fazendas”, dos povoados e, portanto, o contato seria menos intenso, menor o trânsito dos regionais; em suma, área mais provável de gerar e exercer influência.

O modo de distribuição e o critério de eleição das lideranças e respectivas comunidades indígenas, a serem agraciadas com as mercadorias acumuladas pela Diocese, foi simbolicamente muito relevante. Criou-se um “projeto de cantinas”, em que cada comunidade, dependendo de sua organização interna – leia-se, na visão dos missionários, aquelas que se mostrassem mais distantes ou avessas à influência dos regionais, cujo índice mais visível era o consumo de aguardente – recebia um lote de mercadorias, que ficava sob a responsabilidade de um encarregado, discípulo escolhido a dedo, incumbido de repassá-las aos demais moradores a um preço, correspondente em farinha de mandioca ou ouro, bem mais vantajoso para os índios em relação àqueles praticados nas vendas ou fazendas; preço tornado possível pelo fato de que a missão bancava os custos de transporte e logística que agregavam a maior parte do valor de comercialização das mercadorias nas áreas mais remotas. Em suma, tratava-se de eliminar a intermediação dos regionais no acesso a determinados gêneros industrializados; para tanto, tratava-se ainda de inculcar nos índios a noção de que o capital inicial investido pela missão no projeto de cantinas – o capital de giro – era um bem “comunitário”, a ser restituído por cada um dos usuários ao cantineiro que, por sua vez, o destinaria à compra de novas mercadorias na cidade de Boa Vista. Assim, os índios, idealmente, não precisariam mais trabalhar para os regionais, nem barganhar a permanência destes nas suas terras, para terem acesso aos artigos industrializados, podendo adquiri-los – e essa era a idéia central do projeto – com o fruto do próprio trabalho, fosse na produção agrícola

(farinha de mandioca) ou no garimpo (ouro, diamante), convertido em moeda na sociedade regional.

Mais tarde, já na década de 1980, a Diocese de Roraima veio a implementar o “projeto do gado”: angariar fundos nas regiões de origem da Ordem da Consolata, isto é, nas imediações da cidade italiana de Turim, onde a Ordem dispõe de maior lastro entre a população, sob o apelo *Una muca per l’indio*; os recursos, assim obtidos, foram então investidos na aquisição de rebanhos bovinos que passaram a ser cedidos, em sistema de rodízio por cinco anos, a cada uma das comunidades indígenas, prioritariamente na área das serras. Além de representar alternativa ao escasseamento da caça, o objetivo expresso do projeto foi promover a ocupação do lavrado *vis-a-vis* os fazendeiros, ou seja, com a mesma visibilidade diante dos regionais e da sociedade nacional, tornando assim os próprios índios pecuaristas. A idéia foi seguida pela FUNAI nos anos subseqüentes

Contudo, a experiência de tais projetos, bem como a sua falência, provocou uma série de conflitos, disputas e acusações de favorecimento indevido entre as diversas lideranças indígenas locais, dando ensejo ao surgimento de um novo tipo de organização indígena, concebida também em seu início pelos missionários, que consistia na formação de “conselhos regionais”, isto é, instâncias supra-aldeãs, descoladas das comunidades locais, integradas por representantes de áreas geográficas delimitadas em função da concentração de aldeias, mas sobretudo da influência dos missionários, articulados às lideranças indígenas locais Makuxi, Ingaricó, Taurepan, Wapixana e Yanomami; foram, assim, criados sete Conselhos nas seguintes regiões: Serras, Surumu, Amajari, Serra da Lua, Raposa, Taiano e Catrimani. Sua incumbência era gerir as relações externas às comunidades indígenas, tanto no plano das relações com a sociedade regional, como na formulação e direcionamento dos projetos indigenistas, patrocinados por diferentes agências.

Criados durante a assembléia dos tuxauas ocorrida em janeiro de 1984, os conselhos regionais, tiveram a princípio uma existência meramente nominal, com exceção do conselho da região das serras, que funcionou mantendo presença junto aos

locais onde ocorreram conflitos agudos com os regionais, encaminhando denúncias às autoridades governamentais; para esta região os missionários direcionaram prioritariamente sua atuação. Os outros seis conselhos regionais ganharam impulso com o “projeto do gado”; que são geridos até os dias atuais.

Como resultado dos conselhos regionais, formou-se uma coordenação geral, sediada em Boa Vista, momento em que se pode precisamente falar do surgimento do Conselho Indígena de Roraima. Os membros dessa coordenação são eleitos pelo voto aberto dos conselheiros regionais, respeitando-se um esquema de rodízio de lideranças. Visando maior legitimidade na interlocução com a sociedade nacional, o Conselho foi registrado como sociedade civil.

Vê-se, assim, que, descolando-se do plano aldeão, o Conselho Indígena erigiu-se verticalmente, privilegiando a hierarquia e a representação política em moldes partidários. Configura-se, assim, um dilema: como pensar a instauração da hierarquia, ou, com o perdão do trocadilho, deste governo sem ordem nestas famosas “ordens sem governo”?

Muito já se disse acerca da assimetria sobre a qual repousa a política nas sociedades guianenses, tendo por relação crucial a relação sogro-genro. Se a hierarquia é um caso particular da assimetria, poder-se-ia pensar, à primeira vista, que a assimetria vigente no plano aldeão seria expansível ao plano supra-aldeão. A resposta, porém, não me parece tão simples.

Há que considerar que a tentativa inicialmente prevista de sustentar os conselhos regionais e a coordenação geral do Conselho Indígena de Roraima na cidade de Boa Vista, com recursos – produção de farinha de mandioca, basicamente – gerados como excedente de cada comunidade local, não surtiu efeito. Da mesma forma, os “projetos comunitários” de roças e cantinas coletivas, a tentativa de fomentar algum sobre-trabalho por parte das comunidades locais para ser apropriado por novas instâncias regionais ou mesmo estaduais, simplesmente não vingou. Houve muito desgaste de lideranças aldeãs diante das respectivas parentelas agregadas nos grupos locais, reuniões inumeráveis de cobrança de firmeza, de autoridade, demandadas por missionários e conselheiros diante de lideranças locais. Houve, também, casos em que lideranças locais, alça-

das a planos de atuação regional, nacional e, mesmo de representação da organização indígena em foros internacionais, se viram forçadas a retroceder à produção do sustento familiar na aldeia de origem, ou, mudarem-se de aldeia diante do risco de desmoralização, ou ainda, se viram tentadas, quando não persuadidas, a fazerem o jogo de seus oponentes, o governo estadual ou garimpeiros, como se verá adiante.

O suporte material para a organização do Conselho Indígena, o que foi se tornando mais patente a cada fracasso dos “projetos comunitários” concebidos pelas agências indigenistas, depende visceralmente de recursos externos, sejam eles injetados por missionários católicos, sejam provenientes de órgãos oficiais como a FUNAI, ou mesmo de cooperação internacional.

Cabe ressaltar, no entanto, entre os diversos “projetos comunitários”, o relativo êxito do projeto do gado. A dinâmica de tal projeto supõe a cessão de um lote de 55 cabeças de gado para cada aldeia por um período de cinco anos, após o qual esse rebanho original deverá ser transferido para outra comunidade, permanecendo as crias havidas durante o período estipulado como propriedade da comunidade cessionária. Os problemas são inúmeros na implantação de um tal projeto entre os povos indígenas habitantes do lavrado, tradicionalmente agricultores e caçadores: vão desde a escolha das comunidades a serem agraciadas, passando pelo manejo do rebanho – que, idealmente, não deverá ser consumido, mas multiplicado –, até mesmo a idéia de gestão de uma propriedade comunitária móvel, causadora de conflito dentre os componentes de cada comunidade, entre as distintas comunidades e perante os regionais devido à ocupação extensiva dos terrenos destinados às pastagens. Contudo, chegou-se a atingir um rebanho total estimado entre 25 mil e 30 mil cabeças de gado, em sua grande maioria concentrado entre as cerca de 90 aldeias Makuxi no interflúvio Mau-Tacutu.

A falência das tentativas de extrair sobre-trabalho dos grupos locais, para dar sustentação às lideranças políticas aldeãs num plano de atuação além das respectivas aldeias, não se restringe ao mero problema de sustentação econômica do Conselho Indígena de Roraima, nem tampouco dos conselhos regionais, no que, aliás, se resume a preocupação dos indigenistas. Re-

vela, antes, de uma perspectiva etnológica mais ampla, uma questão crucial para o entendimento do sistema político operante na sociedade Makuxi: a dependência crônica de recursos externos demonstra que estes, sim, conferem legitimidade aos intermediários no plano aldeão e não ao contrário, como se costuma pensar, como se houvesse um modelo de representação política que habilitasse as lideranças locais a impor um *quantum* de trabalho alienado às parentelas componentes das aldeias.

Isto posto, torna-se compreensível a aparente “inconstância” nas trajetórias políticas das lideranças indígenas locais, ou a diversidade supostamente “paradoxal” e mesmo “herética”, senão “volúvel”, das articulações dos atores políticos locais com os agentes da sociedade nacional, situados em posições ou campos distintos, inclusive antagônicos do espectro sociopolítico mais abrangente. O crescimento das assembléias anuais de tuxauas, abrangendo um número cada vez maior de lideranças indígenas locais, ao longo dos anos 1980, levou ao fortalecimento de uma instância de interlocução dos índios com diversas instituições civis e oficiais; apenas para citar alguns dos convidados às assembléias nos anos 1980: FUNAI, MINTER, MPF, PF/MJ, IBAMA, OAB, ABI, ANAÍ, CIMI, UNI, CEDI, CCPY, ABA, NDI, CPI, IWIGIA, além de representantes de comissões parlamentares e delegações indígenas. De um lado, formou-se uma consciência da importância de promover o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, favorecendo, em especial, a atuação em favor da demarcação de áreas contínuas; de outro, começaram a surgir dissidências, oriundas de articulações diversificadas, tanto por áreas geográficas quanto por interesses políticos distintos.⁴

No plano político mais amplo da sociedade nacional houve, também, no decorrer destas duas últimas décadas, a emergência da questão étnica, com a projeção de movimentos sociais e de lideranças indígenas que passaram a atuar com maior desenvoltura, conquistando espaços nos meios de comunicação e interferindo diretamente no congresso constituinte de 1988. A constituição promulgada em 1988 foi inédita ao reconhecer aos índios o direito à diferença, rompendo com a tradição assimilacionista instituída pela legislação anterior e criando as condições legais para a superação da tutela do Estado,

estabelecida pelo Código Civil brasileiro. Ao assegurar aos índios, suas comunidades e organizações a iniciativa judicial na defesa de seus direitos e interesses, a nova constituição extinguiu o monopólio do Estado na representação dos índios, exercido nas últimas décadas pela FUNAI; abriu-se, assim, espaço para que os próprios índios se credenciassem como protagonistas legítimos de seus pleitos e ações perante o Estado e, o que é altamente relevante para os fins desta discussão, o Poder Judiciário.

Além disso, em decorrência das disposições contidas na constituição vigente, houve também a autonomização das esferas jurídicas do Estado com a criação do Ministério Público Federal / Procuradoria Geral da República, com a atribuição de intervir e defender os direitos difusos na sociedade, em que se incluem os direitos políticos e territoriais dos povos indígenas. Veio, deste modo, o Ministério Público a somar forças com a preexistente Advocacia Geral da União, a quem toca defender as terras indígenas, que constituem bens da União.

Configurando um campo antagônico, a nova constituição criou novas unidades federativas, entre elas, o Estado de Roraima. Ali, onde se encontra, proporcionalmente, a maior população indígena do país e o conflito pela terra é agudo, o governo estadual passa a ser fator interveniente, de peso ponderável, no ordenamento fundiário; virá, assim, a representar um suporte político fundamental às demandas judiciais dos regionais envolvendo terras indígenas.

DE GREIS A LEIS

A requisição de perícia antropológica surge nos processos judiciais a partir da disputa de domínio territorial. Trata-se, portanto, de um momento avançado de conflito que se traz à justiça, aqui se aplicando à oposição entre índios e invasores. A emergência da ação forense, em si mesma, revela a interveniência que se procura impor a determinadas relações, submetendo-as ao ordenamento jurídico vigente. Determinar tal submissão, constitui ato de soberania de um Estado.

A soberania exercida pelo Estado sobre o território nacional e ora, em especial, sobre partes deste território ocupado tradicionalmente por sociedades indígenas, tem sido objeto de diversos estudos, tanto na área de política e legislação indigenista, como na área de etnologia e história indígena, focalizando a atuação do poder legislativo e do poder executivo. É surpreendente, porém, que no tocante à atuação do poder judiciário, a questão da soberania nacional só tenha despertado interesse acadêmico nas duas últimas décadas, no bojo dos movimentos sociais que antecederam e sucederam a Assembléia Constituinte de 1988.

O contexto político em que foi promulgada a Constituição mais recente do país contrasta fortemente com o período subsequente à proclamação da República. Quando foi elaborada a primeira Carta, em 1891, definindo o ordenamento jurídico do regime constitucional, não foram mencionados os povos indígenas. Havia, no entanto, o movimento de opinião pública no início deste século que veio a culminar com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910. Se, por um lado, na virada do século não se tinha inscrito na constituição qualquer menção a direitos indígenas, fundava-se, entretanto, ainda sob a égide positivista, uma agência oficial, com lastro no prestígio do então herói nacional Cândido Mariano da Silva Rondon, destinada a gerir a política indigenista do Estado. Por outro lado, durante os trabalhos da mais recente Assembléia Nacional Constituinte, enquanto se inscrevia na nova Constituição um capítulo específico sobre os direitos indígenas a vigir no país, implementava-se, concomitantemente, o “Projeto Calha Norte” em que se atrelava o indigenismo oficial aos mais variados interesses econômicos e políticos ao abrigo do Estado.

Este contraste evidencia a contradição secular entre uma sociedade que se funda e se expande às custas do genocídio dos povos indígenas e que produz, ao contrário e em profusão, o discurso enaltecedor de prerrogativas jurídicas aos índios.

No período a que este trabalho diz respeito e no qual se estão forjando os parâmetros legais para instituir uma regularização fundiária na região de campos do rio Branco, manifestam-se e entrecruzam-se, na área, diversos vetores de forças sociais que imprimem uma configuração local ou particular a um proces-

so mais amplo, já descrito em linhas gerais por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1984, p. 58):

(...)Delineia-se esboços de um capítulo da expansão vertical do capitalismo financeiro no campo pela incorporação de novas extensões a um mercado de terras formalizado e pela supressão das situações de mercado ditas paralelas, informais e de ‘minorias étnicas’ que não estariam integradas adequadamente aos mercados imobiliários.

No quadro do novo ordenamento constitucional do país e devido a um Estado que se pretende representante da Nação arrogar-se legitimidade para exercer o domínio sobre o território, a política indigenista oficial tem girado em torno do estabelecimento de um formalismo jurídico *ad hoc* e da efetivação de interesses econômicos e políticos encampados pelo Estado. As variações conjunturais fundam-se na lógica de sustentação e reprodução dos regimes governamentais vigentes.

A indefinição de uma política indigenista de Estado não significa, então, a sua inexistência. Deve-se, sim, ao seu atrelamento a outras políticas prioritárias de governo, que têm resultado menos em uma integração que em uma protelação, ou sujeição a injunções de conveniência e casualidade; isso, aliás, uma constante nas últimas décadas.

Observa-se que, desde a década de 1970, quando a FUNAI dispunha de ampla autonomia institucional para proceder à regularização administrativa das terras indígenas, em função mesmo de sua organização interna no período áureo do regime militar, tendo seus cargos diretivos ocupados por oficiais do exército remanejados dos comandos de tropas, na famosa fase dos coronéis, a política indigenista, então, foi traçada em função de planos governamentais orientados pela doutrina de segurança nacional, que supunha uma estratégia política de fronteiras, de política nacional fundiária, privilegiando a concentração da propriedade agrária e o reassentamento de lavradores expulsos de outra terra e jogados para a Amazônia; políticas setoriais nas áreas de transporte, de comunicações, energética, de mineração, de exploração florestal e outras.

Já nos anos 80, embora tenha havido alterações institucionais na mecânica administrativa do processo de reconhecimento

dos direitos territoriais indígenas, os resultados não foram diferentes. No processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas, com a criação dos Grupos Interministeriais de Trabalho, a instância decisória dos processos de regularização das terras indígenas transferiu-se o MEAF – Ministério Especial de Assuntos Fundiários –, com representação majoritária de militares. Posteriormente, passou para a SG/CSN – Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional – e para a sua sucedânea SADEN – Secretaria de Assessoramento da Defesa Nacional. Apesar de todas as “compatibilizações” e “regulamentações” entre as várias repartições administrativas intervenientes nos processos, manteve-se, essencialmente, a mesma lógica operante na década anterior.

Com a eleição do primeiro presidente civil, após o regime de exceção e a desmilitarização da máquina governamental nos anos 90, tornou-se patente que os casos onde foi possível reverter o retalhamento dos territórios indígenas, efetuado *manu militari* nas décadas anteriores, deveram-se, sobretudo, à intenção da repercussão internacional de boa imagem presidencial. Assim se viu na campanha conduzida pela mídia, para criação do parque Yanomami “pela sobrevivência do último povo selvagem do planeta”; ou na campanha de demarcação das terras pretendidas pelos Kaiapó, conduzida pelo líder Raoni, com arrecadação de fundos através dos “shows” do guitarrista Sting, mundo afora, ou mesmo do alto rio Negro, onde uma interlocussão amadurecida pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro com os militares, empresas mineradoras, madeiros permitiu ao presidente atual superar a extensão das áreas demarcadas por seus antecessores. Para uma boa imagem presidencial era conveniente ao poder público efetivar essas medidas, a fim de não se ver responsabilizado em episódios genocidas.

Um novo estilo pretendido com a assunção do segundo presidente eleito ao poder veio revelar-se a constância dos mesmos fatores estruturais de que deriva a indefinição de uma política indigenista governamental, impeditiva ao reconhecimento efetivo dos direitos territoriais indígenas. Ao invés de apelar-se para a segurança nacional, passou-se, então, a advogar um dito

“aperfeiçoamento institucional”, em cujo nome modificou-se a legislação indigenista através do decreto 1775/96. A pretensão de instaurar-se “o princípio do contraditório”, impede-se, agora, a regularização das terras indígenas com o argumento da “lisura” e do “aperfeiçoamento” das normas jurídico-administrativas, concedendo voz e, portanto, vez, a segmentos empresariais e políticos com interesses sobre terras ocupadas por índios. Ou seja, dá-se voz e vez na própria condução do processo administrativo para regularização fundiária dos territórios indígenas, atrelado a um poder discricionário outorgado ao Ministro da Justiça que, em substituição a instâncias técnicas, é quem ora passa a definir o que considera ou não considera terra indígena.

Neste quadro histórico, situa-se o trabalho de perícias antropológicas que me coube realizar, com referência às terras Makuxi, e que foram efetuadas entre 1993 e 2000.

Ter-me-ia sido inviável dar conta dessas perícias, se não houvesse podido valer-me de parte de um montante ponderável de dados de minha experiência de trabalho etnográfico entre os Makuxi, desde 1984, com permanências em tempos alternados e em diferentes aldeias, na área serrana e de campos naturais, em Roraima.

Nestes anos acumulei uma soma considerável de dados de ordem historiográfica, com particular atenção para as fontes relativas à ocupação fundiária em Roraima, desde o século XIX.

Entre os arquivos pesquisados, considero importante mencionar: o arquivo do Museu do Índio, onde se encontra o acervo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI); a biblioteca e o arquivo histórico do Ministério das Relações Exteriores, o arquivo do Mosteiro de São Bento, a Biblioteca Nacional e o Arquivo Nacional, todos no Rio de Janeiro; o arquivo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), os arquivos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o acervo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Centro de Cartografia Automatizada do Exército, todos em Brasília; a biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros, da Universidade de São Paulo e o acervo do Museu Paulista; o arquivo da Diocese de Roraima, o arquivo do Instituto Brasi-

leiro do Meio Ambiente (IBAMA), o arquivo da Fundação Nacional de Saúde (FNS), o Arquivo Municipal de Boa Vista e o arquivo do Conselho Indígena de Roraima, em Roraima; o acervo do Museu Amazônico, da Universidade Federal do Amazonas, e o Arquivo Público do Amazonas.

Quando tratei de informações específicas arroladas pelos quesitos das perícias, obtive dados em pesquisas de campo pontuais.

Deixando a posição de sujeito-perito e, portanto, já com distância crítica relativa a essa inserção profissional, decidi fazer uma reflexão sobre os sentidos que os episódios, nos quais atuei, permitem tirar: quanto a esse próprio campo especial que se abre à antropologia; quanto ao alcance político a que se pode chegar, no processo de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, em nosso país. Este é o objetivo deste trabalho.

O RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS NO BRASIL – PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS

O reconhecimento da posse das terras ocupadas tradicionalmente pelos povos indígenas e o conseqüente direito de usufruto das riquezas naturais nelas existentes são princípios constitucionais há mais de meio século no Brasil, desde a Constituição de 1934.

Legalmente, as terras indígenas são assim reconhecidas, independente de demarcação. Mas, do princípio constitucional à prática correspondente, interpõem-se procedimentos de cunho administrativo com vistas ao reconhecimento oficial destas terras. Ou seja, atualmente, a garantia, aos índios, da posse permanente do território em que vivem, depende da regularização administrativa e da regulamentação jurídica da terra enquanto propriedade da União Federal: as áreas discriminadas pelo órgão indigenista oficial, em processos de identificação, delimitação e demarcação física, são levadas, com a devida

chancela do ministério competente, à homologação por decreto do Presidente da República e posterior inscrição, tanto em cartório de registros de imóveis das respectivas comarcas, quanto no Serviço do Patrimônio da União.

Decorridos mais de sete anos do prazo constitucional, fixado nas disposições transitórias da Constituição de 1988, para a demarcação de todas as terras indígenas no país, vê-se que pouco mais da metade das áreas indígenas, isto é, 356 de um total de 561 áreas, ou 76.071.016 hectares de um total estimado em 131.413.765 ha, foram formalmente identificadas e demarcadas por atos administrativos do poder executivo (FUNAI, 1999).

Mesmo assim, as identificações administrativas das terras indígenas já realizadas, com frequência não correspondem aos territórios tradicionalmente ocupados pelos índios, devido a fatores políticos intervenientes já na etapa inicial do processo de regularização fundiária. Acrescente-se a isso o fato de que as áreas demarcadas se encontram amplamente invadidas. Resumindo, pode-se dizer que a imensa maioria dos povos indígenas no Brasil continua a ser espoliada nos seus direitos territoriais. Desterrada, talvez seja a palavra mais correta.

Descortina-se, neste quadro, um círculo vicioso entre os três poderes, cujo foco de ambigüidade reside, como tanto já se disse, na contradição entre a letra da lei e os interesses envolvidos. Como sumariou E.Durham (1983, p. 12-14):

(...) A contradição que isso [a legislação protetora] cria em relação aos interesse econômicos efetivamente representados no Estado tem sido resolvida, na prática, através do subterfúgio de reconhecer direitos formais e permitir seu desrespeito sistemático; ideologicamente, através da elaboração de uma teoria de cristianização, civilização ou integração que, defendendo a preservação física dos índios, justifica sua destruição, enquanto sociedade e enquanto cultura, em nome do progresso.

Os descaminhos administrativos, políticos e judiciários no reconhecimento oficial das terras indígenas, expõem claramente, não apenas a indefinição de uma política indigenista para o país, como, também, ao tratar-se mais especificamente de áreas

as remotas de fronteira, as forças políticas e econômicas que tensionam tais processos, conduzidos à revelia dos trâmites estabelecidos pela legislação vigente.

E, mesmo, em que pese o reconhecimento oficial das terras indígenas, outro problema se ressalta: os limites demarcados podem ser sempre objeto de contestação judicial.

O processo judicial, como é normal arrastar-se por anos, permitindo recursos a diferentes instâncias até uma decisão definitiva, pode constituir-se, em si mesmo, instrumento para protelar *sine die* a validade da demarcação e, portanto, do reconhecimento oficial.

A demarcação, assim, corre o risco de tornar-se uma formalidade vazia, como, há anos, entreviu o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (1984, p. 7):

Muito se tem falado nos últimos anos sobre a demarcação das terras indígenas... Mas a sua aceitação quase generalizada traz alguns riscos também, de ser tomada apenas como uma palavra-de ordem, que pela repetição pode permitir uma adesão superficial e irrefletida, transformando-se em uma verdade esvaziada, uma meia verdade.. Se isso ocorre, o próprio significado político dessa bandeira tende a ser neutralizado e ela pode ser retomada e manipulada pelo indigenismo oficial, por autoridades governamentais e até por empresários rurais, estabelecendo um consenso meramente formal, que só serve para iludir e anestesiar a opinião pública...

Desde uma perspectiva interna, o processo judicial se constrói enquanto universo fechado, dotado de lógica própria, a lógica jurídica, que, na maioria das vezes, não reflete as realidades sociais e políticas de que trata. São sintomáticas deste fato as representações de povos indígenas – as “tribos”, as “malocas” – operantes no discurso jurídico e o embate que geram no confronto com diferentes concepções de sociedade e história; e, ainda, outra questão candente, a da legitimidade das vozes que, neste espaço, se interpelam. Sob tal embate, instaura-se a luta surda entre concepções de ciência: esse, fundamentalmente, é o espaço da perícia antropológica, de que tratarei aqui.

Da interpretação do texto constitucional ao enunciado que se propõe à perícia, isto é, entre o que é estipulado pelo poder legislativo e pelo judiciário, é forçoso deparar-se com os procedimentos administrativos adotados ou omitidos pelo poder executivo federal no desempenho de suas atribuições de assegurar o cumprimento dos direitos territoriais indígenas. O caso que se propõe a examinar aqui, o território de ocupação tradicional Makuxi, vem demonstrar, tanto para os procedimentos administrativos adotados quanto para os procedimentos omitidos a ocorrência de fatores comuns, os mesmos fatores operantes nos mecanismos de regularização fundiária, os quais significativamente tornar-se-ão passíveis de covalidação pelo judiciário.

Cabe observar que o emprego do termo “maloca” como indicador de ocupação territorial, revela-se absolutamente equivocado para os povos que habitam áreas de campos naturais, como os Makuxi. Primeiramente, o termo “maloca” supõe uma grande casa comunal, habitada por diversos grupos familiares, como padrão mais comum para os povos que habitam as florestas. Tal não é o caso dos Makuxi que vivem em aldeias dispersas pelos campos, ao longo das vertentes das serras e/ou de pequenos cursos d’água; aldeias estas constituídas por um número variável de pequenas casas abrigando geralmente famílias elementares. Distinguem-se nas aldeias Makuxi agrupamentos de casas mais próximas, formando pequenos núcleos de moradores/residentes que constituem propriamente parentelas. As parentelas, por sua vez, constituem as unidades sociais fundamentais de produção e consumo na sociedade Makuxi. Além do espaço estrito dos núcleos residenciais, mas não menos importante, deve-se ter em conta que, cada família elementar, ou quando muito cada parentela, possui, uma área própria de cultivo, e, freqüentemente duas ou mais áreas cultivadas, que costumam situar-se nas matas mais próximas das aldeias. Campos, lagos, rios e matas entre as aldeias consistem áreas de caça, pesca e coleta de gêneros silvestres, que juntamente com os gêneros cultivados compõem a dieta cotidiana dos Makuxi. Tais extensões de terrenos entre as aldeias, com efeito, não são objeto de apropriação, quer individual, familiar ou comunal, mas sim territórios passíveis de exploração coletiva por parte de todas as comunidades indígenas. São, inclusive, locais habitados por diversas espécies de seres, não

só humanos, que têm domínios diferenciados sobre as águas, as serras, os buritizaes e participam da vida dos índios, dos rituais xamânicos, como fatores constituintes de sua integridade física e cultural. Ademais, as aldeias não são entidades fixas nem isoladas: pelo contrário, demonstram uma dinâmica própria, alterando-se no tempo como no espaço, em função de fatores de ordem ecológica, com o esgotamento dos terrenos agriculturáveis mais próximos após três ou quatro períodos anuais de cultivo, com o escaçamento da caça, assim como fatores de ordem cultural, como o falecimento de um dos membros do grupo local e, mesmo, de ordem social, como casamentos e o estabelecimento de relações de afinidade entre os indivíduos e respectivas parentelas consanguíneas.

O que se pode verificar, com respeito ao emprego equivocado do termo “maloca”, é que o seu uso prestou-se a que os territórios indígenas compreendendo áreas de campos situados à margem direita do rio Branco e no baixo vale do rio Uraricoera, simplesmente não fossem identificados enquanto tais pelos procedimentos administrativos adotados pela FUNAI na região durante os anos 1970/80. Neste período, em que operou-se a regularização fundiária naquela região, os órgãos oficiais encarregados de instituírem uma ordenação agrária (INCRA e FUNAI), então fortemente militarizados e no período áureo/vigente do regime ditatorial, privilegiaram como critério de ação a acomodação de posseiros e fazendeiros instalados em meio as aldeias indígenas, os quais (posseiros e fazendeiros estes) compunham a base de sustentação econômica e eleitoral da elite política local.

Assim, ao invés de empreenderem-se estudos históricos e etnográficos que permitissem definir territórios de ocupação tradicional indígena, devido a motivação política e ideológica que orientou os procedimentos e a conduta dos agentes fundiários/indigenistas governamentais na região, preteriu-se meramente os expedientes técnicos elegendo-se única e exclusivamente critérios políticos de ocasião, forjados momentaneamente, para o estabelecimento da titulação fundiária na região.

Com tal propósito, o termo “maloca” foi oportunamente utilizado para circunscrever-se diminutas áreas, contornando os núcleos residenciais das aldeias, isolados por grandes exten-

sões de terras que foram liberadas para titulação destinada a particulares/mercado. A partir da instauração deste recorte fundiário – “levantamento de malocas” – gerou-se uma situação endêmica de conflitos, havendo a ocorrência sucessiva de invasões e intrusamentos de posseiros e pecuaristas nos limites estipulados arbitrariamente para as áreas indígenas.

E, sintomaticamente, é esta mesma situação deflagradora de processos judiciais nos anos seguintes, em que são formulados quesitos que ora se propõem à perícia antropológica, para que seja averiguada a existência de “malocas” indígenas, a ocupação efetiva pelos índios em toda a extensão das áreas delimitadas arbitrariamente pela FUNAI e a data da ocupação indígena nas porções de terras esquadrihadas administrativamente e que acabam convertendo-se em objetos de ações/litígios forenses. Os procedimentos judiciais limitam-se, assim, a coonestar os equívocos administrativos anteriores, quando não os agravam.

Aliada a questão da apropriação das terras, em que não se coloca, para as sociedades guianenses, a concepção de propriedade privada ou comunal, mas sim, do uso, da exploração, do investimento simbólico de todo um povo sobre um território, sobrepõe-se ainda um problema correlato: a historicidade de sociedades absolutamente distintas.

Com efeito, nas sociedades guianenses, a aldeia, ou grupo local consiste em uma ou várias parentelas interligadas por casamentos. Como já foi dito no capítulo anterior, devido a tendência uxorilocal que se verifica entre essas sociedades, residência e parentesco são instâncias necessariamente associadas e, de sua articulação deriva a chefia: nesse sentido, o grupo local se organiza, via de regra, em torno da figura de um líder sogro, de cuja habilidade política na manipulação dos laços de parentesco depende sua existência. Na ausência deste tipo de liderança tradicional, o grupo local tende a tomar outras formas, como por exemplo, um arranjo de *siblings*, ou desfazer-se, com o retorno dos afins às suas aldeias de origem, levando consigo as respectivas mulheres.

Tal modelo de estrutura social levou Rivière a afirmar que a sociedade guianense é equacionada em termos de uma econo-

mia política: gente, nas Guianas, seria a riqueza a acumular. Assim sendo, para aquele autor, toda a habilidade política de um líder sogro está direcionada para reter consigo os filhos homens. Isto porque uma vasta parentela está na proporção direta do grau de prestígio de um líder. A estrutura social na Guiana é, no entanto, motivo de polêmica entre os estudiosos da área. Contrapondo-se à linha interpretativa de Rivière, Overing (1986) argumenta que se trata nem tanto de uma economia política, mas de uma filosofia política, cuja premissa básica é a de que a coexistência da diferença é condição de existência da sociedade.

O ponto importante a reter aqui é que, em que pese as diferentes posições teóricas sustentadas pelos etnólogos, estes convergem na afirmação de que o epicentro da vida política nas Guianas é o parentesco e, questão indissociável, o padrão de residência. Assim sendo, como bem coloca J. Overing (1975, p. 117), onde morar é uma decisão altamente política, cada líder dedicar-se-á a atrair o maior número possível de co-residentes. Desta perspectiva, pode-se entender a afirmativa de Nelly Arvelo-Jimenez (apud RIVIÈRE, 1984, p. 31) de que para estas sociedades a história das aldeias é história política: o movimento das aldeias no espaço, em função de uma política, é um movimento propriamente histórico.

Ora, se o movimento das aldeias no espaço é um movimento propriamente histórico, há que se buscar a ancestralidade na memória genealógica dos habitantes de uma aldeia atual em integrantes/habitantes de aldeias pregressas, ou mesmo que apresentem uma continuidade com aldeias contemporâneas situadas em diferentes locais que configuram um território tradicional de deslocamentos, de exploração, enfim de ocupação.

Pode-se entender, portanto, que desde a perspectiva cultural diferenciada da sociedade nacional, não faz qualquer sentido procurar estipular-se a datação pretensamente mais remota de uma posse sobre uma determinada faixa de terras para, com base nisto, pretender imputar ao seu eventual detentor ou sucessores a concessão de domínio ou de propriedade permanente sobre os terrenos de uso coletivo de um povo.

A questão crucial, no entanto, é como se estipula a datação de uma ocupação. Para os índios, as pedras, as rochas, e a maior delas, o monte Roraima – o toco da árvore Wazacá –, de onde se origina a própria conformação fisiográfica atual do mundo, são provas incontestáveis da ocupação imemorial de seus ascendentes mais remotos, os filhos do sol, neste espaço por eles habitado hoje.

A tradição oral dos índios o atesta a cada momento de seu cotidiano. Por mais que se façam cálculos demonstrando que um tal repertório incomensurável de tradição oral tenha requerido milênios de fabulação, quando se trata de nesgas específicas de terras esta monumental produção não constitui um conjunto de provas que seja ou valha fundamento de direitos perante o poder judiciário. A Justiça opera com base em documentos – registros escritos – o que representa para um povo ágrafo, pelo menos até recentemente, simples inexistência. Vale a versão do cristão.

Como bem sabem os historiadores, todo documento “é o testemunho de um poder polivalente e, ao mesmo tempo, criado.” (LE GOFF, 1992, p. 548). Como demonstram Natan Wachtel entre povos andinos e Jan Vansina entre sociedades africanas, a produção de todo e qualquer tipo de registro historiográfico só faz sentido diante de um poder constituído.

Entre as sociedades politicamente descentralizadas, como as guianenses, a memória social não é atributo de especialistas, ou de um grupo, facção, segmento, sequer corporação. No caso de perícias antropológicas entre os Makuxi, onde o objeto de pesquisa em questão, no caso das pequenas áreas delimitadas pela FUNAI, é a ocupação de faixas de terras circunscritas arbitrariamente, sem a observância de acidentes naturais, tem-se que recorrer a memória genealógica dos indivíduos, que em função das características sociológicas já descritas, não alcançam além da segunda geração ascendente.

Torna-se assim uma imensa responsabilidade para o antropólogo assumir uma posição de autoridade científica ao contrapor a memória oral genealógica a recibos particulares de compra e venda de posses, negociados por vezes sucessivamente e forjados sabe-se lá como.

Resta, como alternativa, recorrer às fontes historiográficas e/ou etnográficas disponíveis para o caso, que por sua vez são referenciadas a distintas e diversificadas fontes de poder – acadêmico, diplomático, militar – e mais freqüentemente passam ao largo do objeto examinado. Quando ocorre, a coincidência é apenas fortuita.

Diante desse quadro deve-se ter presente, como já foi dito por Manuela Carneiro da Cunha (1992),

Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam de que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, “seus primeiros e naturais senhores”, ou seja, derivam de uma situação histórica (Carneiro da Cunha 1987). Isso não significa que caiba provar a ocupação indígena com os documentos escritos, que não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes, antagônicos aos dos índios. Ao contrário, cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça. A história dos índios não se subsume na história indigenista.

O CAMPO DA PERÍCIA ANTROPOLÓGICA

A requisição de perícia antropológica pela Justiça é uma prática relativamente recente no Brasil, desencadeada a partir da instituição do Ministério Público Federal desde a Constituição de 1988. Um marco significativo para o engajamento dos antropólogos em investigações periciais foi o protocolo firmado entre a Procuradoria Geral da República e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no fim da década de 80. Segundo esse protocolo, a ABA passava, então, a indicar, para perícias, os antropólogos especialistas nas áreas onde surgiam questões judiciais envolvendo terras indígenas. Posto isso, o tipo de perícia antropológica gerada, vem reproduzir, em linhas gerais, a produção etnográfica e etnológica já existente, como se manifesta no caso dos professores do Museu Nacional, trabalhando na área do Xingu, dos professores da Univer-

cidade Federal de Santa Catarina, ocupando-se de povos atingidos por barragens no sul do país, dos professores da Universidade Federal de Mato-Grosso, em relação a povos ameaçados por processos acelerados de titulação fundiária, bem como no caso dos conflitos fundiários envolvendo povos indígenas em Roraima, onde se recorre à experiência de campo na região, já acumulada por professores de universidades públicas paulistas.

Dado ser recente o que até agora se tem de reflexão sobre perícias antropológicas, o que se pode mencionar são alguns encontros de trocas de experiência, como: o grupo de trabalho organizado durante a reunião da ABA, em 1990, em Florianópolis; o Seminário Perícia Antropológica em Processos Judiciais, promovido, em 1991, pela ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo e Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo; o grupo de trabalho sobre perícias antropológicas, reunido no XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), em 1996.

RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS: O CASO MAKUXI

Não havendo ainda uma reflexão sistemática de âmbito nacional, espero que este trabalho possa representar mais uma contribuição às perícias afetas ao território Makuxi. O que vem resultando dessas ainda esporádicas reflexões é a questão, que ora apresento, da legitimidade das vozes que se interpelem na perícia antropológica, onde entram em jogo distintas concepções de ciência.

Sobre esta questão, e, como contribuição que entendo oferecer ao debate teórico, começo por abordar um caso, a meu ver, particularmente ilustrativo, referente ao processo de reconhecimento oficial de terras indígenas no Estado de Roraima..

Após alguns anos de pesquisa de campo entre os Makuxi, fui chamado a participar do grupo de trabalho instituído pela

FUNAI, em 1992, para identificação da área indígena Raposa/Serra do Sol, situada junto a fronteira entre Brasil e Guiana. Ao discutir, logo na ocasião da primeira oportunidade, o tema específico da terra e seus limites na aldeia Makuxi de Guariba, situada numa área de transição entre o lavrado e as serras, registrei que, diante de quaisquer perguntas sobre essa questão, os índios me devolviam: “*você que já andou por aqui é quem deve saber.*” Se bem entendi a resposta, limites territoriais eram, afinal, a materialização arrogante de um código jurídico estranho, indiferente aos Makuxi.

Diferença irreduzível, é o óbvio que se patenteou neste diálogo. Como precisamente definiu Overing (1989), entre fato e valor: os fatos etnográficos, para a autora, derivam, no mais das vezes, do que chama de “mundos valorados”. Sua tradução pelo antropólogo, portanto, só se faz possível no quadro dos valores e sentidos que os sustentam.

Assim, Joaquim e Gabriel, moradores idosos da aldeia Guariba, a quem indaguei sobre o uso que fazia a comunidade aldeã de uma serra confinante às casas da aldeia, contaram-me que não faziam uso algum daquela serra, que aquela serra era morada dos Mauari, seres que “*encantavam*” os homens que se aproximavam. Contaram-me ainda que tiveram a oportunidade de conhecer aquela serra quando saíram da aldeia para caçar veado na mata às margens do pequeno rio que a rodeia e Gabriel por lá adoeceu.

Aconteceu que, quando subiam o igarapé Pemongon-utê, viram um veado, que os olhava do alto da serra. Todos viram, mas foi Gabriel quem, fascinado, não pôde seguir o caminho sem virar-se, por diversas vezes, para olhá-lo: notável pelo porte grande, maior do que o normal, encarava-os e não se movia. Estes constituem sinais evidentes de que não era um veado, era um *mauari*, um “bicho”, da classe de seres que, invisíveis, partilham o mundo com os Makuxi e que, nas raras vezes em se fazem perceber, é para levar consigo a alma – *stekaton* – dos vivos.

De volta à casa, Gabriel teve febre alta, sentia dores e muito frio. Depois disso não se lembra mais, já havia sido levado para habitar entre os *mauari* na serra.

Seu pai chamou Júlio, um xamã – *piatzán* –; vieram também carro e avião para levá-lo a tratamento na cidade. Nada parecia surtir efeito: seu corpo, na rede, “*parecia morto*”, porque ele já não estava mais ali.

Gabriel lembra-se de que estava lá, na morada dos mauari, cuja entrada é uma porta que há na serra. Na porta, ficava o “*velho*”, o “*chefe*” da serra, que era “*gente como a gente*”: cria Gabriel que um dia fora índio também que, levado para dentro da serra, havia se tornado o chefe dali.

Os *mauari* da serra têm seus nomes e pertences: cachorros, chiqueiros, casas. Nas serras mais baixas que se avistavam da aldeia, havia quartos de dormir.

O velho amarrou seus cachorros para que Gabriel entrasse; levou-o para dançar:

Com Mauari, dancei; me deram roupa, chapéu, daqueles chapéu, chapéu de macho, daqueles grande, chapéu preto né? Colocaram aqui na cabeça, eles trazem perfume de todo tipo, aí, cheiroso né, passaram por aqui, eu dançando lá, não tava nem aí, e tá tranqüilo...Prá mim tá tudo bem ali, aí tem tudo, seu Paulo, alí tem as coisas dele, coisas que ele vende...Não sei se ele vende, ou prá ele, de uso dele mesmo. Miçanga, tem tudo, tem gravador, tem toca disco: aí, o forró, toca direto... Tem forró direto, toda hora, num pára não...

Aceitou, também, comer a comida dos *mauari*, boa e abundante como a comida dos brancos:

Porque comia também lá, tem muita, lá, ali num falta banana...Tem banana, é comida assim, assim, comida da gente assim, né? Eu gostei, agora eu, eu não tinha comida bastante, agora vocês, o branco, eles tem, tem bastante, a comida do branco... Comida de branco, banana, é tudo, é sardinha, é tudo, assim mesmo.Você vê, eles – parece que, não sei se é parente seu, parente do senhor –, são ricos de, de comida. Eu comia, então...eu não queria comer daqui, da comida minha mesmo, eu não comia, estava acostumado a comer ali, da deles, né? (...)

Entre homens e mulheres bonitas, Gabriel, como se vê, dançava feliz e despreocupado, quando chegou o *piatzán* para buscá-lo. Os *mauari* o seguraram, tentaram escondê-lo em um de

seus quartos na serra; o *piatzán*, porém, tinha seus auxiliares, lutou com os *mauari* e os venceu. Por isso, pode trazer Gabriel de volta.

Foi então que Gabriel sentiu a doença, contrapartida física do roubo de sua alma: “dor de estômago, dor de cabeça, por aí, porque é o chapéu que faz a cabeça ficar doendo assim; a cabeça da gente fica doendo com chapéu dele”. Mas, conclui Gabriel: “fiquei melhor, fiquei bom até, até hoje, graças a deus...”

Este relato contrasta, flagrantemente, com os paradigmas do empirismo cientificista ocidental, como já observou Overing (1985, p. 4):

(...) Na moderna ciência ocidental a proposição do empirista é a de que a verdade é amoral e que os fatos autônomos em relação ao valor. Este entendimento da verdade marca nítido contraste com os sistemas de crenças de outras sociedades, em que é corrente que uma verdade esteja atada a outras verdades, cujo escopo é social, moral e político (...)

Com efeito, bastante próximos à aldeia, distante a apenas alguns minutos a pé, a serra Pemongon-epin, assim como o pequeno rio Pemongon-utê, o igapó, a mata e o campo ao seu entorno não são considerados pelos Makuxi que vivem nas imediações como propriedade ou sequer domínio seus. Cada um destes ambientes distintos, como se pode depreender na narrativa de Gabriel, é habitado e, portanto, considerado domínio de outros entes, que mantêm com os homens uma relação de predação.

Outra é, evidentemente, a relação aqui postulada entre natureza e cultura, como já o demonstrou a etnografia amazônica: via de regra, nestas sociedades, a natureza é concebida como animada e, em especial, dotada de intencionalidade (Overing, 1990). Analisando esta questão, E. Viveiros de Castro veio recentemente a sugerir que

(...) se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia....A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica

mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (...)

(...) Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Assim, sugere ainda o autor, “se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.”

Os Makuxi concebem como domínio próprio o espaço transformado ou utilizado pela ação humana: *pata*, o lugar, os locais de cultivo e residência; *patasek*, lugar preparado, lugar habitado, o espaço, tanto físico como social que constitui uma aldeia; ou, termo englobante, *upata*, meu lugar, minha casa, enfim, meu lar. Entre os Makuxi, as atividades individuais e sociais é que geram, de fato, pelo seu produto, as prerrogativas de domínio sobre o espaço e os seres que nele se movimentam.

A noção de ‘comunidade’ entre os Makuxi, como em outras sociedades guianenses, não se baseia no modelo radcliffe-browniano da propriedade coletiva exercida sobre um território, mas antes na construção cotidiana de relações de reciprocidade entre indivíduos, cuja cooperação resulta na apropriação comum do produto de suas atividades. Os limites da comunidade não são estabelecidos por um estatuto coletivo impessoal, mas pela associação complementar entre pessoas.

Insisto, portanto, que inexistente, entre os Makuxi, uma noção de propriedade territorial do grupo. Isto posto, o problema fundamental que se coloca, como vimos, para a perícia antropológica é o de como obter ressonância deste código sobre um

código jurídico que repousa sobre a idéia de propriedade. Fica, insolúvel, o problema da tradução.

ANTROPOLOGIA E DIREITO

Tradução é a tarefa da Antropologia, por excelência; porém, no caso da perícia antropológica, a demanda do Direito circunscreve a tradução ao seu cânon estrito.

Quase todos aqueles que abordaram o tema da perícia antropológica, depararam-se com essa questão. Ao discuti-la, João Pacheco de Oliveira F^o (1994, p. 121), subscrevendo uma vertente clássica da disciplina, reitera a especificidade da análise antropológica, que deve ser sustentada no contexto da perícia:

Ao meu ver, na realização dos laudos periciais o antropólogo deve privilegiar a pesquisa sobre as categorias e práticas nativas, pelas quais o grupo étnico se constrói simbolicamente, bem como as ações sociais nas quais ele se atualiza...

Em particular, quanto ao tema crucial do território, afirma o autor:

(...) Para marcar o caráter histórico e político-progressivo desse fenômeno preferi trabalhar com a noção de “processo de territorialização”... afastando-me portanto da idéia de uma qualidade imanente consubstanciada na noção de territorialidade... não faz sentido julgar que um laudo pericial possa estabelecer com exatidão e de uma vez por todas qual é o território de um povo indígena... as práticas e representações de um povo indígena sobre o território (isto é, o que alguns chamam de territorialidade) não podem ser avaliadas senão dentro de um preciso contexto situacional (1994, p. 134).

Tomando outro ângulo de visão, Alcida Ramos (1990, p. 11) pergunta-se se a experiência etnográfica, limitada em tempo e espaço, permite ao antropólogo “fazer afirmações que, ao passarem para o domínio da lei, são metamorfoseadas em fatos e verdades jurídicos?”

Alcida Ramos aponta ainda outra contradição que pode surgir e, com frequência surge, no contexto da perícia antropológica

e de seu uso para a argumentação no discurso judiciário: conceitos antropológicos clássicos, rotinizados pelo uso judiciário e aplicados a contextos diferentes daqueles em que foram originariamente forjados, podem trazer irreparáveis danos políticos, tornando-se um instrumento de opressão para as minorias a que se aplicam; é o caso, citado pela autora, do uso pela justiça australiana do conceito, caro à Antropologia, de “grupo de descendência”, cuja comprovação empírica tornou-se um imperativo para que as populações aborígenes obtivessem as terras que pleiteavam.

Esta é igualmente a perspectiva que elejo para esta reflexão. A contradição, apontada por Alcida Ramos, entre o instrumental conceitual da Antropologia e seus usos pelo Direito, faz-se clara nos casos que analisamos, quanto aos conceitos de sociedade, história, identidade e, em particular, território. Nesta última instância, um paralelo forte se evidencia com o caso australiano, na medida em que a delimitação substantiva de um território é exigida, como se viu, para o cumprimento do artigo 231 da Constituição brasileira.

Penso, porém, ser operativo levar a reflexão mais adiante: há espaço de interlocução entre o Direito e a Antropologia? Em outras palavras, como aludi anteriormente, um impasse se configura, a meu ver, na concepção de ciência de que ambos os interlocutores se valem.

Se a Antropologia, em seu nascedouro, se quis uma ciência positiva, pleiteando um lugar ao lado das outras ciências naturais, seu percurso, neste século, foi em direção contrária, a de desvencilhar-se dos postulados universais, bem como da tarefa de detectar leis gerais de funcionamento de objetos empiricamente dados, as sociedades. Como bem coloca Overing (1985, p. 3), em magistral introdução à coletânea *Reason and Morality*: “nossos interesses de conhecimento dizem respeito à compreensão das teorias, do conhecimento, do pensamento ético e das práticas de outras culturas, antes que à defesa de uma noção particular de racionalidade, de humanidade e de ciência ocidental.” Disciplina da tradução, da interpretação: *doxa*, em suma.

Contradição maior e englobante em relação àquelas até agora alinhadas, o Direito, último reduto da argumentação em meio à divisão moderna das disciplinas científicas, recusa à Antropologia trazer a argumentação à cena da perícia, dela exigindo a “verdade dos fatos” e, insisto, a representação daqueles que jamais falam nos autos. O cientificismo – ou, nas palavras de um juiz americano, uma “aura factual e científica” – com sua pretendida objetividade, concederia, como demonstra Rosen (1977, p. 561), legitimidade a considerações e decisões legais que provêm e terminam na argumentação.

O Direito, assim, demanda à Antropologia a produção de “discursos de verdade”. Faça minhas, então, para um ponto final, as palavras de Overing (1985, p. 21):

(...) Não apenas pela tecnologia, mas também pelo mito de sua própria superioridade cognitiva - que, por si, se opõe à ‘irracionalidade’ do outro -, o Ocidente tem imposto seu poder educacional, médico, político e legal a diversas partes do mundo. Modos de existência vinculados a moralidades e epistemologias diferentes da nossa estão sendo destruídos, sem que seja feito o esforço de aprender primeiro o que se destrói em nome da razão, da verdade e do conhecimento (...)

NOTAS

- ¹ Ou seja, 650 Ingaricó - ou Akawaio - localizados no extremo norte, agrupados em 7 aldeias - Cumaipá, Mapaé, Pipi, Sauparu, Serra do Sol (Weitepui) próximas às margens do alto rio Cotingo, Manailai no rio Panari - e 50 Patamona, habitantes da aldeia Canauapai / Saraó no alto rio Mau (Ireng). Os Makuxi, somando uma população superior a 9.000 indivíduos, encontram-se situados no centro e sul da área, distribuídos entre 78 aldeias: Araçá, Bananal, Bananeira, Barreirinha, Barro, Bismark, Cachoeirinha, Caju, Camará, Camararém, Canã, Canavial, Canta-Galo, Caracanã, Caraparu I, Caraparu II, Cararuau, Cedro, Central, Congresso, Constantino, Contão, Cumanã, Cumanã II, Cutia, Enseada, Escondido, Flechal, Gavião, Guariba, Japó, Jibóia, Laje, Lilás, Limão, Macedônia, Macuquém, Machado, Pauré (Maloquinha), Maracanã I, Maracanã II, Maravilha, Matiri, Mato-Grosso, Maturuca, Miang (Maloquinha), Monte Moria, Morro, Mudubim, Napoleão, Nova Aliança, Nova Vida, Olho D’água, Pacu, Patativa, Pedra Branca, Pedra Preta, Pedra do Sol, Perdiz, Piolho, Preguiçinha, Raposa I, Raposa II, Santa Isabel, Santa Maria, Santo Antônio, Santa Cruz, São

Bento, São Jorge, Socó, Tabatinga, Taxi, Ticoça, Tucumã, Uiramutã, Vista Alegre, Waromadá, Willimon, e Xumina, localizadas entre o Monte Roraima e a margem direita do médio rio Tacutu, nos vales dos rios Surumu, Cotingo, Mau (Ireng).

- ² Vista Alegre (240), Darôra (45), Campo Alegre (73), Milho (153), Lago Grande (397), Roça (91), Tigre (25), Mauixe (60), Bala (86), Xiriri (35), Perdiz (68), Curicaca (57), Santa Rosa (73), Sabiá (59), Boca da Mata (174), Sorocaima I (51), Sorocaima II (141), Caranguejo (40), Bananal (105), Arai (81), Vista Nova (85), Guariba (123), Ilha e Pato - algumas das quais compostas por população mista Makuxi e Wapixana ao sul (Lago Grande, Guariba), Makuxi - Taurepan (Boca da Mata, Sorocaima I) e majoritariamente Taurepan (Bananal e Arai) a oeste/ noroeste.
- ³ Ao final da década de 1950, também se estabeleceu, no então Território Federal de Roraima, a missão evangélica batista MEVA, que passou a atuar entre os Makuxi, priorizando, a princípio, a tradução da bíblia e a formação de agentes de saúde. A partir de meados da década de 1980 passaria a atuar politicamente de forma explícita, aliada ao governo do Território e posteriormente do Estado de Roraima, em oposição aos missionários católicos.
- ⁴ O caso mais significativo foi o surgimento da Associação dos Povos Indígenas de Roraima – APIR –, congregando, a princípio, cerca de duas dezenas de tuxauas de aldeias, situadas em sua grande maioria na Área Indígena São Marcos. A APIR foi criada numa assembléia de tuxauas realizada na sede da Fazenda São Marcos, em 1988, sob os auspícios da FUNAI, custeada com recursos oriundos do Projeto Calha Norte, contrapondo-se abertamente à influência exercida pela igreja católica sobre o Conselho Indígena de Roraima, que se compunha à época por cerca de 80 lideranças indígenas de aldeias situadas em grande parte na contígua Área Indígena Raposa/Serra do Sol. Ao patrocinar a assembléia de fundação da APIR os estrategistas do projeto Calha Norte, valendo-se do arcabouço institucional da FUNAI, buscavam criar uma fonte alternativa de legitimação dos pleitos indígenas que, ao fortalecer a demanda pelo reconhecimento oficial da terra indígena São Marcos, ao mesmo tempo, pudesse se contrapor à reivindicação, sustentada pelo CIR, de reconhecimento do território contínuo na Área Indígena Raposa/Serra do Sol.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

ARQUIVO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - BRASÍLIA

Processo FUNAI/BSB/4299/75
Processo FUNAI/BSB/3233/77
Processo FUNAI/BSB/0550/77
Processo FUNAI/BSB/4342/79

Processo FUNAI/BSB/1932/81

ARQUIVO MUNICIPAL DE BOA VISTA - RORAIMA

Livro de Registro das Propriedades Rurais do Município de Boa Vista, 1942.

ARQUIVO DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - BOA VISTA

Processo INCRA/CDTD/AM/RR/033/73

Processo INCRA/CDTD/AM/RR/092/73

JUSTIÇA FEDERAL - SEÇÃO JUDICIÁRIA DE RORAIMA

Processo nº 92.0001711 - 8

Processo nº 92.0001637 - 5

Processo nº 92.0001634 - 0

JUSTIÇA FEDERAL - 17ª VARA DA SEÇÃO JUDICIÁRIA DO DISTRITO FEDERAL E TERRITÓRIOS

Processo nº 91.13363 - 9

REFERÊNCIAS

ARMELLADA, C. *Tauron Panton: Cuentos y Leyendas de los Indios Pemon*. Depto. de Publicaciones, Ministerio de Educacion, Caracas. 1964.

ARMELLADA, C. & M.SALAZAR *Diccionario Pemon*. Corpoven/ Instituto Andrés Bello, Caracas. 1981.

ARMELLADA, C. *Gramatica y Diccionario de la Lengua Pemon (Arekuna, Taurepan, Kamarakoto)*. C.A. Artes Graficas, Caracas. 1943.

- ARVELO-JIMENEZ, Nelly *Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Latin American Program Dissertation Series, 31. 1971.
- BASSO, E. (ed). *Carib-speaking Indians: Culture, Society and Language. Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28. Tucson, The University of Arizona Press. 1977.
- BERNO DE ALMEIDA, A.W. As áreas indígenas e o mercado de terras. In: *Aconteceu Especial 15.Povos Indígenas no Brasil/1984*, São Paulo, CEDI. 1984. p.53-59.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (org) *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo, EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo. 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*. São Paulo, Brasiliense. 1987.
- COLSON, A. Comparative Studies of the social structure of Guiana Indians and the problem of acculturation. In: F.M.Salzano (ed.), *The ongoing evolution of Latin American populations*, Springfield, Illinois. 1971. p. 61-126.
- COLSON, A. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. In: *Antropologica*, 1983, p. 59-62, 1984, p. 73-124.
- DURHAM, E. O Lugar do Índio. In: Comissão Pró-Índio (org.), *O Índio e a Cidadania*, São Paulo, Ed.Brasiliense. 1983. p. 11-19.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC/Cia.das Letras. 1992.
- FORTE, J. The populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s. *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. University of Guyana, Georgetown. 1990.
- FOUCAULT, M. Verdade e Poder. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Ed.Graal. 1985.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, Carta Brasil - Terras Indígenas. 1999.

HELM, C. et al. (Orgs.). *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo/Ed.da UFSC, Florianópolis. 1994.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Del Roraima al Orinoco*, (1917-1928) 3 vols. Caracas, Ediciones del Banco Central de Venezuela. 1979. 1982.

LEA, V. *Perícia Antropológica no Capoto*. Editora da Universidade Estadual de Campinas. 1998.

LE GOFF, J. Documento/Monumento. *História e Memória*. Campinas, Editora da Unicamp. 1992.

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. Ed. Presença & Martins Fontes, Lisboa. 1975.

LOBO D'ALMADA, M.G. Descrição relativa ao rio Branco e seu território. (1787). *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Rio de Janeiro, n. 24, 1861. p. 617-683.

MIGLIAZZA, E. Território de Roraima e Alto Orinoco – População Indígena. 1960.

OLIVEIRA FILHO, J.P. Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem. In: *Boletim do Museu Nacional*. NS n. 44. Rio de Janeiro.1983.

OLIVEIRA FILHO, J.P. *Aconteceu* Centre Ecumênico de Documentação e Informação, São Paulo. 1984

OLIVEIRA FILHO, J.P. Os instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho Antropológico em Laudos Periciais. In: HELM, C. et al. (Orgs.) *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*, ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo/Ed.da UFSC, Florianópolis. 1994. p. 111-136.

OVERING, J. Introduction. In: J.Overing (Ed.) *Reason and Morality*. London, Tavistock. 1985

- OVERING, J. The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and the Piaroa. *Dialectical Anthropology* 14, p. 159-175. 1989
- OVERING, J. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man* no. 25, p. 602-19. 1990.
- OVERING-KAPLAN, J. The piaroa: a people of the Orinoco Basin. Oxford. Claredon Press. 1975.
- RAMOS, A.R. O Antropólogo: Ator Político, Figura Jurídica. Série Antropologia n° 92. UnB, Brasília. 1990
- RAMOS, A.R. Indigenismo de Resultados. Série Antropologia n° 100. UnB, Brasília. 1990
- RIVIERE, P. Individual and society in Guiana. Cambridge University Press. 1984.
- _____. The forgotten frontier: ranchers of north Brazil. Londres. 1972.
- ROSEN, L. The Anthropologist as Expert Witness. *American Anthropologist*, vol.79, no 3, p. 555-578. 1977
- SANTILLI, P. As fronteiras da República, São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP. 1994.
- SCOMBURGK, R. [1848]. Travels in British Guiana. 2 vols., Georgetown. 1922-23.
- _____. [1836-1839]. Reports to Royal Geographical Society. In: *Question de la frontiere entre la Guyane Britannique et le Bresil, annexes au memoire presente par le gouvernement de Sa Majeste Britannique*. vols. I, II e III. Londres. 1903.
- THOMAS, D. Order without government: the society of the Pemon indians Urbans of Venezuela. Urbana, University of Illinois Press. 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio In: *Mana - Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro. v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

WILLIAMS, J. Grammar notes and vocabulary of the Macuxi
indians of Guiana. Anthropos Linguistische Bibliothek, VIII.;
St. Gabriel-Modling bei Wien. 1932.