



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPPAC  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas

Lucas Pereira das Neves Souza Lima

**“ILHADOS”**  
Estratégias e feições territoriais Wapichana na Terra Indígena  
Manoá-Pium

Brasília  
Abril 2013

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPPAC  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas

Lucas Pereira das Neves Souza Lima

**“ILHADOS”**

Estratégias e feições territoriais Wapichana na Terra Indígena Manoá-Pium

Dissertação de Mestrado apresentada  
como requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre em Ciências Sociais,  
especialista em Estudos Comparados  
sobre as Américas.

Orientador: Dr. Stephen Grant Baines

Brasília  
Abril de 2013

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPPAC  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas

Lucas Pereira das Neves Souza Lima

**“ILHADOS”**

Estratégias e feições territoriais Wapichana na Terra Indígena Manoá-Pium

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, especialista em estudos comparados sobre as Américas pela Universidade de Brasília - UnB.

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Stephen Grant Baines  
Orientador – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

---

Dr. Alessandro Roberto de Oliveira  
Examinador – Antropólogo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rebecca Forattini Altino Machado Lemos Igreja  
Examinadora – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas

Ao Flash, por me mostrar a felicidade  
nas coisas simples da vida.

## **Agradecimentos**

Para essa dissertação acontecer contei com o suporte e cooperação de inúmeras pessoas e instituições. Faço aqui um sincero agradecimento a todos que ajudaram direta ou indiretamente.

Agradeço aos meus pais Márcia e Francisco por todo o apoio. Estendo esse agradecimento aos meus irmãos Diogo e João. A Clara pela leitura do projeto e discussões profícuas nos almoços em família. À Angelina, pelos sabores suaves e pela alegria em quase três décadas de convivência.

À orientação acadêmica de Stephen Grant Baines. Sua paciência, sensibilidade, generosidade e rigor foram importantes nos percalços de um geógrafo neófito no campo antropológico.

Ao CEPPAC, e aos professores que me ajudaram na minha formação. À Jacinta e Clever pela ajuda com os trâmites burocráticos. Aos professores Carlos Sautchuk e José Pimenta pela leitura e apontamentos ao meu projeto de dissertação. À Paulo Menezes, professor do departamento de Geologia da UnB, que me permitiu cursar a pós em geoprocessamento. Sem esses ensinamentos a dissertação não seria tão bem ilustrada. Agradeço também aos outros professores com quem tive oportunidade de apreender sobre as técnicas cartográficas.

À CAPES, ao CNPQ, e ao Decanato de Pesquisa e Pós Graduação da UnB pela concessão de bolsas e ajuda financeira que permitiram a pesquisa de campo

Aos amigos de mestrado, Manuela Muguruza, Daniela Alarcon, Jose Cruz e Jehyra Asencio. À família que eu escolhi, Dimitri Stepanenko, Priscila Assis, Pedro Grandi e Pedro Rosa. Parceiros de fé camarada, que entenderam minha ausência e curtiram comigo os suspiros da dissertação. Aos amigos da escalada, Daniel Carneiro, Juliana Nunes, Marcos Caçador, Lívia Helena, Júlia Dantas e Rodrigo Branco. Na pedra ou na resina, foram as melhores terapias durante a escrita.

À Wilde Itaborahy, grande amigo de inúmeras reflexões, valeu pelo apoio em um momento incerto do campo e pela leitura perspicaz da dissertação! Tu mora no meu coração meu caro! Ao grande Alessandro Roberto de Oliveira, muito obrigado pela parceria, confiança e ensinamentos antropológicos. Compartilhar contigo uma experiência de campo e aprender com sua visada sagaz me foi de grande ajuda.

Em Roraima, agradeço a amizade dos membros do Conselho Indígena de Roraima. Sou muito grato à confiança e aos ensinamentos que obtive vivenciando o cotidiano junto com vocês. A coordenação do CIR, Mário Nicácio, Ivaldo André e Telma Marques. O apoio de vocês foi essencial no desenrolar da pesquisa. Um agradecimento especial ao Mário, muito obrigado por abrir as portas da sua casa e pela confiança que você depositou no meu trabalho. Ao Paulo Daniel pelo auxílio, sua interlocução foi sempre de grande ajuda. Ao Departamento Ambiental do CIR: a Jéssica Maria e ao Genisvam, camarada dos mapas. Sineia, Davi e Havena, a confiança, a generosidade, o apoio, a ajuda logística e emocional de vocês foi algo sem igual. Ao Instituto Socioambiental (ISA), por me fornecer hospedagem na minha primeira estadia. Obrigado ao Marcos Wesley pela ajuda.

À toda comunidade Beira Rio, valeu por tudo. Ao Ed e Virginia pelas carnes assadas na laje. Ana Paula, melhor anfitriã possível. Ao Vicente, Flávia, Felipe, obrigado pela hospedagem e parceria nos forrós. Ao Moreno, Joana, Ciro, Raquel, Thiago. A Roberta Cruz por me apresentar Boa Vista.

Em Manoá-Pium sou grato a muitas pessoas. Um agradecimento especial ao Sr. Antônio, Dn. Rosinha e Mayara. Obrigado por me receber e por me ensinarem um pouquinho do mundo de vocês. A ajuda que recebi durante os três meses em que fiquei hospedado foi essencial para um campo proveitoso. Ao Mailton, grato pela motoca quando foi necessária. Ao Sr. Estevão que me hospedou em sua casa na comunidade do Sapo. Muito obrigado pelos ensinamentos, pelas andanças na mata, por me ensinar wapichana e por compartilhar seu conhecimento.

Aos Agentes Ambientais Indígenas que trabalharam comigo. Paulino, Quelton, Wanderson. Obrigado a Geneveive e sua família linda. Ao Sr. Hércio pelo apoio na comunidade do Manoá. Ao Francivaldo, amigo de muitos caxiris, gratidão por traduzir um pouco do universo Wapichana. Ao tuxaua Denison da comunidade do Pium, obrigado pela confiança e toda ajuda durante o trabalho. Sua força é um estímulo

aos que te rodeiam. À tuxaua Demilsa e o professor Alan, que sempre me receberam de braços abertos em sua casa. Ao Sr. Esmeraldino, ao tuxaua Idério do São João. Ao Sr. Rodrigo e o tuxaua Constantino da comunidade do Sapo.

Muito obrigado ao Sr. Davi, Dn. Marlene, ao Denison, Daniel, Nilton, Fabiana e Kaylane. Meus vizinhos de porta que ajudaram muito nos passos iniciais na comunidade do Pium. Ao Sr. Pafu, exímio pescador e caçador, grato pelas conversas e risadas na beira do rio Tacutu. Ao Manoel. Ao Joacir, valeu pela amizade, pela troca de ideias e por caminhar comigo por quase toda a terra indígena. As andanças que fiz com todos vocês está registrada nos mapas que compõem esse trabalho!

Ao Sr. Jaci e Dn. Ocília, pela confiança. Ao Sr, Abraão, Sr. Eládio, Sr. Luís, grato pelo *pajuaru* doce e pelas reflexões. Ao tuxaua Marcos. Ao professor Benjamin e a professora Wendy. À professora Benedita e ao professor Thomás, muito obrigado por me ensinarem wapichana.

Ao Flash, sua presença se faz sentir até hoje e foi constante durante todo campo e toda escrita. Muito obrigado por compartilhar dezessete anos da minha existência. Meus sinceros agradecimentos por todas as vidas que vivemos e pela nossa amizade.

À Marcela. Seu amor, companheirismo e ajuda foram essenciais em todos os momentos do mestrado. Não tenho palavras para descrever a felicidade que é ter você ao meu lado. Que subamos juntos pelas pedras da vida!

## **Resumo**

Este trabalho disserta sobre as estratégias e feições territoriais dos moradores da terra indígena Manoá-Pium, no leste do estado de Roraima. O recorte etnográfico é o grupo Wapichana, povo de língua aruaque que habita a região de campos e florestas entre o estado de Roraima, no Brasil e o distrito do Rupununi, na República Cooperativa da Guiana. Ao terem seus territórios espoliados, os Wapichana são impelidos a uma nova organização territorial ministrada pela lógica zonal da demarcação. A situação de confinamento desencadeia diversos problemas como o inchaço populacional, a imobilidade e a densificação dos locais de moradia. Para contornar as dificuldades, os indígenas elaboram uma série de estratégias enraizadas nas maneiras tradicionais de lidar com o espaço. As atividades produtivas, as relações de parentesco e as percepções espaciais constroem um complexo território-rede que precisam dialogar com as novas circunstâncias territoriais advindas da demarcação.

Palavras-chave: Wapichana, território, Roraima

## **Abstract**

This Master's thesis deals with the strategies and territorial features of the inhabitants of the Indigenous Land Manoá-Pium, in the east of Roraima state, Brazil. The ethnographic focus is on the Wapichana, an Indigenous people, speakers of an Arawak language, who live in the region of savannah and forests between Roraima state, Brazil and the Rupununi district of the Cooperativist Republic of Guyana. After having their territory invaded, the Wapichana have been forced into a new territorial organization according to the zonal logic of land demarcation. The situation of confinement has brought diverse problems such as a swelling population, immobility and a densification of living places. To overcome these difficulties, this Indigenous people have elaborated a series of strategies rooted in traditional ways of dealing with space. Productive activities, kinship relations and spatial perceptions construct a complex network-territory and they need to dialogue with the new territorial circumstances brought about by land demarcation.

Keywords: Wapichana, territory, Roraima

# ÍNDICE

<b>Introdução.....</b>	<b>12</b>
i. A pesquisa de campo .....	15
ii. Metodologia na produção dos mapas .....	20
iii. Estrutura da dissertação .....	21
iv. Território nesta pesquisa.....	24
v. Um viés territorial de uma leitura histórico-etnográfica.....	26
<b>1. O estado de Roraima, os povos indígenas e a colonização.....</b>	<b>39</b>
1.1 O lavrado roraimense.....	39
1.2 A colonização do estado de Roraima .....	42
1.3 Hipóteses e origens do grupo Wapichana.....	56
1.4 Localização e contexto fundiário.....	58
1.5 Os Wapichana e o lavrado .....	63
<b>2. Estratégias na re-territorialização Wapichana.....</b>	<b>68</b>
2.1 Demarcações em Roraima .....	69
2.2 Histórico da demarcação da TI Manoá-Pium.....	70
2.3 A TI Manoá-Pium hoje.....	82
2.3.1 “Para segurar o branco”: o surgimento do Sapo .....	86
2.3.2 “Não demorou, chegou meus parentes”: o surgimento do São João..	89
2.4 O território da parentela e o território “comunitário” .....	94
2.4.1 O território da parentela .....	94
2.4.2 O território comunitário .....	98
2.4.3 A situação do Paricarana.....	103
<b>3. Um esboço da territorialidade Wapichana na TI Manoá-Pium .....</b>	<b>109</b>
3.1 As relações com as cidades .....	110
3.2 Roças.....	114
3.3 Caça e pesca.....	124
3.4 As relações com os lugares e sua etiqueta espacial.....	134
<b>Considerações finais .....</b>	<b>143</b>

<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>146</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>151</b>
<b>Lista resumida de palavras.....</b>	<b>155</b>

## **LISTA DE MAPAS**

Mapa 1: Fitogeografia do estado de Roraima.....	41
Mapa 2: Terras indígenas no estado de Roraima.....	54
Mapa 3: Disposição das aldeias Wapichanas no lavrado brasileiro e guianês .....	60
Mapa 4: Terras indígenas no Brasil com expressiva população Wapichana.....	62
Mapa 5: TI Manoá-Pium após a primeira delimitação com 55.500 ha .....	74
Mapa 6: TI Manoá-Pium após a segunda delimitação com 67.800 ha.....	79
Mapa 7: Mapa atual da TI Manoá-Pium.....	85
Mapa 8: Roças abertas na comunidade do Pium entre 2011 e 2012 .....	119
Mapa 9: Análise temporal com o avanço das capoeiras e o distanciamento das roças no período de 1985 a 2011 .....	122
Mapa 10: Cabeceiras dos cursos d'água que compõem a bacia hidrográfica da TI Manoá-Pium e nascem fora da área demarcada .....	125
Mapa 11: Caminhos que ligam áreas de caça, lagos ( <i>ba'u</i> ) e portos ( <i>pa'u</i> ).....	129

## **LISTA DE FIGURAS E TABELAS**

Figura 1: Extensão das TIs no estado de Roraima (%)......	55
Figura 2: Monte Roraima .....	66
Figura 3: Casa do Sr. Esmeraldino. ....	93
Figura 4: Porteira montada para impedir a entrada de animais na área das roças.....	107

## **Nota sobre a grafia e pronúncia na língua Wapichana.**

As palavras em língua wapichana que aparecem no texto foram grafadas seguindo o “*Paradakary Urudnaa – Dicionário Wapichana*” 2ª Ed. (2010). Este dicionário é resultado do trabalho de pesquisadores e “mestres da língua”. Seguindo suas orientações para ler as palavras corretamente é preciso considerar:

Algumas consoantes têm pronúncia diferente do português: “d”, “z”, “r” são retroflexas, ou seja, são pronunciadas com a ponta da língua voltada para cima, em direção dos alvéolos, atrás dos dentes.

O “d” muitas vezes é glotalizado, sobretudo em início de palavras, com um pequeno fechamento da glote.

O “ch” tem um som como na palavra “tchau”

A consoante glotal “ ’ ” não existente em português: é pronunciada fechando a corrente de ar pulmonar, com uma pequena paradinha na garganta (com a glote).

A vogal “y” é pronunciada como se fosse “u”, mas com lábios estendidos, em forma de sorriso.

As vogais a, i, u, e y têm correspondentes longas que são pronunciadas com um leve prolongamento do: aa, ii, uu, yy

## **Padrão utilizado na escrita**

Para facilitar a utilização dos termos optei pelo seguinte padrão:

As palavras em wapichana ou em qualquer língua diferente ao português estão grafados em *itálico*.

Para enfatizar algum conceito ou ideia grifei os termos em **negrito**.

Entre aspas estão as falas ou termos com sentido dúbio.

Entre parênteses as referências bibliográficas e as siglas em sua primeira ocorrência.

## Introdução

Nenhum indivíduo ou grupo humano vive sem semantizar suas relações com o ambiente. Os elementos que nos rodeiam são sempre alvo de reflexões, e neles depositamos nossa afetividade ou aversão. Caminhar por uma trilha na mata, ou andar na rodoviária são ações mecanicamente iguais, mas realizadas sobre cenários diferentes, que exigem formas particulares de agir. Muitas vezes, as ações são construídas sem uma intenção clara, como uma resposta aos estímulos do ambiente, outras vezes, são objetos de reflexões demoradas, transmitidas ao longo de gerações.

Em busca de um cenário onde pudesse assimilar uma forma diferenciada de viver os espaços, escolhi estudar os povos indígenas. Habitantes antigos de um mesmo território, possuem nas suas relações com o ambiente um longo depósito de feições culturais. Assim, os povos indígenas elaboraram estratégias para sobreviver e dar sentido àquilo que experienciam no seu cotidiano. Esboçar um fragmento dessas experiências é o motor dessa pesquisa. Com um tempo exíguo para uma pesquisa de campo, optei por Roraima pela facilidade de acesso às terras indígenas. Não sabia, no entanto, que a minha ingenuidade iria me levar a um contexto complexo de se adentrar.

No leste do estado de Roraima, nos amplos campos que seguem da margem esquerda do rio Branco até o rio Tacutu, está a região conhecida como Serra da Lua. É uma extensão territorial limítrofe entre o território brasileiro e a República Cooperativa da Guiana. Ali existem nove terras indígenas (TIs) demarcadas em “ilha”. A denominação “ilha” refere-se a uma pequena porção de terra cercada de fazenda por todos os lados. É uma reprodução dos limites da fazenda que isola as aldeias e fragmenta as áreas de uso tradicionalmente comuns. O conceito, embora utilizado pelos próprios indígenas para criticá-lo, tem sido incorporado pela elite política roraimense para apresentar a fragmentação das TIs como se fosse uma opção viável à “demarcação em área contínua”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O mapa 4 mostra como estão dispersas essas TIs, formando um verdadeiro arquipélago na região da Serra da Lua e no baixo rio Uraricoera.

A Serra da Lua é uma área majoritariamente habitada por Wapichana, a segunda mais numerosa etnia do estado de Roraima, apenas atrás do Macuxi. São habitantes dos campos roraimenses, regionalmente chamados de lavrado. Entretanto, a construção de suas moradas no lavrado, na região mais próxima às primeiras instalações dos colonizadores brancos, custou caro para essa etnia. Desde os primeiros aldeamentos indígenas portugueses, seus membros foram os maiores espoliados pelas inúmeras frentes de colonização que se instalariam. Primeiro foi a escravização da mão de obra indígena; depois a pecuária, que tinha nos campos o local perfeito para a sua extensão; sucessivamente, o garimpo invadiu tanto os campos quanto as áreas florestais. Atualmente suas áreas são ameaçadas pela monocultura de acácias e grãos - sobretudo arroz e soja. Para os Wapichana da Serra da Lua, o que restou do antigo território tradicional foram as pequenas “ilhas” demarcadas pelo Estado brasileiro. Este foi o cenário onde a minha pesquisa se desenrolou, a TI Manoá-Pium localizada na fronteira entre o Brasil e a Guiana.

O conceito central do presente trabalho é território<sup>2</sup>. Antes de realizar um referencial teórico que baliza a pesquisa, levanto a gênese da teoria territorial, intrinsecamente ligada ao surgimento dos Estados-nação. A condicionante para a existência do Estado como modelo padrão de ordenamento político e espacial da sociedade é o controle hegemônico da área circunscrita por suas fronteiras. A ideia de um território nacional único e indivisível compartilhado por uma comunidade imaginada é um dos principais atributos que consolidam a existência de um Estado dominante e soberano. (ANDERSON, 1993) Nesse sentido, os conceitos de Estado e território sempre estiveram estritamente vinculados.

Entretanto, a concepção de um território fechado, homogêneo e com fronteiras rígidas vem sendo problematizada sob diversas instâncias. Há distintas formas de agir sobre o espaço no mundo atual, seja pelas ações de grandes conglomerados multinacionais - cuja influência atinge diretamente as políticas territoriais do Estado -

---

<sup>2</sup> A diferença entre “terra” e “território” circunscreve as diferentes perspectivas e atores envolvidos no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. A “Terra Indígena” refere-se ao processo político-jurídico de demarcação de uma área conduzido pelo Estado. Já “território” é culturalmente variável, e está ligado a construção que uma sociedade específica faz com sua base territorial. (GALLOIS, 2004). Veremos mais a frente como “território” será abordado nesta pesquisa.

ou pelas territorialidades<sup>3</sup> apresentadas pelos diversos grupos sociais marginalizados ao longo do globo. Essa realidade não deve ser pensada como um enfraquecimento do Estado, ao contrário, como Milton Santos (2001, p. 19) aponta, o que vem ocorrendo é o seu “fortalecimento para atender aos reclamos da finança e de outros grandes interesses internacionais, em detrimento dos cuidados com as populações”. A existência de práticas territoriais diversas não anula a ação estatal sobre as suas fronteiras. Na verdade, o que temos é uma coexistência de múltiplas formas de gerenciar e pensar o espaço. A necessidade atual dos estudos sobre território está na desconstrução do conceito puro que herdamos da modernidade. Como aponta Santos (2005), o território deve ser pensado como um híbrido, uma noção que sempre necessita de revisão histórica.

Detentor de uma ampla diversidade social em seu território, o Estado-nação brasileiro é constantemente confrontado com a concepção homogênea de gerenciar o espaço. O conflito emerge justamente no encontro entre culturas, quando a expansão da sociedade brasileira depara-se com povos que já habitavam determinado local. Assim, o pano de fundo dessa pesquisa está no choque de lógicas espaciais distintas, que emerge quando as fronteiras sociológicas de distintos grupos humanos colidem, neste caso, a de brancos e índios no nordeste de Roraima. Os atritos gerados pelo encontro de territorialidades levaram o Estado brasileiro a responder de diferentes formas. A marca dos últimos trinta anos é a política de demarcação de TIs, estratégia que evidencia a atualidade do conflito e o inédito reconhecimento dos direitos desses povos por parte do Estado.

Em uma primeira análise, as demarcações respondem ao anseio das reivindicações territoriais dessas populações. No entanto, é preciso considerar que tais delimitações obedecem a lógicas e interesses específicos de um aparelho de poder estatal. Sua criação traz problemáticas subjacentes a seu próprio sentido de ser, afinal o reconhecimento de territorialidades diferentes contradiz a própria ideologia de soberania do Estado-nação. A demarcação, por meio da imposição de uma determinada porção de

---

<sup>3</sup> O conceito de território e suas variações, como territorialidade e territorialização, serão abordados no referencial teórico.

terra a um povo, constitui-se na materialização da maneira homogênea de ocupar um território pelas prerrogativas estatais. Considerando que cada sociedade possui uma maneira de simbolizar e apropriar-se materialmente do espaço, ou seja, possuem suas próprias territorialidades. Ao demarcar são estabelecidos limites espaciais, fixação de fronteiras funcionais e formas rígidas de controle. Com isso impõe-se para as sociedades indígenas maneiras exógenas de lidar com o espaço, dissonantes com suas práticas tradicionais de interagir com o ambiente.

As demarcações em “ilha”, em especial, apresentam desafios importantes. É necessário abordar caso a caso para entender as particularidades deste processo. Inicialmente, pretendia compor uma reflexão sobre as concepções espaciais indígenas em contraste com as ideias estatais na demarcação de uma TI. Contudo, a natureza da pesquisa de campo revelou um caminho mais profícuo, o de compreender as estratégias autóctones em uma situação particular de espoliação territorial. O caminho me foi apresentado pelo próprio processo de negociação da pesquisa junto ao Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Neste encontro a ideia de pesquisar em uma TI de pequenas proporções me pareceu um ótimo desafio. Sem dúvida a minha formação como geógrafo possibilitou um diálogo importante, pois as lideranças viram no meu projeto uma possibilidade de analisar as questões da sustentabilidade de uma TI em “ilha”. Dessa forma, o objetivo principal dessa pesquisa é compreender como os Wapichana refundam sua territorialidade a partir de uma situação crítica de confinamento.

## **i. A pesquisa de campo**

O cenário político de Roraima é bastante complexo, as constantes tensões entre os interesses econômicos e desenvolvimentistas das elites regionais sobre os territórios indígenas configuram um ambiente extremamente politizado. As críticas dos

movimentos e das lideranças indígenas sobre o papel dos pesquisadores *karaiwa*<sup>4</sup> é sempre colocada em assembleias e nas falas públicas. A objeção quanto à entrada de cientistas e a natureza de seus trabalhos é problematizada durante todo o processo de negociação. (OLIVEIRA, 2012) Como já expôs Alcida Ramos (2007), essa situação pode parecer hostil em um primeiro momento, o que força muitos pesquisadores a refletir sobre a ética e a política do trabalho etnográfico. A pesquisa com um caráter exclusivamente “extrativista”, sem diálogo e parceria na construção do conhecimento, deve ser repensada. A contrapartida da pesquisa não deve se restringir à entrega de resultados e produtos acadêmicos, mas também deve gerar um envolvimento em outros âmbitos, como a colaboração na confecção de relatórios, projetos e nas demandas do movimento indígena.

A pesquisa de campo foi dividida em duas viagens. A primeira entre janeiro e março de 2012, com duração de um pouco mais de dois meses. A segunda entre agosto e final de novembro do mesmo ano. Durante a primeira ida à Roraima permaneci majoritariamente na capital Boa Vista e ali tive a oportunidade de imergir pela primeira vez no contexto indígena do estado. Percebi que a decisão de fazer duas visitas intercaladas foi uma boa escolha. Sobretudo, devido às feições de negociação necessárias para a entrada de qualquer pesquisador nas TIs de Roraima. Saí dessa primeira experiência com uma visão ampla, porém incompleta do cenário interétnico da região. Entretanto, pude compreender mais claramente como funcionava o movimento: suas ligações com as instâncias locais; sua territorialização a partir das chamadas etnoregiões; suas articulações no âmbito estadual e nas esferas do indigenismo nacional e internacional<sup>5</sup>.

No primeiro campo foquei nas negociações com o CIR. Ouvindo as histórias dos pesquisadores que já haviam passado por Roraima, considero que o contexto do meu campo foi extremamente favorável, pois tive um respaldo único das

---

<sup>4</sup> A palavra *karaiwa* é utilizada pelos Wapichana para referir-se aos brancos brasileiros, que são distintos dos brancos ingleses, cuja palavra *paranakaru*, - literalmente “os do mar” - designa. (FARAGE, 1997, p.153)

<sup>5</sup> Quando cheguei a Roraima o CIR havia ganhado o prêmio “Bartolomé de Las Casas”, concedido pelo governo espanhol para instituições indígenas que se destacaram na promoção e proteção dos direitos dos povos originários no continente americano.

lideranças indígenas. É difícil explicar o porquê desses bons ventos sem cair em alguma generalização. Foi uma conjuntura de fatores: minha área de formação, a geografia<sup>6</sup>; o funcionamento da coordenação do CIR e a boa experiência com o pesquisador que me antecedeu diretamente, Alessandro de Oliveira. Durante a negociação estive a disposição para discutir os caminhos da pesquisa. Mesmo com uma definição clara do que gostaria de pesquisar, não sabia onde, nem sob quais circunstâncias o faria. A coordenação do CIR apontou a importância de pesquisar as TIs em “ilha” no intuito de pensar o seu futuro agora que a terra está assegurada. Achei o desafio proposto bastante interessante para os meus objetivos de pesquisa. Deixei claro qual era o meu recorte, e assim construí junto com o CIR um plano de ação. Como eu teria que voltar para Brasília para cumprir os últimos créditos do mestrado, ficou combinado que voltaria em agosto de 2012 para participar em uma atividade na TI Manoá-Pium. Foi uma contrapartida, ao mesmo tempo em que realizava a minha pesquisa de mestrado, também colaborava com um projeto desenvolvido pelo CIR nas TIs da Serra da Lua.

O projeto é tocado pelos Agentes Ambientais Indígenas (AAI), moradores das comunidades que receberam um curso de formação da Fundação Nacional do Índio (Funai) em parceria com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama). O objetivo da iniciativa é mapear as percepções indígenas sobre as mudanças climáticas e os AAIs são responsáveis em estimular e incitar as reflexões das comunidades por meio de uma série de atividades, como etnomapeamentos, calendários ecológicos e entrevistas. Foram realizadas duas reuniões de sensibilização com as lideranças das seis comunidades que compõem a TI Manoá-Pium. Primeiro em Boa Vista, na sede do CIR, e depois na TI com um conjunto mais amplo de moradores. Durante a reunião foi apresentado o projeto e também exposto qual seria o meu papel nas atividades. Apresentei a minha pesquisa e entreguei as minhas intenções de trabalho individualmente para cada tuxaua. Por meio da minha colaboração no projeto do CIR que construí, em um primeiro momento, minha interface com as comunidades. Posteriormente, com o passar do tempo de campo e com maior

---

<sup>6</sup> Talvez a geografia seja um campo que apresente um objeto mais palpável. Por ser uma disciplina do currículo escolar, muitos dos meus interlocutores já tinham uma ideia do fazer geográfico.

entrosando com os moradores pude perceber as pessoas que estavam mais interessadas em colaborar com a minha pesquisa<sup>7</sup>.

O meu local de moradia foi a casa do Mário Nicácio, coordenador do CIR, na comunidade do Pium. Atarefado com suas atividades no movimento, e morando em Boa Vista, ele disponibilizou sua casa como um voto de extrema confiança. No Pium fui acolhido por sua família, Sr. Antônio, Dn<sup>a</sup>. Rosinha e seus irmãos, Mayara e Mailton. Sem a ajuda deles, principalmente do Sr. Antônio e Dn<sup>a</sup>. Rosinha, eu não teria desfrutado de tanto conforto ao longo do campo.

Estar hospedado na casa do coordenador do CIR também trouxe uma realidade de campo bastante específica. A permanência em um ambiente familiar não é um contexto convidativo para travar conversas com outros membros da comunidade. Percebi que dentro do pátio não conseguiria estabelecer redes de diálogos importantes com outros moradores. Quando me dei conta, notei que deveria sair daquele espaço como primeiro passo para iniciar o diálogo. Era comum, logo depois de acordar, sentar na arquibancada de frente para o campo de futebol. Somente o fato de estar ali já era motivo para que muitas pessoas viessem falar comigo. A estratégia que desenvolvi para me deslocar do território da parentela para o comunitário – conceitos que vou abordar no capítulo 2 – me rendeu bons frutos na pesquisa.

Montada a minha casa no Pium, realizei durante os três meses na TI diversas viagens de bicicleta para outras comunidades. Pela proximidade e pela afinidade pude estabelecer bons laços com as pessoas do Sapo, vindo a residir durante uma semana na comunidade. Andei bastante pela TI, participei de *ajuris* e trabalhos comunitários e colhi o máximo de pontos de GPS (*Global Position System*) que consegui. Com mais entrosamento, comecei a participar de caxiris<sup>8</sup> e era chamado para algumas festas. A maior parte do meu campo foi no verão, uma boa época para a pesca. Participei de várias pescarias, tanto no rio Tacutu quanto nos lagos e igarapés.

---

<sup>7</sup> O texto de Carlos Rodrigues Brandão (2007) foi um bom norteador para as práticas do trabalho de campo e me foi sugerido pelo antropólogo Alessandro de Oliveira. Também sou muito grato às dicas do Alessandro no curto período de campo em que estivemos juntos. Suas colocações, seu olhar atento e perspicaz foram muito úteis a um neófito em pesquisas de campo com povos indígenas.

<sup>8</sup> O caxiri é uma bebida fermentada de mandioca, o termo também costuma ser utilizado para designar alguma festa, onde a bebida é servida.

Também utilizei métodos e técnicas do trabalho etnográfico, mantive um diário, fiz entrevistas, fiz registros fotográficos e desenhei croquis. Como colaborador do CIR, realizei etnomapeamentos, construí calendários ecológicos e ajudei na coleta de dados dos AAI. Durante o campo contava com uma imagem de satélite impressa da área da TI Manoá-Pium. Diversas vezes a mostrava durante conversas e os moradores iam interpretando a imagem junto comigo. Outro elemento importante foi o relatório de demarcação da Funai, (Processo FUNAI/BSB/1681/79). Com ele em mãos, víamos juntos os mapas antigos e discutíamos a história da espoliação que o território tradicional sofreu. Os moradores relatavam os espaços perdidos e almejados. Perguntava sobre as qualidades da roça, sobre como estavam as atividades de caça, pesca e também colhia informações sobre as histórias dos lugares. Saber o porquê dos topônimos foi uma forma de estabelecer um diálogo interessante. Como já relatou Nádya Farage (1997), andar pelo mundo está na base das concepções wapichana sobre como uma pessoa pode obter conhecimento ao longo da vida. Assim que me apresentava e falava que vinha de Brasília era comum os mais velhos também citarem os caminhos, cidades e aldeias que passaram, e por vezes ouvia “tem que andar mesmo, tem que andar longe”. As trajetórias de vida ligadas aos lugares percorridos eram assuntos recorrentes e aconteciam com fluidez.

Na comunidade do Pium, a língua wapichana é falada pela maioria das pessoas. Durante as atividades cotidianas grande parte dos membros acima de 30 anos só se comunicavam na língua nativa. Na comunidade do Sapo todos falam wapichana, e o português só era usado quando falavam comigo. Para solucionar a dificuldade da língua contei com ajuda dos professores Thomás e Benedita. Eles me forneceram um dicionário wapichana-português/português-wapichana “*Paradary Urudnaa – Dicionário Wapichana 2ª Edição*”, que me foi muito útil durante o campo. Também frequentei aulas com as turmas de alfabetização e apesar de ter sido motivo de riso, a experiência me auxiliou a compreender um pouco mais da língua.

## ii. Metodologia na produção dos mapas

Como colaborador do CIR, participei de duas formas de mapeamento, a primeira foi na concepção de mapas mentais construídos em cada comunidade. A segunda foi na produção de um mapa da TI realizado sobre uma base georreferenciada sobreposta a uma imagem de satélite. Os motivos cartografados foram: (i) disposição das casas, *retiros*, *casas velhas*, cemitérios e demais construções; (ii) localização das roças; (iii) áreas de caça e pesca; (iv) locais de retirada de madeiras; (v) áreas de extração de palhas de buriti; (vi) principais caminhos que ligavam as moradias às atividades; (vii) limites das comunidades e da TI com atenção para as fitofisionomias reconhecidas, como lavrado, floresta, boqueirão e ilhas de mata.<sup>9</sup>

Como abordei em outra oportunidade, Lima (2010), os mapas tem se tornado importantes ferramentas para subsidiar as demandas de grupos que antes não podiam representar suas próprias visões acerca dos seus territórios. Sempre ligados aos grupos dominantes, à cartografia começa a ter sua produção pluralizada após o incremento de novas tecnologias. Contudo, há ressalvas quanto a sua utilização: a maneira estática, engessada e supostamente objetiva dos mapas deve ser problematizada. Uma vez que o produto cartográfico jamais será capaz de traduzir as leituras e percepções dos povos indígenas em suas vivências com o ambiente. Dentre as experiências que já tive com mapeamentos, acredito que as iniciativas do CIR são bastante positivas. O fato de possuir um técnico indígena responsável por todo o processo, o Genisvan, legitima o produto final. A apropriação do saber especializado presente nos mapas é sempre uma barreira que deve ser contornada com a validação dos mapeamentos pela comunidade.

Não categorizo os mapas apresentados nessa pesquisa como “participativos” ou “etnomapas”, esta postura está calcada em uma visão crítica dos procedimentos. Categorizá-los dessa forma seria fornecer uma suposta legitimidade étnica aos resultados cartográficos. O objetivo principal aqui é explanar e situar as

---

<sup>9</sup> O termo boqueirão foi descrito pelos moradores como manchas de lavrado que adentram na área de mata. Já as ilhas de mata são o inverso, manchas de mata que afloram no lavrado.

teorias. Nesta perspectiva, não trouxe para os mapas as informações oriundas das oficinas de mapeamento que realizei. Os dados são consequência da minha coleta junto com os moradores, e as intenções de mapear as comunidades foram explicitadas durante toda a pesquisa de campo. Não subestimo a importância das oficinas que participei para o resultado deste trabalho, elas foram cruciais para basilar o entendimento das relações que os moradores possuem com o espaço em que vivem.

Para a construção dos mapas, utilizei um conjunto de *softwares*. O Arcgis 9.3, foi o responsável pela confecção dos produtos finais. Com esse *software* é possível integrar os dados vetoriais - representado por linhas, pontos e polígonos - com os dados matriciais - as imagens de satélite e os modelos digitais de elevação (MDE). Com o ENVI 4.8 fiz as interpretações das imagens de satélite e a classificação supervisionada que compõe o mapa 9. Os pontos e trajetos foram colhidos com um GPS Garmin 60csx, e os dados foram tratados com o programa Mapsource 6.16.3. Além das bases que coletei com o GPS, também baixei imagens dos satélites *Landsat* disponíveis gratuitamente no sítio do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) e do *Global Land Cover Facility* (GLCF) da Universidade de Maryland. Os dados vetoriais foram colhidos no sítio da Funai, do Ministério do Meio Ambiente (MMA), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e do *Environmental Systems Research Institute* (ESRI), empresa que elaborou o *software* Arcgis.<sup>10</sup>

### **iii. Estrutura da dissertação**

Antes de ir para o campo já estava a par dos trabalhos de Nádya Farage (1991) e Paulo Santilli (1994, 2001), leitura que me possibilitou um primeiro movimento ao meu problema de pesquisas. A abordagem histórica trazida por essas fontes foi a principal referência do primeiro capítulo. Na seção, desenvolvo as características da colonização nos campos do rio Branco e realizo uma introdução sobre

---

<sup>10</sup> Os endereços dos sítios são: INPE: <http://www.inpe.br/>; GLCF: <http://glcf.umd.edu/>; ESRI: <http://www.esri.com/>; MMA: <http://www.mma.gov.br/>; Funai: <http://www.funai.gov.br/>; IBGE: <http://www.ibge.gov.br/home/>

as relações de parentesco na área das guianas, com ênfase na obra de Peter Rivière. Longe de me alinhar a qualquer discussão que correlacione uma língua a um traço cultural específico, busco nas teorias de parentesco e na organização social as informações que subsidiam os prismas conceituais que permeiam a minha análise. Outras referências que compõem o viés histórico do primeiro capítulo estão nos trabalhos de Jaci Vieira (2007), Frank e Cirino (2010), professores da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Para descrever a fitoecologia dos campos do rio Branco utilizo o trabalho de Nilson de Barros (1996) e Ciro Campos (2011). O objetivo do primeiro capítulo é contextualizar o estado de Roraima e situar os povos indígenas no cenário atual, com a demarcação das suas terras. Para pensar as demarcações das TIs no cenário brasileiro utilizo as obras de Antônio Carlos de Souza Lima (1995, 2010), Almeida (1984) e Oliveira Filho (1998a)

A ênfase está no povo Wapichana e a situação interétnica na qual estão inseridos. A escolha por um recorte etnográfico centrado nos Wapichana decorre do local onde morei: foi à língua que eu tive mais contato e o universo cultural que me foi apresentado com mais profundidade. Entretanto, o local onde realizei o trabalho de campo possui uma mescla muito forte das etnias Macuxi e Wapichana, situação que promove o compartilhamento de muitos traços culturais. Negar a união desses elementos em busca de uma suposta unidade cultural não contribui para a análise que aqui empreendo. Alguns de meus interlocutores são Macuxi e seus relatos foram cruciais para subsidiar a análise sobre a territorialidade dos habitantes do lavrado. Os principais trabalhos etnográficos referentes aos Wapichana estão em Farage (1997) e Oliveira (2012). Essas obras aparecem em todos os capítulos, e foram fontes para compreender a realidade que vivenciei.

No segundo capítulo faço uma revisão histórica da demarcação da TI Manoá-Pium. Busco realizar uma interlocução entre o relatório da Funai (Processo FUNAI/BSB/1681/79) e os relatos colhidos em campo. Analiso as estratégias territoriais Wapichanas após a demarcação de seu território e as impressões trazidas pelos próprios moradores sobre o processo de espoliação territorial que sofreram. Sem me ater aos dados históricos, construo o cenário atual da TI Manoá-Pium, enfatizando os relatos colhidos em campo. O inchaço populacional, a fixação territorial decorrente das ações dos órgãos indigenistas e os movimentos das parentelas pelo espaço enunciam

as facetas atuais da re-territorialização dos moradores da TI Manoá-Pium. No final do segundo capítulo, faço uma análise transversal sobre todos esses problemas. O pano de fundo é um regime complexo de gestão territorial, com a sobreposição de territórios comunitários - ligados aos *projetos* das agências indigenistas - e o território da parentela - construído nas relações de reciprocidade entre as famílias. A compreensão do encontro entre as diferentes maneiras de construir território está relacionada ao ritual mortuário Wapichana, relatado em Herrmann (1946) e Mussolini (1980).

No último capítulo, apresento os dados cartográficos obtidos ao longo do campo. Insiro o conceito de território-rede, uma das feições da territorialidade Wapichana, e seu diálogo com o território-zona imposto pela demarcação. Exponho como ocorrem as relações com os centros urbanos, por meio da ideia de “polo de articulação” elaborado por Melatti (1997) e como as atividades produtivas, centrada nas roças, na caça e na pesca, constroem a malha que compõe o território-rede. Os principais trabalhos que abordam estes conceitos estão no referencial teórico, no entanto, as pesquisas realizadas entre os Yanomami expostas pelo geógrafo Francois-Michel-Le Tourneau (2008) em conjunto com o antropólogo Bruce Albert (2007) são importantes para a análise que empreendo.

Também na última seção, abordo as relações travadas pelos Wapichana com os **lugares de respeito**, ideia exposta por Oliveira (2012) em sua pesquisa com os moradores da TI Jacamim. Relato como os lugares possuem uma perspectiva histórica e ressalto os conceitos de **topograma** de Santos-Granero (1998) e **geosímbolo** de Bonnemaïson (2002, 2005). Me apoio na crítica de Coelho de Souza (2001) de que os lugares não podem ser visto apenas pelo viés histórico, reduzidos a meras construções culturais. Segundo a autora, os topônimos, antes de revelar a localização de pontos históricos e de recursos, eles expõem a relação com os “donos” e enunciam as interações travadas entre humanos e não humanos. Para analisar as relações com os lugares, utilizo os trabalhos de Descola (2000) e Viveiros de Castro (1996) sobre a cosmologia dos povos das terras baixas sul-americanas e mesclo tais referências com a etnografia centrada nos Wapichanas. A intenção desta última parte é acrescentar elementos para a análise das perspectivas territoriais indígenas na construção da sua territorialidade com os não humanos. Enfatizo que não é objetivo central dissertar com profundidade sobre as visões cosmológicas que balizam as etnologias dos povos

amazônicos. Logo, não me adentro na vasta discussão da improcedência de separar a “natureza” do vasto campo de ação humana. Inclusive, evito utilizar a palavra “natureza” com o intuito de me desligar da carga complexa que o termo possui nos trabalhos que se debruçam sobre a etnologia amazônica. Utilizo a ideia de ambiente, que compreende tantos os elementos bióticos, quanto os abióticos, e insere os seres em um mesmo patamar de relação social, sem cristalizar uma separação ontológica entre “natureza” e “sociedade”.

Na análise das relações travadas com os lugares de respeito, tento mesclar os conceitos de território trazido pela geografia e antropologia. Como relata Andrade (2010), o espaço e a paisagem não podem ser vistos como algo estático, apenas um substrato material onde os indígenas realizam suas atividades. O espaço possui **agencialidade** e, acima de tudo, é territorializado por meio das interações compartilhadas pelos seres que o habitam. Em última instância, crítico como os conceitos geográficos, enraizados em uma concepção ocidental de relação com a “natureza”, são incapazes de apreender as relações travadas entre os indígenas e seus universos cosmológicos.

#### **iv. Território nesta pesquisa**

O conceito de território é bastante polissêmico. É utilizado por ciências cujas epistemologias são radicalmente diferentes entre si, como a biologia, na abordagem sobre o comportamento de espécies animais; a ciência política, na análise das instituições e do Estado; a antropologia, no estudo das dimensões simbólicas das relações espaciais dos grupos humanos; e a geografia, que enfoca as relações materiais entre o homem e seu ambiente. A utilização compartimentada do conceito de território instaura um desafio, sobretudo para aqueles que pretendem analisar a realidade das ações humanas sobre o espaço.

Um referencial teórico para posicionar o uso do conceito torna-se premente em qualquer pesquisa cuja análise tangencie as diversas abordagens sobre território. Assim, torno as palavras de Milton Santos (2005) um condutor para esse referencial. Segundo Santos, a noção de território que herdamos vem da modernidade

incompleta e do seu legado de conceitos puros e a-históricos. A noção de território não deve ser utilizada como um conceito ontológico, cristalizado, que lastreado em si mesmo conduz os objetivos da análise. Ao invés disso, a pesquisa deve estar centrada no **uso** do território, e não no território em si. Nas palavras de Santos, “o que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida” e “o que faz dele objeto da análise social” é o seu uso, “e não o território em si mesmo”. (SANTOS, 2005, p.255).

Em busca de um léxico para analisar a realidade que esse trabalho se debruça, faço um esforço interdisciplinar entre a gênese desse conceito na Geografia e sua utilização pela ciência antropológica. Minha análise do território parte da visão de um geógrafo que realizou pesquisa entre povos indígenas, campo dominado majoritariamente pela antropologia. Sem perder o lastro da minha formação, e interagindo com os predicados da ciência antropológica busco uma visão de território intrinsecamente integradora, em que as instâncias materiais de reprodução da vida social estão intimamente ligadas às dimensões simbólicas nas relações com o ambiente. Aproximo-me então do que Little (2002) definiu como **cosmografia**. Segundo o autor, a cosmografia pode ser definida como os saberes ambientais, as ideologias e as identidades que são coletivamente criadas e historicamente situadas por um grupo social durante a utilização e estabelecimento do seu território. Dentro da cosmografia está imerso o regime de propriedade, os vínculos afetivos mantidos com o território, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que se dá ao território e também as suas formas de defesa. Nesta perspectiva, a cosmografia pode ser entendida como a junção da cosmologia e geografia, em que visões culturais de mundo, **cosmos**, estão inscritas, **grafia**, em um espaço geográfico. A dimensão cosmográfica é diferente do conceito geral de “visão de mundo”, pois está ligada a locais geográficos específicos. Para não tornar a leitura desse referencial teórico demasiadamente enfadonha, me apoio na literatura histórico-etnográfica da região para exemplificar e contextualizar os conceitos geográficos aqui abordados. Friso que o enfoque aqui não é histórico e sim conceitual.

## v. Um viés territorial de uma leitura histórico-etnográfica

Os povos indígenas habitantes do nordeste de Roraima são frutos de uma partilha colonial e vivenciaram um duplo processo colonizador. Vindo dos vales amazônicos, os portugueses iniciaram a colonização do rio Branco na década de 70 do século XVIII. Era uma região limítrofe entre as possessões espanhola e holandesa nas Guianas, e sua ocupação era considerada importante do ponto de vista estratégico-militar. Para impedir possíveis invasões nos seus domínios, os portugueses construíram em 1775, na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, o Forte São Joaquim. Esses rios são os formadores do Rio Branco e eram as principais vias de acesso às bacias dos rios Orinoco e Essequibo. (SANTILLI, 1994)

Os holandeses, de fato, nunca atingiram o vale do rio Branco, entretanto sua presença era sentida pelos portugueses por meio dos seus avatares: os produtos manufaturados<sup>11</sup> encontrados nas mãos dos indígenas. A presença holandesa na região ocorria por meio de uma ampla rede de trocas de bens manufaturados por escravos índios. Essa rede de troca era capitaneada pelos líderes indígenas - figuras que intermediavam as relações entre os grupos nativos e os colonizadores - que forneciam escravos provenientes das suas guerras intertribais em troca dos produtos holandeses. As relações comerciais envolviam os povos indígenas desde o baixo rio Essequibo até o vale do rio Branco e permitiu uma aliança política que foi, posteriormente, requerida pela Inglaterra como título de domínio territorial. (FARAGE e SANTILLI, 1992)

Embora a presença inglesa na região já fosse sentida desde o final do século XVIII o seu domínio só foi reconhecido pela Holanda em 1803, durante as guerras napoleônicas. No alvorecer do século XIX a Guiana torna-se território inglês. As regiões interioranas guianasas permaneceram por longo tempo intocadas. Os esforços ingleses empreendidos na produção de açúcar estavam concentrados na região costeira. Somente no final do século XIX que a organização administrativa volta-se para o interior do território. A ocupação irá se consolidar ao longo do século XX apoiada por mão-de-obra indígena. Com o apoio da coroa britânica tem início a pecuária nos campos

---

<sup>11</sup> Entre os bens manufaturas estavam raladores, terçados, lima e outros materiais de metal.

do rio Rupununi, afluente do Essequibo. O avanço inglês ao rio Rupununi dispara, durante o século XIX, uma querela fronteiriça entre o Brasil e a Guiana Inglesa<sup>12</sup>. O litígio perdura até 1904 e os povos indígenas foram elementos basilares na argumentação acionada por ambas as partes litigantes.

A Inglaterra, que era herdeira dos títulos holandeses na região da Guiana, alegava que o seu domínio territorial estendia até aonde iam suas **alianças** com os grupos indígenas. Assim, a coroa inglesa retoma a rede de trocas estabelecidas pela Holanda dois séculos antes. Já a defesa brasileira contra-argumentava que apenas a presença fixa dos colonizadores efetivava o domínio. O título territorial só poderia advir dos aldeamentos e fortificações construídos durante a colonização portuguesa na região. Na visão brasileira essa suposta rede de influência que os ingleses aventavam não teria nenhum valor legal e o “contrabando” de escravos entre holandeses e indígenas jamais poderia ser utilizado pela Inglaterra para sustentar sua soberania sobre a área. (FARAGE, 1991) Depreende-se da argumentação duas concepções totalmente distintas do que esses dois países invocavam enquanto território. Logo, é interessante resgatar esse conceito para introduzir essas diferentes dimensões.

Conforme Haesbaert (2007b, p.20), desde sua gênese, o território possui uma dupla conotação, material e simbólica. Etimologicamente ele está “tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror-terrorizar)”. Dessa forma, a dominação jurídico-política da terra possui também uma conotação que inspira terror, sobretudo para aqueles que são afastados do território através da dominação. Do lado oposto, “para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva ‘apropriação’”.

---

<sup>12</sup> Essa disputa entre Brasil e Inglaterra é conhecida pela diplomacia brasileira como a “Questão do Rio Pirara”. O marco histórico desse conflito territorial data de 1829 até 1904, quando as fronteiras entre o Brasil e Guiana Inglesa são finalmente estabelecidas. A solução definitiva foi realizada com arbitragem do rei da Itália, que foi desfavorável às pretensões brasileiras. A disputa tem início graças a intervenção do explorador saxão Robert Hermann Schomburgk que, na década de 1830, realizou uma série de visitas exploratórias à região. O explorador sugere em seus relatórios um traçado fronteiriço para a Guiana Inglesa que ficou conhecido como *Schomburgk Line*. Essa linha demarcatória adentrou, tanto em território brasileiro como venezuelano e passou, logo em seguida, a ser apresentada pelo governo inglês como sendo o limite oficial da sua colônia sul-americana. Para mais detalhes da disputa ver Farage (1991) e Menck (2009).

Território tem a ver com o poder, mas não apenas o político. Dentro da sua concepção está tanto um sentido mais explícito, de **dominação**, quanto um sentido mais implícito, ou simbólico, de **apropriação**. Citando Lefebvre<sup>13</sup>, *apud* Haesbaert (2007b) esclarece a diferença entre apropriação e dominação, posse e propriedade. Enquanto a apropriação possui um caráter muito mais simbólico, repleto das marcas do “vivido”, do valor de uso, a dominação é mais concreto, funcional e vinculado a uma ideia de troca.

Importante separar aqui os conceitos de espaço e território. De acordo com Raffestin (1983, p.143) “o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático”. Nesta perspectiva, o território é o espaço onde se **projetam** as ações humanas. Como bem resume Segato (2005, p.2 grifo meu.) “a noção de território é de uma ordem mais acessível, porque o termo já nasce como representação. É, por assim dizer, espaço representado e apropriado, uma das formas de apreensão **discursiva** do espaço”. Já Claval (2001, p.66), em uma perspectiva mais culturalista aponta que “o espaço é uma categoria vazia, que não contém qualquer referência à sensibilidade, à percepção, ao sentimento”, referências essas que estariam presentes na elaboração de um território.

Dessa maneira, coloco a concepção territorial brasileira associada a uma dimensão de **dominação**, quando o antigo controle indígena sob o território é subjugado pela conquista empreendida pelos portugueses durante a colonização. É uma visão que coloca o território dominado em uma perspectiva funcional e concreta enraizadas no seu valor de troca. Já a ideia inglesa do que viria ser o seu domínio advém das marcas do “vivido” que foram consolidadas por meio das redes comerciais estabelecidas ao longo de dois séculos com os povos indígenas. Os limites do território são fornecidos pela extensão dessas marcas, que legitima a **apropriação** inglesa do território indígena. Inclusive, os ingleses intencionalmente elaboravam histórias de lideranças indígenas – como é o caso de Manariwan<sup>14</sup> - que teria fugido da sujeição territorial portuguesa para se estabelecerem em antigas áreas de influência inglesa, onde administrava o tráfico de

---

<sup>13</sup> LEFEBVRE, H. La Production de l'Espace. Paris: Anthropos. 1986

<sup>14</sup> Para detalhes sobre a história de Manariwan e sua utilização como argumento no litígio entre Brasil e Inglaterra ver Farage (1991, p.171)

escravos por manufaturados. Os ingleses fundamentam seus argumentos na figura dessas lideranças; foram elas que estabeleceram as “marcas do vivido” por meio das suas relações comerciais com os holandeses. Marcas essas que delimitaram o antigo território de influência holandês que, por direito, passavam a ser da Inglaterra.

Contudo, não deve ser a fixação em dois argumentos distintos dentro de um contexto de litígio que condiciona a ambição colonial desses dois países. Na verdade, o que os argumentos de Brasil e Inglaterra demonstram são dois projetos coloniais distintos; duas maneiras de se relacionar com os povos nativos e que, conseqüentemente, condiciona duas maneiras de lidar com o território nativo. As dimensões de apropriação e dominação presentes em cada um dos discursos não delimitam duas constituições territoriais distintas.

O território é formado pela **dialética** dessas duas dimensões, ora em sua construção irá prevalecer à apropriação, ora a dominação. Nenhuma sociedade, por si só, desempenha apenas uma das dimensões em um determinado espaço em um dado período. As ações e conjunturas dependem muito mais do contexto histórico do que de uma qualidade “imaneente” de cada sociedade. Isso pode ser visto no próprio encontro de sociedades quando as estratégias indígenas na constituição do seu território irão variar segundo a natureza dos contatos travados durante a colonização.

A Holanda e posteriormente a Inglaterra, construíram um território interacional com os indígenas. É uma construção que privilegia uma dimensão simbólica das relações sociais, um **território descontínuo**. Farage relata que os Holandeses “nunca buscaram converter ou aldear os índios, ao contrário investiam basicamente nesse escambo para a construção de sua **rede** de influência junto aos povos indígenas na colônia”. (FARAGE, 1991, p.89, grifo meu). Segundo a autora desde 1672 já são registrados tratados de paz e comércio entre holandeses e índios. As relações comerciais e políticas multilaterais serão mantidas pela Inglaterra ao tomar posse das terras holandesas. Já o projeto português para o vale do Rio Branco é funcional-estratégico. A região entra em cena para os portugueses quando os depósitos de escravos que abasteciam a economia da capitania do rio Negro começam a minguar. Quando os portugueses começam a se deparar com os produtos manufaturados holandeses na mão dos indígenas sua política toma um caráter estratégico, é o que

Farage (1991, p.79) aponta como o fim da predação e o início da preservação do território.

Tornava-se imperativo fixar suas fronteiras para não perder aquelas terras, e os aldeamentos e as fortificações tentam cumprir esse papel expansionista, que ocorre a custa da submissão dos povos indígenas. Dessa forma, ao invés do **território descontínuo** estabelecido pelas **redes** dos holandeses com os indígenas, o projeto português busca a construção de um **território zonal**, com uma proposta homogeneizadora através do estabelecimento de fronteiras rígidas. Como coloca Farage (1991, p.18, grifo da autora) “a disputa em torno do território do rio Branco realizou-se **através** dos povos indígenas que o habitavam”. O que pretendo aventar, como fez Farage, é a interpretação própria que esses povos deram para a colonização. Na articulação de dois códigos culturais, os indígenas lapidaram - e continuam lapidando - versões próprias e *sui generis* das suas relações com a sociedade envolvente: antigamente os colonizadores, hoje a sociedade nacional.

Para compreender esses choques de feições territoriais – a indígena e a estatal – analiso os conceitos antropológicos para esses fenômenos para, em seguida, mostrar como a Geografia pode contribuir para essa discussão.

Um conceito bastante difundido na etnologia brasileira é o de **territorialização**, do antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho. Para o autor a noção de territorialização possui a mesma função heurística de situação colonial, ideia construída pelo africanista francês George Balandier (1993). Para Oliveira Filho o **processo de territorialização** ocorre no bojo de uma situação colonial. Tal processo é responsável por “encapsular” os ameríndios aos limites rígidos estabelecidos pelo projeto territorial estatal. Segundo o autor, é esta “atribuição de uma base territorial fixa” que constitui o “ponto-chave para a apreensão das mudanças” que as sociedades ameríndias padecem após o contato. (OLIVEIRA FILHO, 1998b, p.54) Oliveira Filho (1999) relata sua preferência em trabalhar com o conceito de processo de territorialização, para afastar-se da ideia de que haja uma qualidade imanente nas relações com o espaço, consubstanciada na noção de **territorialidade**. De acordo com o autor, só é possível pensar o território indígena quando a situação colonial é instaurada, ou seja, o conceito de território só faz sentido a partir do contato com a sociedade envolvente.

Já Gallois (2004) afirma que vários antropólogos em seus trabalhos acadêmicos demonstram que as comunidades indígenas desconhecem a ideia do que seja território. Segundo ela, isso provaria a inexistência dessa noção para determinados grupos. A autora ainda afirma que “a mobilidade espacial funciona como uma espécie de prova de que não há território” (GALLOIS, 2004, p.39). Mais veemente é a colocação de Peter Rivière (2001 [1984]), antropólogo britânico que trabalhou na região das Guianas em meados da década de 70. Para Rivière, entre os povos indígenas habitantes do maciço guianense inexistente o “sentido de territorialidade ou de propriedade da terra, o que, por sua vez, permite a liberdade de movimento e a alta taxa de mobilidade que caracteriza a região” (RIVIÈRE, 2001, p.133)

Como analisa Coelho (2010, p.45) estas concepções antropológicas sugerem “um forte grau de rompimento na relação dos povos indígenas com o espaço a partir da mediação estatal”. Há uma tendência em dicotomizar o que seriam as concepções espaciais indígenas e a concepção estatal, como se a ideia de território fosse adequada apenas ao Estado-nação. Em suma, é como se não houvesse na apropriação do espaço pelos ameríndios nenhuma categoria nativa que pudesse ser distinguida como território. Para Coelho (2010, p.45) essa visão “é fruto de uma compressão restrita de território, onde este é entendido ainda em seu sentido mais conservador (ou exclusivista), isto é, como área zonal, com poder centralizado e fronteiras precisamente demarcadas”. A transposição deste limitado conceito de território para os povos indígenas pode resumir a resposta ameríndia ao contato como uma territorialização. Contudo, se arejarmos o conceito de território veremos que estas sociedades possuem dinâmicas espaciais muitos particulares. Dependendo da escala podemos atribuir “características próprias e muitas vezes contrastantes” com a compreensão estatal de território.

As diferenças - entre a territorialização teorizada pela geografia e o processo de territorialização apontado por Oliveira Filho - estão lastreadas no **recorte epistemológico**. Oliveira Filho concebe o conceito de territorialização como uma redefinição originada pelo processo de contato interétnico. O contato influencia a maneira indígena de expressar sua territorialidade, convergindo-as com as dimensões hegemônicas que o conceito carrega durante a situação colonial. O conceito de territorialização exposto por Oliveira Filho (1998b, 1999) é crucial para compreender as

mudanças territoriais que os indígenas sofrem no encontro com a sociedade nacional e com as políticas estatais. Contudo, como aludi anteriormente, o recorte geográfico para a territorialização é outro. A análise geográfica não está restrita aos povos indígenas durante o contato, ela abrange quaisquer grupos humanos em suas relações travadas com o espaço. Nesse viés, qualquer sociedade ou indivíduo está constantemente transformando espaços em territórios. A territorialização e, sobretudo, a territorialidade, são facetas imanentes dos seres humanos. É a transformação de um substrato material - o espaço - por meio das relações materiais e simbólicas dos grupos humanos. Composta por um processo de domínio (político e econômico) e de apropriação (simbólico-cultural) do espaço. A destruição dos territórios promulgada pelo Estado-nação impele que os grupos humanos recriem seus territórios a partir de novas bases, ou seja, se reterritorializem de acordo com as suas cosmografias. (HAESBAERT, 2007a). Assim, creio que o conceito de territorialização exposto por Oliveira Filho se complementa ao viés geográfico, Eles não falam de fenômenos substancialmente distintos, pelo contrário, abordam processos similares com recortes específicos.

Pela exposição acima pretendo assumir um conceito de território mais flexível, como abordado por Souza (2006, p 86). Este autor define o território como um “campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade”. Essa ideia de território comporta vários tipos de organização espaço-temporal onde as redes de relações surgem sem que haja uma superposição absoluta entre o espaço concreto - com seus atributos materiais - e o território enquanto **campo de força**. Portanto, os territórios são antes instáveis do que estáveis, podem ter uma existência regular ou sazonal. Sua existência não está condicionada aos espaços homogêneos e limites rígidos, no qual o **enraizamento** da sociedade é condição básica para a existência do território enquanto sùmula máxima do Estado-nação. Antes de tudo, os territórios, são relações espaciais projetadas no espaço (SOUZA, 2006).

Para entender a configuração do que adoto como território é preciso construir uma ponte conceitual entre **território** - conceito que, usualmente pressupõe uma contiguidade espacial - e a **rede** - onde não há contiguidade. Segundo Souza, para representarmos graficamente a rede o melhor exercício é imaginá-la abstratamente como um conjunto de pontos, os **nós**, ligados entre si por segmentos, os **arcos**. Os arcos

“correspondem aos fluxos que interligam e ‘costuram’, os nós”. Estes fluxos podem ser de bens, pessoas ou informações, e são conectados aos arcos pelos elementos infra-estruturais presentes no substrato material, como as estradas e os rios, que viabilizam o deslocamento físico dos fluxos. (SOUZA, 2006, p. 93). Nas palavras do geógrafo Milton Santos (2006), esse sistema pode ser resumido no conjunto de fixos e fluxos. Correlacionando as duas conceituações, os fixos trazidos por Santos são os **nós** exposto por Souza, e os fluxos os **arcos**. Para Santos (2006, p.38) os “elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar”, já os fluxos recriam as condições e redefinem cada lugar. Nessa perspectiva “os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam”. Segundo Santos, os fixos e os fluxos são interdependentes e a interação dos dois é a realidade geográfica em si. O objeto possível de análise para a geografia é esta aparição conjunta entre fixos e fluxos. Com esses conceitos clarificados, é possível entender esse território em rede ou, como expõe Souza (2006), o território-rede, como um **território descontínuo**.

A definição de território descontínuo e território contínuo, ou zonal, é acima de tudo, uma definição de escala ou níveis de análise. O território descontínuo é revelado quando o nível de tratamento da realidade aborda os nós como pontos adimensionais. A estrutura interna dos nós não é o referencial de análise, mas sim os arcos que conectam os fluxos. Se nos adentrarmos no território contínuo veremos uma superfície, e não uma malha formada por nós ligados entre si. Nesse caso, a estrutura espacial interna precisa ser analisada. Na síntese fomentada por Souza (2006, p.93-94) vemos que “cada nó de um território descontínuo é, concretamente e à luz de outra escala de análise, uma figura bidimensional, um espaço, ele mesmo um território.” Em suma, “cada território descontínuo é, na realidade, uma rede a articular dois ou mais territórios contínuos”. Nada melhor do que um exemplo para costurar os conceitos com a realidade empírica. Nesse intuito, faço um retorno para as já citadas relações de trocas de bens manufaturados entre indígenas e holandeses no vale do rio Branco. O que são essas redes de trocas senão campos de força atuando em uma permanente construção-destruição e reconstrução dos territórios superpostos entre holandeses e ameríndios?

As redes de trocas são os arcos, os fluxos, que através dos rios e igarapés conectam os nós indígenas - as aldeias - com os nós holandeses - as vilas e cidades coloniais. Se por uma questão de escala não abrangermos mais as relações de troca entre holandeses e indígenas, mas nos detivermos na especificidade da aldeia ou da vila colonial, vemos que os nós que compõe o território-rede, são também superfícies, que consolidam territórios com suas múltiplas e variadas feições construídas ao longo das suas relações com o espaço adjacente aos quais estão inseridos, gerando assim, seu próprio campo de forças.

Outro exemplo, agora com elementos mais contemporâneos, pode ajudar a ilustrar essa ideia. Atualmente, dentro do território contínuo do Estado-nação temos a ação de grandes empresas transnacionais que possuem suas matrizes, escritórios e oficinas, em síntese, seus nós. Esses nós estão dispersos ao longo de toda uma cadeia de territórios contínuos compreendidos pelos respectivos países nos quais suas matrizes, escritórios e oficinas estão instalados. O fluxo de bens, pessoas, mercadorias e informações entre os distintos nós dessas mega-empresas estabelecem um território descontínuo superposto ao território contínuo e zonal do Estado-nação. O território descontínuo funciona, em muitas ocasiões, com lógicas próprias, construindo e reconstruindo espacialidades dentro das políticas econômicas de cada país. Como, por exemplo, a imposição de condições infra-estruturais que multinacionais automobilísticas fazem aos países em que pretendem instalar as suas fábricas. Se por um momento nos desligarmos dessa escala global de análise, e pegarmos o exemplo micro de um escritório, de uma oficina dessa multinacional, vemos que, na verdade, esse nó estabelece uma relação contínua com o seu substrato material mais próximo, conformado o seu próprio **campo de força**, seja com seus concorrentes ou clientes fixados na realidade adjacente as suas matrizes, seus nós.

Portanto, a concepção clássica de território, onde há uma exclusividade de um determinado poder em relação a um dado território não responde as dinâmicas espaciais do encontro entre duas sociedades, sobretudo, quando elas apresentam espacialidades radicalmente contrastantes entre si, como as indígenas, que não se encaixam no padrão zonal e normativo da territorialidade estatal. Como aponta Souza (2006, p.94) é uma pobreza conceitual a ideia hipersimplificada que coloca os territórios como entidades que se justapõem contiguamente, mas não se superpõem. O que existe,

quase sempre, “é uma superposição de diversos territórios, com formas variadas e limites não-coincidentes”, que trazem consigo a existência de contradições entre as diversas territorialidades que existem no seio de cada sociedade.

É importante frisar que toda vez que eu aludir à **territorialidade**, remeto, como faz Souza (2006, p.99) “a algo extremamente abstrato”. Territorialidade é aquilo que faz “de qualquer território um território”, ou seja, relações sociais que são espacialmente delimitadas e operam dentro do espaço, o substrato material por excelência.

A territorialidade circunscreve uma lógica ampla, mais abrangente que os processos de territorialização e re-territorialização. Ela está em constante re-materialização de acordo com o contexto histórico e geográfico. É um conceito que remete a uma dimensão da experiência do espaço-vivido e está presente em qualquer grupo humano. A territorialidade refere-se ao desenho das impressões culturais, do movimento técnico de apropriação do espaço e da significação simbólica construída em relação de proximidade com os elementos que o circundam. Trago uma dimensão de territorialidade que não está restrita à horizontalidade, nem é exclusiva das marcas concretas feitas no ambiente. A territorialidade está presente, nos mitos e nos movimentos verticais das viagens xamânicas, nos diversos significantes construídos que representam e apropriam o espaço discursivamente.

Supostamente, as críticas de Gallois (2004) ou de Rivière (2001 [1984]) - da alta mobilidade dos indígenas e da ausência de propriedade respectivamente – seriam suficientes para descartar a ideia de território para os povos ameríndios. Entretanto, pela conceituação que fiz acima, vemos que essas críticas estão enraizadas em concepções simplificadas do que seja território. Ao invés de afastar o conceito de território, essas críticas subsidiam a constituição desses territórios-rede e, sobretudo, de uma territorialidade extremamente singular, que é a ameríndia.

Todavia, é necessário fazer um adendo. A importação mecânica de um conceito forjado na nossa cultura para explicar relações tão basilares, como são as espaciais, nem sempre vai encontrar ressonâncias em outras sociedades. Essa importação seria apenas uma reprodução de uma determinada forma de fazer ciência etnocêntrica e reducionista. Como ressalta Rodrigo Octavio (2001), não coube à Geografia elaborar

conceitos que buscassem compreender os regimes de conhecimento de outras sociedades não estruturadas sob a égide do Estado nação.

Com essa crítica em mente torna-se necessário enfatizar como o conceito de território pode homogeneizar as relações espaciais indígenas. Como ressaltam Seeger e Viveiros de Castro (1979) dificilmente vamos encontrar entre os grupos indígenas uma visão do território semelhante à que possuímos. Na esfera econômico-jurídica a terra, para as sociedades indígenas não se define nunca como mercadoria, objeto alienável em transações individuais. A propriedade, se é que esta noção possui algum respaldo, é ligado a um grupo local, no caso dos Wapichanas, a uma unidade familiar. A terra não pode ser definida para os indígenas como um espaço neutro e homogêneo, mas como um mosaico de recursos (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Para García (1978) não há alternativa, o fato é: indivíduos criados dentro de culturas singulares também experienciam mundos distintos, e dentro desta distinção, está a relação com o espaço. O que faço aqui é um esforço, não meramente conceitual, mas também empírico, de traçar um diálogo possível entre as formas de analisar o espaço que a Geografia possui com as premissas epistemológicas da Antropologia. Buscando nos enunciados indígenas as suas formas de semantizar suas relações espaciais. Como relembra Haesbaert (2007a, p.73) “deve-se ter sempre muito cuidado com o ‘transplante’ e a generalização de conceitos como território, moldados dentro da nossa realidade, para contextos distintos, como o das sociedades genericamente denominadas tradicionais”.

A amplitude conceitual também é recente na própria Geografia que, como ciência, sempre esteve atrelada demasiadamente as relações materiais com o espaço. Essa dilatação do conceito de território é uma tentativa por parte dos geógrafos de compreender as dimensões simbólicas e culturais na apropriação espacial de determinados grupos. É, antes de tudo, um esforço que reconhece as dificuldades em entender determinados processos apenas pelo viés reducionista da materialidade das relações. Conforme Ladeira (2008, p.24) “discussões teóricas sobre território e territorialidade de populações tradicionais e autóctones vêm sendo ampliadas pela Geografia, que procura atualizar ou remodelar esses conceitos em função da realidade atual”. A ideia de dilatar o conceito de território é uma busca por categorias de análise

que explique as relações que um grupo social estabelece durante sua apropriação simbólica e material de um determinado espaço.

Portanto, volto às ações coloniais portuguesas para analisar o viés territorial dos aldeamentos. Conforme o alcance da extensa conceituação acima, não é possível ver nos aldeamentos uma territorialização, mas sim uma re-territorialização. Esse processo ocorre como um *continuum* que se principia por meio da des-territorialização, no qual a territorialidade indígena é arrancada do seu seio original e trazida para um espaço disciplinador: os aldeamentos. A ideia do *continuum* sintetiza a seguinte expressão: não existe nenhum grupo social que é a priori a-territorializado, assim como não existem nenhum grupo que após uma des-territorialização não se re-territorialize. Dessa forma, o que acontece nos aldeamentos é uma re-territorialização, afinal, já havia uma territorialização indígena antes do contato; já havia um território de fronteiras fluídas, descontínuo; já havia uma série de elementos culturais das sociedades ameríndias que semantizavam suas relações com espaço. (GARCÍA, 1978) Em suma, já existe uma territorialização conjugada há uma territorialidade existente em momentos anteriores ao contato.

A re-territorialização que opera nos aldeamentos, pode ser resumida como uma ressignificação da territorialidade indígena para os moldes que esse novo campo de força inspira. A palavra “inspira” vem em um bom tom, pois é justamente essa dimensão que ocorre durante a reinvenção da territorialidade imputada pelos aldeamentos. Ao invés de uma territorialidade subjugada pela nova realidade trazida pelo contato, o que a literatura etnográfica comprova é uma interessante reinvenção a esta nova condição. Os espectros de ações ameríndios – e, sem dúvida, a sua territorialidade é um desses espectros – são ressignificados para uma nova situação. Os indígenas substantivaram os aldeamentos dentro dos seus códigos culturais e seus próprios interesses. A des-territorialização e a posterior re-territorialização desencadeado com os aldeamentos não foram processos pacíficos e unilaterais, havia um complexo jogo de forças entre os nativos e os agentes de contato.

A política dos aldeamentos deixa um resquício importante nas relações de contato que serão travadas com os indígenas nos séculos seguintes. Inclusive, os resíduos dessa prática estão presentes hoje, sendo as terras indígenas demarcadas pelo

Estado brasileiro os exemplos mais vigorosos da **re-territorialização** da população ameríndia.

Respeitando as particularidades de cada processo e seu devido contexto-histórico, a re-territorialização imputada pelos aldeamentos e a re-territorialização regulada pelas terras indígenas possuem elementos e ideologias que se tangenciam. Os dois modelos são tentativas de condicionar a utilização do espaço nativo para os moldes de ocupação espacial que o Estado-nação ocidental possui: um território fixo, homogêneo, com marcos e fronteiras bem definidos.

# **1. O estado de Roraima, os povos indígenas e a colonização.**

## **1.1 O lavrado roraimense**

Roraima é o estado mais setentrional do território brasileiro. Suas fronteiras internacionais estão definidas ao norte e noroeste com a Venezuela e ao leste com a Guiana. No território brasileiro, faz fronteira ao sul e ao oeste com o estado do Amazonas e a sudeste com o Pará.

Inserido no cratón Amazônico margeado pelo escudo cristalino da Guiana, o estado de Roraima possui sua área quase integralmente inserida na bacia do rio Branco, somente a região mais ao sudeste é drenada por outros dois rios: o Jauaperi e o Jatapu.

Como esses dois rios são dificilmente navegáveis essa parcela do estado de Roraima só foi acessada pela colonização nos últimos quarenta anos com a abertura da BR-174, e da Perimetral Norte. Além disso, sua baixa densidade em seringueiras também desestimulou os fluxos demográficos na ocupação da bacia do rio Jauaperi e as grandes riquezas de castanha desta região só seriam exploradas quando as estradas permitiram a chegada dos colonos. As ações nessa região antes da chegada das rodovias eram muito pontuais, com uma parca população ocupada na extração de balata e sorva. Com efeito, apenas o rio Jauaperi era escassamente percorrido nas proximidades da sua desembocadura com o rio Negro, seu alto e médio curso só foram alvos da colonização e exploração madeireira a partir de 1975. (BARROS, 1996)

Já o imenso rio Branco foi a via de acesso para os portugueses colonizarem a região. De fácil navegabilidade, foi nas suas margens que os aldeamentos se estabeleceram no século XVII e XVIII. As tropas portuguesas delimitaram as fronteiras dos domínios da Coroa até os limites da sua bacia, e no final do século XVIII junto à margem do Branco e de seus formadores, o Tacutu e o Uraricoera, foram fundadas as Fazendas Reais, que na época republicana passaram a ser chamadas de Fazendas Nacionais.

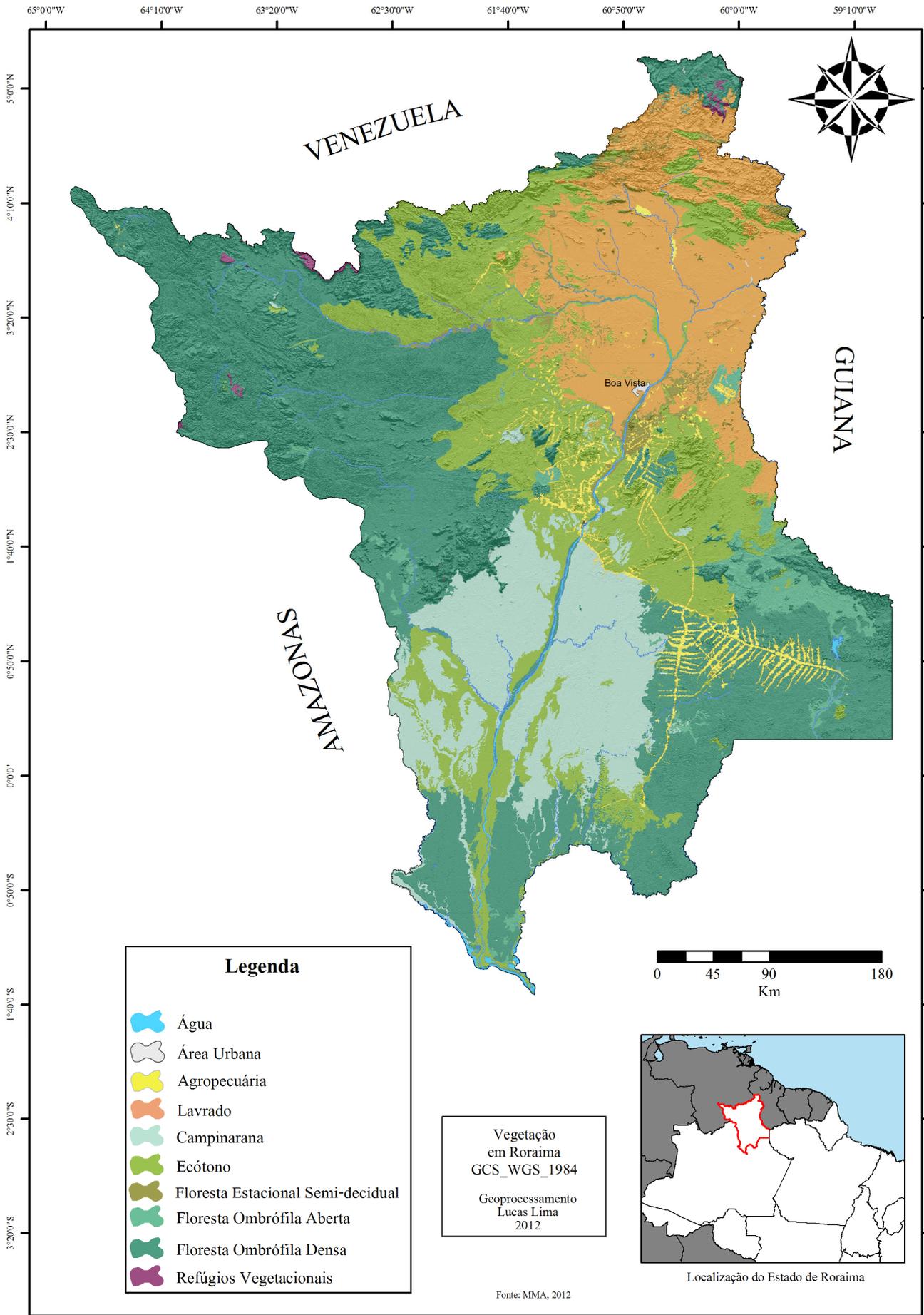
Quanto aos ambientes fito-ecológicos o estado de Roraima é detentor de uma das mais diversificadas paisagens amazônicas. Possui a maior parte da sua área

coberta por densas florestas além de grandes extensões de campinas e campinaranas. Contudo, é na sua extensão nordeste (Mapa 1) que ganha lugar sua paisagem mais peculiar: os *campos do rio Branco*, regionalmente conhecidos como *lavrado*. Em sua paisagem singular, o lavrado apresenta extensas áreas planas cobertas por gramíneas que possuem sua imensidão rompida por formas montanhosas residuais, de granito negro. Essas formas ocorrem subitamente, isoladas nos amplos campos “a perder de vista” (FARAGE, 1997, p.15). É um ambiente único cingido pela floresta Amazônica e por montanhas do escudo cristalino das Guianas. Na sua porção norte e oeste, é limitado pela íngreme cordilheira da Pacaraima, ao leste e ao sul, está a floresta amazônica, cuja transição se faz de modo mais lento, quando a vegetação dos campos vai se adensando e os paredões residuais de granito vão se amoldando.

Barros (1996) divide a colonização de Roraima segundo seus ambientes e as vias utilizadas. Com isso, temos dois períodos o fluvial, quando se tem a ocupação do lavrado, e o rodoviário, quando a dinâmica populacional distribui-se também para a região de floresta.

Devido às formas vegetais abertas com leito de gramínea, os *campos do rio Branco* permitem uma ocupação relativamente menos onerosa, sem o pesado trabalho de remover a densa cobertura florestal. É por isso que os aldeamentos e fazendas coloniais vão se situar nas margens do Branco e no entroncamento com seus afluentes. No século XVIII, quando ocorre a introdução do gado, os campos serão os pastos naturais, onde as boiadas serão tocadas sem dificuldades para os barcos que provinham de carne a antiga capitania do rio Negro, a vegetação e o projeto colonial casaram muito bem nos *campos* de Roraima.

Morada tradicional dos índios Macuxi, Wapichana, Taurepang e Ingarikó, o lavrado é um mosaico de áreas abertas e formações florestais. As fitofisionomias da savana são interrompidas por manchas de mata, veredas e buritizais que estão sempre associados a uma extensa rede de rios e igarapés. O lavrado tem como característica a forte resistência à estiagem, sobrevivendo a longos períodos de seca. Chamada localmente de verão, a seca se perdura de setembro a março, a vegetação diminui e largos laivos de areia branca surgem no chão. Os pequenos igarapés podem até secar, e nos rios mais longos como o Branco e o Tacutu surgem grandes praias, tabuleiros de quelônios como o tracajá.



**Mapa 1:** Fitogeografia do estado de Roraima

No inverno, época das chuvas que vai de abril a agosto, a paisagem muda radicalmente. Seu auge ocorre nos meses de junho e julho quando a água cai sem parar em fortes tempestades, os igarapés, quase secos, transbordam, os campos ficam alagados e a paisagem fica pontilhada de lagos que duram toda a estação chuvosa abrigando peixes e aves aquáticas. As gramíneas, secas e amarronzadas de janeiro e fevereiro, ficam verdes e garridas. (FARAGE, 1997; CAMPOS, 2011)

Como é possível ver no mapa da página anterior, o lavrado localiza-se na região nordeste do estado de Roraima, na fronteira com a Guiana e sul da Venezuela. Também é possível ver no mapa o desmatamento em Roraima. Exposto em coloração amarela e legendado como Agropecuária, a retirada da cobertura florestal concentra-se ao longo das rodovias federais: na BR-174, que interliga o Amazonas e Roraima à Venezuela e na BR-210, também conhecida como Perimetral Norte. Nas duas últimas décadas o avanço da monocultura de acácia e de grãos, como o arroz e a soja, nas proximidades de Boa Vista vem sendo responsável pela alteração em grandes áreas de lavrado.

## **1.2 A colonização do estado de Roraima**

A região do rio Branco é inserida na economia colonial através do extrativismo, atividade econômica que rege a ocupação da Amazônia. Sua ocupação tem início na parte sul do vale com a extração do cacau no baixo rio Branco, local de mais fácil acesso para os coletores vindo do rio Negro. Dos seus campos, mais a montante, eram retiradas madeiras e resinas, além de baunilha e salsaparrilha. Durante o século XVIII, a pesca e a viração de tartaruga abastece o mercado regional da capitania do rio Negro. (FARAGE, 1991a)

Entretanto, como aponta Farage (1991a) não é o extrativismo que coloca os vales do rio Branco nas prioridades portuguesas para a região. Na sua ocupação, sobressaem dois outros motivos: sua importância como zona de fornecimento de escravos índios para o mercado interno colonial e sua posição estratégica, que tornava indispensável uma política oficial do Estado com vista a proteger a Amazônia de possíveis aventuras expansionistas dos vizinhos espanhóis e holandeses.

A colonização portuguesa no rio Branco durante o século XVIII foi conduzida por militares guarnecidos no Forte São Joaquim e nos aldeamentos indígenas. A concepção é que essas guarnições, comandadas por militares, mas sustentadas por indígenas, legitimavam o domínio português na área. Os índios deveriam tornar-se aliados, pois eram para os portugueses as fronteiras vivas do seu território colonial: as *muralhas dos sertões*. Entretanto, as condições de vida eram péssimas nos aldeamentos e as mortes eram constantes. Houve inúmeras revoltas, mas a derradeira aconteceu em 1790, quando uma grande insurreição pôs em cheque a política dos aldeamentos indígenas no vale do rio Branco. As iniciativas de reduções e aldeamentos posteriores a essa data foram efêmeras e isoladas e, não houve nenhum investimento que se comparasse aos empreendimentos anteriores. (FARAGE, 1991a)

A importância estratégica de ocupar o vale do rio Branco no século XIX se intensifica no início da disputa entre o Brasil e a Inglaterra pela fronteira da Guiana Inglesa. Na ambição de expandir seus territórios, os ingleses, por meio dos relatos de R. H. Schomburgk reivindicam terras do Brasil e, em 1842, tem início oficialmente o litígio. O território contestado compreendia as faixas de terras entre os rios Rupununi, Tacutu e Cotingo e a vertente oriental da cordilheira Pacaraima. Durante a disputa, essa área ficou “neutralizada”, e a colonização do rio Branco deixa de ser unicamente militar para ser também diplomática. O ciclo que definia a cartografia política da região a partir da configuração espacial formada pelos aldeamentos não declina até seu completo desaparecimento. Nesse novo cenário as iniciativas oficiais para a ocupação do vale do rio Branco iriam incidir na ocupação civil da área, que tem como motor principal a *pecuária* (SANTILLI, 1994)

Até fins do século XIX os colonos civis estavam mais interessados na extração de balata e de seringa no baixo rio Branco do que na pecuária, tida até então como uma atividade complementar ao extrativismo, um meio de vida. Contudo, com o apoio governamental, a expansão da pecuária atinge os territórios predominantemente habitados pelos Wapichanas, próximos a Boa Vista, a margem direita do rio Uraricoera e margem esquerda do rio Tacutu, onde existem algumas aldeias mescladas Wapichana-Macuxi. Somente nas primeiras décadas do século XX que a colonização avança ao norte do vale do Tacutu, no rio Cotingo e Surumu, área habitada mais intensamente pelos Macuxi. (SANTILLI, 1994)

Até então, essas planícies eram, ao menos formalmente, propriedade do Estado. Entretanto, a intensificação da pecuária traz consigo o estabelecimento dos domínios particulares e o tamanho das propriedades será proporcional ao tamanho do rebanho que cada fazendeiro tem, ou seja, o gado marcado é a medida de ocupação e o título de posse. O estabelecimento das fazendas particulares é o que dá o tom da colonização nos campos do rio Branco, é por meio delas que irá se consolidar a ocupação civil da área.

Entretanto, os campos já eram densamente ocupados por inúmeros grupos indígenas. As aldeias se espalhavam e pontilhavam a paisagem, alocando-se perto dos rios e igarapés. Quando os colonos chegam com a pecuária no lavrado, deparam-se com diferentes grupos nativos, que faziam do lavrado seu território tradicional. Era numa área bastante povoada com intensas redes de troca entre várias etnias. Esse contato frequente entre os diferentes grupos era favorecido pela ausência de uma barreira natural que isolasse as comunidades uma das outras. (CIDR, 1989; FARAGE, 1991a; SANTILLI, 2001)

A chegada dos colonos nesse território, já densamente ocupado, provoca um embate entre fronteiras étnicas, que é também, um embate de territorialidades. De um lado está a maneira branca de ocupar o espaço, com uma produção extensiva de gado e fronteiras rígidas, estabelecidas pela propriedade privada por meio de uma concepção *zonal* e homogênea de território. Do outro lado, a maneira ameríndia de ocupar o espaço, onde as relações de reciprocidade entre famílias e grupos estabelecem um complexo *território em rede*<sup>15</sup>, com fronteiras fluídas e dinâmicas.

Nesse embate, as territorialidades brancas e indígenas não são equiparáveis. Os colonos, através da violência e do clientelismo, sobrepõem a maneira indígena de ocupar o espaço e impõem a lógica espacial excludente da propriedade privada. Contudo, essas duas maneiras de ocupar o espaço não podem ser vista como dualidades incompatíveis, mas como instâncias geradoras de conflito e propulsora de múltiplas perspectivas territoriais construídas, sobretudo, por interesses contraditórios.

---

<sup>15</sup> O conceito de território em rede será trabalhado mais a frente, quando exponho a maneira Wapichana de lidar com o espaço a partir dos dados etnográficos colhidos em campo. Neste momento, o importante é focar nas fortes diferenças entre a maneira branca e indígenas de utilizar o ambiente e construir territórios.

Esse embate impõe uma adequação tanto da territorialidade indígena, quanto da sociedade regional, cujo conflito extremamente **assimétrico**, irá gestar as territorialidades nos vales do rio Branco. Essa visão não retira do processo colonizador as enormes desigualdades e assimetrias de poder entre os atores envolvidos, mas coloca sob um novo prisma a gênese o desenvolvimento dos conflitos.

O que pretendo enfatizar é a existência de duas lógicas de ocupar o espaço. Não são maneiras cristalizadas, pelo contrário, são formas intercambiáveis que traduzem maneiras distintas de compreender a realidade e se relacionar com o ambiente. Qualquer visão dicotômica, que coloque os indígenas e brancos em pares diametralmente opostos jamais será capaz de traduzir o que emerge durante o encontro de dois mundos. Como aponta Little (2002, p.256), o encontro entre essas duas ambições territoriais deve ser entendido como “processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas”.

Isso fica claro quando Santilli (1994) expõe a singularidade das relações entre fazendeiros e índios no lavrado roraimense. Ao invés do extermínio e expulsão dos nativos, como ocorreu em outras expansões pecuaristas pelo país, a sociedade regional se consolidou com o estabelecimento de relações clientelísticas com os indígenas. Não é possível resumir o porquê dessa prática da sociedade regional em somente um fator, mas, sem dúvida, as circunstâncias ecológicas que o lavrado impunha é um elemento a se considerar. A região de campos possui um regime pluviométrico bem definido. No auge da chuva, abril a agosto, as extensas planícies ficam alagadas, e os igarapés enchem tanto que é impossível deslocar o gado, já na época da seca, de setembro a março, a vegetação, antes frondosa, fica totalmente ressecada. Dessa forma, durante as duas estações, o rebanho precisa fazer amplos deslocamentos para pastorear e, conseqüentemente, impõem aos vaqueiros uma condição de isolamento, no qual as relações clientelísticas com os indígenas serão cruciais para seu estabelecimento no território. Santilli faz uma interessante descrição que demonstra como se deram essas relações entre índios e brancos com a expansão da pecuária:

inicialmente os índios não oferecem resistência à instalação de fazendeiros que, ao chegarem acenam com artigos manufaturados, como tecidos, ferramentas, aguardente, ou mesmo carne e leite de gado em troca de farinha de mandioca e ajuda no trabalho para a construção de uma casa, de um curral. [...] neste momento, interesses e expectativas recíprocas podiam dar origem a relações de compadrio, ou ainda, conjugais, intermediadas frequentemente pelo tuxaua . Os

atritos, [...], começaram com os estragos nas roças dos índios causados pelo gado, criado solto nos campos, ou, questão igualmente exemplar, com a pretensão do fazendeiro de cercar a pesca dos índios, feita com o uso de timbó nos lagos e igarapés, cujas águas se tornam momentaneamente danosas ao gado. O quadro agravava-se irremediavelmente quando o fazendeiro, uma vez instalado, deixa de cumprir a expectativa dos índios em relação ao fornecimento constante de bens que lhes havia sido prometido. O clientelismo, assim, revelava-se violência. (SANTILLI, 1994, p.98)

Essa descrição demonstra como o encontro entre brancos e índios não pode ser visto de forma excludente. São lógicas diferentes que se relacionam em uma realidade específica, e que produzem um pano de fundo de análise bastante singular.

Como a descrição de Santilli enuncia, tem início um conflito com os posseiros motivados por dois elementos essenciais: a posse da terra e a exploração do trabalho indígena. O choque de territorialidades é iminente quando as propriedades começam a cercar e proibir o livre acesso dos indígenas; quando o território tradicional, amplo, fluído, começa a ser rodeado por fazendas de pessoas hostis. O embate é inevitável.

Não é só de clientelismo que sobreviveu às relações interétnicas nos campos de Roraima, a violência também foi intensamente utilizada, mas não era o padrão a ser estimulado, afinal, os fazendeiros estavam dispersos entre inúmeras aldeias espalhadas à sua volta. Além disso, a violência praticada pelos regionais, era visto como um problema pelos estrategistas militares, afinal, é importante lembrar, que essa região foi alvo de uma contenda fronteiriça entre o Brasil e a Guiana Inglesa. Mesmo após o fim do litígio, os militares aventavam a importância da “fronteira viva” - aos moldes dos aldeamentos do século XVIII - na eventualidade de uma ação militar. Os maus tratos aos indígenas já tinham deixado o Brasil com uma péssima imagem durante a disputa com a Inglaterra, e as consequências políticas dessas ações perduravam, enquanto perdurava o deslocamento de índios para a Guiana fugindo da violência dos fazendeiros brasileiros. Dessa forma, é preciso considerar, durante o processo de colonização dos vales do rio Branco a intensa des-territorialização sofrida pelos indígenas pelo avanço da pecuária. (FRANK; CIRINO, 2010).

Após a definição da fronteira com a Guiana Inglesa, em 1904, o projeto para a região do rio Branco deixa de ser apenas uma questão militar-diplomática para, acima de tudo, tornar-se uma questão econômica. Nesse cenário, aparece o Serviço de

Proteção aos Índios (SPI), antigo órgão indigenista que durou de 1910 a 1967 e antecede a Fundação Nacional do Índio (Funai). A instalação do SPI em Roraima representa essa guinada econômica na colonização do rio Branco. Ao mesmo tempo em que visava proteger as terras e a integridade dos povos indígenas, o SPI também atuava em prol das forças econômicas, quando transferia grupos indígenas para as Fazendas Nacionais e liberava outras áreas para a colonização. Dessa forma, o SPI surge para disciplinar a questão fundiária. Como órgão estatal catalisador das prerrogativas positivistas do seu fundador, o marechal Cândido Rondon, o SPI tinha como um dos seus objetivos sobrepor as fronteiras étnicas pelas fronteiras nacionais. A assimilação da população ameríndia se daria pela transformação dos silvícolas em camponeses, dos indígenas em trabalhadores nacionais. (LIMA, 1995; 2010; SANTILLI, 2001)

O contexto indigenista em Roraima iria se complexificar ainda mais com a entrada dos missionários beneditinos durante a primeira década do século XX. Tanto o SPI, quanto os missionários, valorizavam suas respectivas ações indigenistas como as únicas para salvaguardar os direitos indígenas, assim “ambas as agências de contato reivindicaram a si a legitimidade exclusiva de engenheiros sociais, construtores da nação”. (SANTILLI, 1994, p.55)

As acusações eram mútuas: de um lado, os religiosos imputavam o indigenismo leigo do Estado por não conseguir transformar os indígenas em civilizados, pois só a cruz seria capaz de educar os povos. Do outro lado, o órgão estatal denunciava os religiosos de explorar a mão-de-obra indígena nas suas fazendas sob o pretexto de educar e evangelizar. Somam-se a esse complexo cenário as elites regionais, que possuíam como principal interesse explorar a mão-de-obra indígena nas suas fazendas. Mão-de-obra esta que, decorrente das ações do SPI e dos missionários, tornava-se cada vez mais escassa.

Em suma, o cenário que temos em Roraima é um complexo jogo de forças onde, nas linhas de tensões, estão os indígenas. As ações desses três atores – (i) elites regionais, (ii) SPI e (iii) missionários – são voltadas para consolidação das suas redes de influências entre os indígenas. No caso do SPI e dos missionários, o sucesso significa a própria sobrevivência das respectivas políticas indigenistas. No caso dos regionais, a sobrevivência dos seus negócios dependia da exploração do trabalho indígena.

Para subsidiar historicamente as questões pertinentes para esse trabalho, focalizo com mais cuidado as ações das agências indigenistas substitutas do SPI e da Ordem de São Bento, a Funai e a Ordem da Consolata, respectivamente. Tanto religiosos quanto representantes da Funai, para consolidar seus respectivos projetos indigenistas, aplicaram ações que influenciaram a estrutura política das sociedades indígenas.

Nessas ações, as agências indigenistas investiram na promoção de líderes que deveriam arregimentar a população indígena, operando como intermediários políticos<sup>16</sup> entre as agências de contato e a população ameríndia. Surge então a condecoração de líderes indígenas com títulos honoríficos, dentre eles, os “tuxauas”. (SANTILLI, 2001)

Para entender a importância que tais líderes possuem na estrutura social dos indígenas habitantes dessa região, recorro ao trabalho do etnógrafo britânico Peter Rivière, (2001 [1984]) *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. Em sua obra, Rivière (p.105;107) aponta que o grupo local é a unidade política por excelência na região das Guianas, inexistindo unidades inclusivas no âmbito supra-aldeão. Assim sendo, o melhor caminho para compreender a atuação dessas chefias está no sistema de parentesco.

Na busca pela autonomia política, traço característico das sociedades guianenses, há um privilégio pelas relações endogâmicas que são reforçadas pelas tendências uxorilocais<sup>17</sup>. Usualmente a chefia constitui-se em um líder-sogro no qual a aldeia organiza-se pela forma uxorilocal de residência, com isso, a assimetria nas relações de afinidade é estabelecida geracionalmente, entre sogro e genro. Essas

---

<sup>16</sup> Como coloca Farage (1991a) o fenômeno dos intermediários políticos é recorrente em situações em que ordens culturais tradicionais são envolvidas por um sistema político mais amplo, sobretudo de forma estatal: intermediários políticos seriam os personagens que, surgindo deste confronto, definem-se por articular as demandas de seu grupo de origem àquelas da ordem envolvente que se instaura e, note-se, desta habilidade na tradução de dois códigos mutuamente ininteligíveis, derivando sua autoridade. (FARAGE, 1991a, p.157)

<sup>17</sup> Relativo à regra ou costume institucionalizado, ou ao padrão de residência a eles associado, que determina que, após o casamento, o novo casal passe a viver na localidade (casa, aldeia, acampamento, etc.) da mulher. (FERREIRA, 1999, p 2039)

relações contêm em si um potencial hierárquico que coloca os genros numa relação de subordinação através do controle que o pai/sogro exerce sobre suas filhas.

As fissões do grupo local são condicionadas pela impossibilidade das lideranças políticas manterem, ao mesmo tempo, os vínculos de co-residência com os cunhados de sua geração e com os filhos e sobrinhos da geração seguinte. Dessa forma, as fissões “tendem a ocorrer nas relações entre afins em uma mesma posição geracional” (FARAGE, 1991a, p.158)

Em sua análise da obra de Rivière, Viveiros de Castro (1986) salienta que o modelo residencial configurado pela uxorilocalidade nas sociedades guianenses não possui força normativa, mas sim tendencial. A influência do atrator uxorilocal - o líder-sogro – é o elemento que promove a existência de um grupo local. Como resume Santilli (1994, p.72) “a existência, o tamanho e a estabilidade de um grupo local depende basicamente da habilidade política de um líder sogro na manipulação dos laços de parentesco”. Portanto, a habilidade de um chefe está direcionada na retenção dos seus genros, e se possível, dos seus filhos homens junto de si. Logo, a conservação de uma vasta parentela em um único grupo local é proporcional ao prestígio do líder-sogro. Dessa forma, a legitimidade de uma liderança é uma questão em aberto, que deve ser constantemente reafirmada pelo fomento de algo extremamente fugaz: o prestígio.

Como o próprio Rivière (2001, [1984], p.106, grifo meu) coloca, é um erro enfatizar a aldeia como “algo *geograficamente localizado*, ou como uma entidade física. É preferível interpretá-la como um conjunto de pessoas que moram juntas no mesmo lugar. Uma aldeia é, acima de tudo, um fenômeno social.”. O sucesso de uma liderança é derivado dos seus vínculos com a rede social que constitui a aldeia e a comunidade.

Com a criação dos títulos honoríficos, a honraria passou a desempenhar um importante papel na estrutural social dos povos dessa região, pois **crystalizavam** a chefia em personagens cruciais para as agências indigenistas. Com o título de “tuxaua” os líderes conseguiam associar o prestígio com a parentela ao respaldo político conferido pelas agências. Se o interesse é atrair a população indígena para o seu projeto colonial, o líder-sogro é uma figura crucial e o título de “tuxaua” colaborava com essa política. (SANTILLI, 2001)

Tratando-se das aldeias Wapichanas a etnografia relata como mais estáveis do que o padrão guianense. Desde o século XIX há relatos de aldeias com contingentes entre 150 e 1000 pessoas no lado brasileiro e até 500 pessoas na Guiana. Como aponta Oliveira (2012, p.181), “o grupo local não constitui apenas um agregado de relações políticas de um líder-sogro, nem com ele o grupo se desfaz como preconizou o modelo elaborado por Rivière (1984), mas antes, persiste como unidade social, geográfica e histórica”.

Talvez uma pergunta surja agora e ela não seja nada descabida: qual a importância de analisar o sistema de parentesco em uma pesquisa que pretende debruçar-se sobre a territorialidade?

A resposta está na natureza do líder-sogro, que atua como um *vetor da territorialização* do grupo local, unidade básica da sociedade guianense. O parentesco é o epicentro da vida política e traz consigo um aspecto crucial para a análise territorial dessas sociedades: o padrão de residência e, conseqüentemente, a constituição do grupo local por meio das parentelas. O líder-sogro atua como um vetor da territorialização e só poderá ser compreendido se analisarmos como opera os vínculos que legitimam a liderança por meio da co-residência. Se considerarmos que o estabelecimento de um território também é um fenômeno político, o líder-sogro é a figura que capitaneia esses processos e, com o seu prestígio, converge o grupo local para um determinado espaço. Em suma, a figura do líder-sogro é um elemento indispensável para entender o surgimento seguido de fissão e desaparecimento dos grupos locais, constituídos por parentelas. A importância do líder-sogro, ou melhor, da parentela como unidade de análise, será clarificada no capítulo seguinte, quando serão abordados os movimentos dos grupos locais ao longo da Terra Indígena (TI) Manoá-Pium.

Além de atrair a população indígena através do papel político dos tuxauas, outra estratégia da Funai e dos religiosos foi o de minar as relações clientelísticas entre índios e regionais. (SANTILLI, 2001) Para isso foi estimulado a organização política em instâncias supra-aldeãs, os “conselhos regionais” e o rompimento da dependência econômica através do “Projeto de Cantinas” e do “Projeto do Gado”.

A ideia do “Projeto de Cantinas” era eliminar a intermediação dos colonos regionais no acesso aos gêneros industrializados e foi idealizado e financiado

pela Diocese de Roraima. Nesse projeto, a comunidade escolhida recebia um lote de mercadorias que ficava a cargo de um índio nomeado pela missão. Esse responsável repassava os produtos aos outros moradores por um preço equivalente em farinha ou em ouro. Os produtos dessas cantinas possuíam preços bem mais vantajosos do que as vendas das fazendas, já que a missão custeava o transporte e logística. Para o sucesso do projeto, a Diocese infundiu nos indígenas a noção de que o dinheiro inicial investido pela missão, ou seja, o capital de giro, era um bem “comunitário”. Os usuários das cantinas restituíam o cantineiro que, com uma administração responsável desse “bem comum”, poderia adquirir novas mercadorias e assim romper as eternas dívidas que os indígenas contraíam nas transações com os regionais. (SANTILLI, 2001).

Outra iniciativa importante da Diocese ocorreu em 1977 com o “Projeto do Gado” cujo mote era: “Uma Vaca para o Índio”. Com esse lema, índios e padres peregrinavam por países da Europa em busca de fundos, normalmente, junto aos fiéis da Consolata. Com o recurso arrecadado, os missionários iniciavam um rodízio de rebanhos da seguinte forma: a comunidade escolhida para receber o “projeto do gado” recebia um lote de 50 cabeças de vaca e 2 machos reprodutores. Após um prazo de cinco anos de projeto, a comunidade contemplada deveria repassar o mesmo número de rezes que recebeu para outra comunidade, permanecendo apenas os animais nascidos durante o prazo. (VIEIRA, 2007)

Em um cenário no qual a medida da propriedade é o gado marcado, a aquisição pelos indígenas de uma produção bovina própria confere uma legitimidade significativa para as suas lutas territoriais. A estratégia principal do projeto era ocupar a terra, mas agora com o gado indígena. Essa transformação dos índios em pecuaristas produz uma visibilidade diante da sociedade regional e nacional e, assim, inverte o velho discurso de que “índio não produz nada”. Dessa forma, a luta por terra passa a ser legitimada, tanto pelo viés dos direitos originários, como pela capacidade produtiva dos indígenas em organizar a sua própria produção e controlar a sua terra. A territorialidade indígena passou então a ser equiparada com a ocupação espacial das fazendas regionais.

A ênfase aqui é o caráter comum de todas essas iniciativas promovidas pelas agências indigenistas: desde a cristalização da chefia com os títulos honoríficos, até os “projetos”, o que se buscou foi à organização dos indígenas em torno de um conceito de “comunidade”. A gestão das mercadorias da cantina e do gado doado pela

Diocese, e posteriormente pela Funai e prefeituras, deveria ser gerenciado de forma coletiva, onde a unidade empírica de tais projetos será a nascente ideia de comunidade. Comunidades estas que passaram a ser gerenciadas por tuxauas com ajudas dos moradores que ocupavam os cargos-chaves nos projetos, como *vaqueiro*, *cantineiros* e *capatazes*<sup>18</sup>.

Tendo em vista o que foi dito sobre a organização política dos indígenas dessa região, apresento a unidade “comunitária” como uma entidade alienígena, que é compelida na estrutura social desses povos. Sem dúvida, não é uma imposição que nasce com as agências de contato, é um movimento recíproco que possui raízes na necessidade das parentelas em se organizar política, social e espacialmente para conseguir se desvencilhar das relações clientelísticas e gerar condições de auto-sustentação por meio do acesso à terra e aos recursos.

O epicentro desse processo de imposição de uma maneira “comunitária” de viver está nas demarcações das Terras Indígenas (TIs) que a Funai começa a realizar no então Território de Roraima. Como explica Oliveira Filho (1988), as TIs trazem consigo a ideia de uma *apropriação coletiva da terra*. Segundo o autor, a constituição de uma TI faz com que a população indígena aí reunida cristalice determinadas peculiaridades econômicas e sociais. O que emerge então é a reprodução de um novo tipo social, a *posse comunitária* como um meio básico de produção. A área demarcada é ocupada pela comunidade, ou comunidades, como uma totalidade, “não podendo ser passível a apropriação individual em caráter permanente” (OLIVEIRA FILHO, 1988a, p.20).

Os movimentos pelo espaço das parentelas dialogam diretamente com a instância comunitária e a maneira particular de construir território é semantizada nessas novas relações socio-espaciais. Agora, apresento os dados sobre as TIs do estado de Roraima para, posteriormente, introduzir os Wapichana nesse complexo contexto.

Em Roraima as primeiras demarcações de TIs são realizadas em 1982, quando um lote de dez terras indígenas foi demarcado na região do Amajari, Taiano e

---

<sup>18</sup> Os capatazes atualmente são ajudantes do tuxaua. Essa nomenclatura advém da relação com os fazendeiros.

Serra da Lua. Todas elas de pequenas proporções, as chamadas TIs em “ilha”, que são pequenos fragmentos de terra cercado de fazenda por todos os lados. Dessas dez somente duas com mais de 30 mil hectares, a TI Araça (50.018 ha) e a TI Manoá-Pium (43.336 ha).

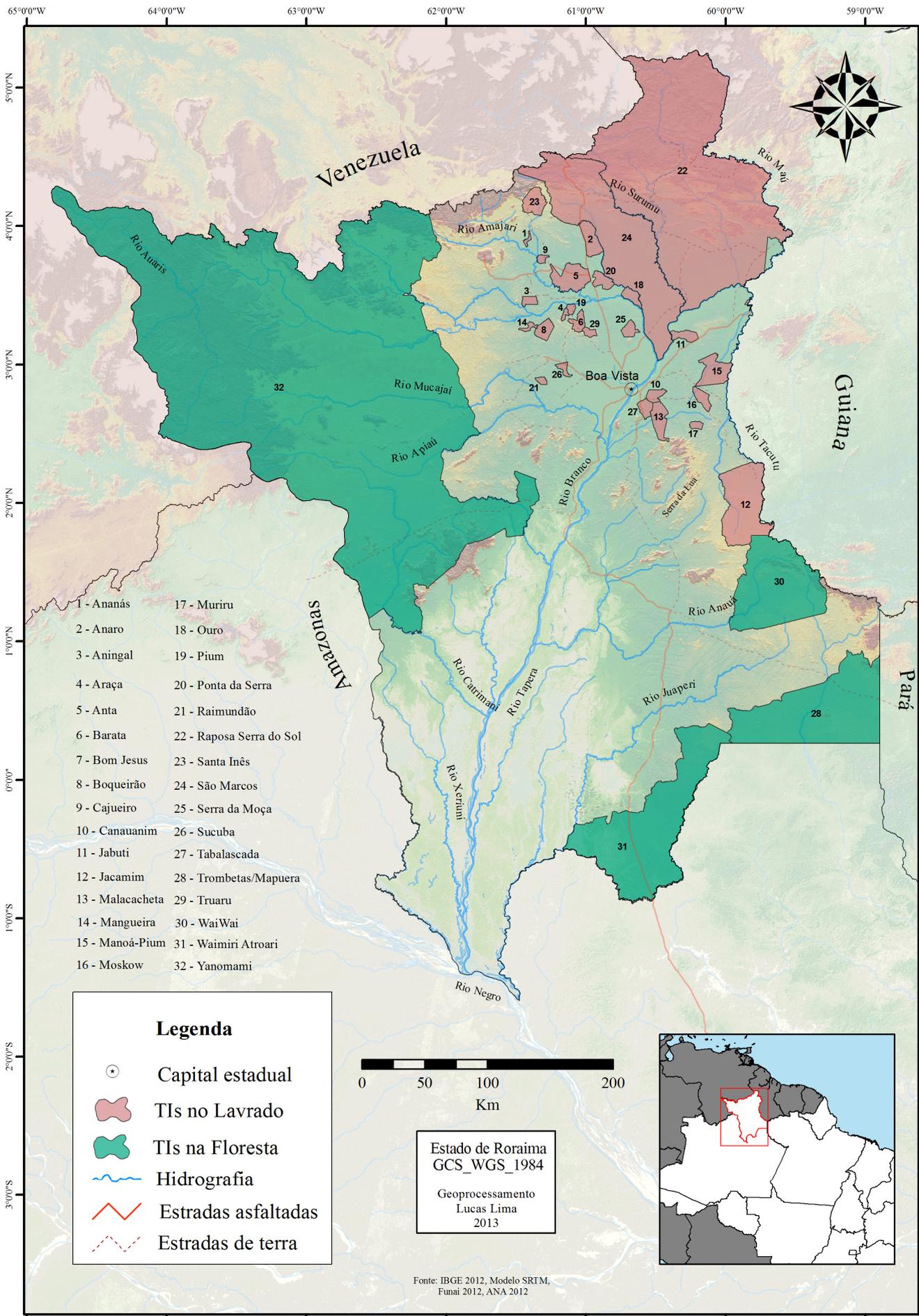
Depois de um hiato de sete anos é demarcada a TI Waimiri-Atroari, a primeira de grandes proporções e, coincidentemente, na área de floresta, abrangendo os estados de Roraima e Amazonas. Após dois anos, em 1991, é demarcado um novo conjunto de seis TIs. Com exceção da TI São Marcos (654.110 ha) todas as outras em “ilhas”, com menos de 11.000 hectares. As criações de TI seguem no estado de Roraima esparsamente, até 1996, quando um novo lote é demarcado. Novos conjuntos serão demarcados em 2001 e 2003, sempre intercalados por demarcações esparsas. Em 2006 a última TI do estado é criada, a Anaro, contudo, ainda não está homologada.

O cenário das TIs em Roraima é o seguinte: existem trinta e duas TIs sendo vinte e nove que se localizam no lavrado. Dessas vinte e nove somente três podem ser consideradas de grandes extensões e se enquadrariam em TIs contínuas: Raposa Serra do Sol (1.747.464 ha), São Marcos (654. 110 ha) e Jacamim (193.493 ha).

Como podemos observar no mapa a seguir, excetuando as TIs São Marcos, Jacamim e Raposa Serra do Sol, todas as outras TIs no lavrado são em ilhas. Muitas delas são pequenos fragmentos de terra que apenas circundam as aldeias, formando um mosaico de áreas indígenas isoladas entre si pelas fazendas.<sup>19</sup>

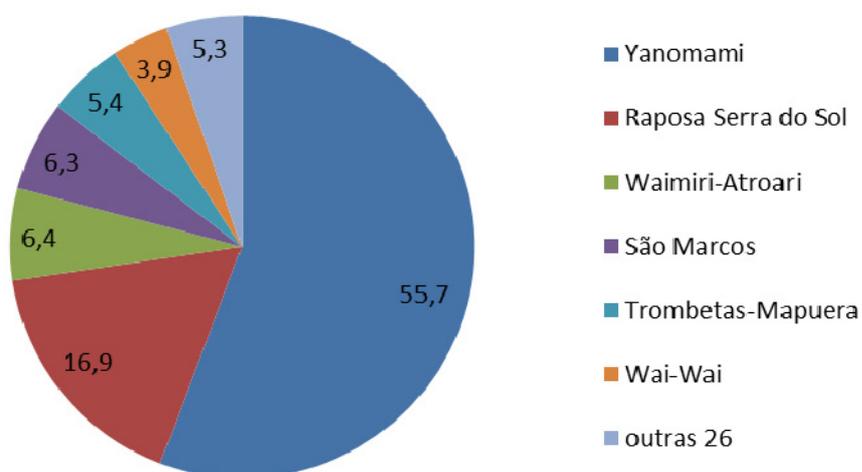
---

<sup>19</sup> Observe no mapa abaixo a TI Manoá-Pium, no leste de Roraima, com o número 15.



**Mapa 2:** Terras indígenas no estado de Roraima

A tônica das ações demarcatórias da Funai na década de 80 é a disciplinarização da questão fundiária, ou seja, a continuidade da política desencadeada pelo SPI. A concepção dessas demarcações em pequenas porções está mais na liberação de áreas para os agentes econômicos do que na proteção e salvaguarda dos direitos indígenas. (ALMEIDA, 1984). Por isso, não é de se estranhar que todas as pequenas TIs fiquem no lavrado, ecossistema mais visado pelo setor agropecuário do estado de Roraima, tal fato fica bem claro no gráfico abaixo:



**Figura 1:** Extensão das TIs no estado de Roraima (%)

**Legenda:** As TIs Trombetas-Mapuera, Waimiri-Atroari e Yanomami também abrangem outros estados. No gráfico acima apenas está apresentada a proporção desses TIs no estado de Roraima.

Fonte: CAMPOS, 2011

### 1.3 Hipóteses e origens do grupo Wapichana

Os Wapichanas representam a maior população falante da língua aruaque no nordeste amazônico (RODRIGUES, 1986) e são circundados por povos da grande família Carib - Macuxi, WaiWai, Taurepang e Ingarikó. Os indícios revelam que os povos Aruaques, dentre eles os Wapichanas, chegaram ao vale do rio Branco pelo sudoeste, antes mesmo dos Carib. Acossados pelos espanhóis, os Carib, sobretudo os Macuxi, adentraram o território Wapichana e com eles criaram fortes rivalidades que perduraram até meados do século XIX. Nessas disputas, o território Wapichana recuou para o sul, estabelecendo-se nas áreas que ocupam atualmente. (CIDR, 1989)

O grupo que hoje conhecemos como Wapichana foi formado a partir da junção de, pelo menos, quatro grupos distintos pertencentes ao mesmo tronco linguístico, são eles os Vapidiana verdadeiro, Atoraiu, Amaripá e Maopityan. Hoje em dia só restariam duas dessas subdivisões, os Vapidianas verdadeiros e os Atoraiu<sup>20</sup>. (CIDR, 1989)

Particularmente, eu encontrei durante a minha pesquisa de campo alguns colaboradores que se diziam Atoraiu ou que apontavam um antepassado próximo como Atoraiu. Contudo, era comum eles enfatizarem que é “tudo Wapichana”, e a relação com esse passado Atoraiu estaria em uma “maneira de falar diferente”.

A teoria mais plausível é que tais etnônimos<sup>21</sup> faziam parte de subgrupos dialetais. Dessa forma, ao mesmo tempo em que esses subgrupos caíram em desuso o

---

<sup>20</sup> A problemática que circunda os etnônimos ameríndios é difícil de solucionar. Esforços de Farage (1991a) e Farage e Santilli (1992) ao analisar os documentos setecentistas e oitocentistas resgata essa dificuldade elucidando os movimentos de fusão e separação que aconteceram, ao longo dos anos, com os diversos povos que travaram contato com os colonizadores em Roraima. Segundo os autores “difícil, senão impossível, seria seguir a trajetória de cada uma das etnias mencionadas em referências esparsas na documentação para a área.” (FARAGE e SANTILLI, 1992). Embora existam outros como os Patamona,, Pauxiana e Saporá, atualmente estes quatro são as etnias mais numerosas e, conseqüentemente, os etnônimos mais recorrentes na região do lavrado roraimense

<sup>21</sup> Há uma discussão levantada pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR) sobre os grupos que teriam originado os atuais Wapichanas. O CIDR (1989, p. 69) contesta a teoria levantada por Lucilla Hermmam (1946) que os Karapivi, os Paravilhanas e os Tipikeari seriam também do tronco linguístico aruaque e teriam se mesclado com os Wapichana. Para o CIDR os Karapivi não podem ser identificados como um subgrupo Wapichana, pois segundo os escritos de Koch-Grünberg, essa denominação era adotada para filhos de casais mistos, ou para os indivíduos que falam além do Wapichana o Macuxi ou Taurepang. Já os Paravilhanas seriam um grupo autônomo, que depois foi

etnônimo Wapichana teriam se expandido e abarcado todos os subgrupos, nos quais é possível observar uma pequena distinção dialetal. Segundo Farage (1997), essa hipótese é corroborada pelos próprios Wapichanas, que hoje caracterizam uma única distinção dialetal entre os habitantes do vale do rio Uraricoera e aqueles do Tacutu-Rupununi.

Urban, (1992) tenta estabelecer um paralelo entre a dispersão da língua Aruaque e as características geográficas na qual os grandes subgrupos dessa filiação habitam. Apoiando-se nos dados de Payne (1991)<sup>22</sup>, *apud* Urban infere que a área geográfica que concentra a maior diversidade linguística é, provavelmente, a sua zona de origem. Neste caso, a origem da dispersão Aruaque estaria na Amazônia ocidental, na área do atual território Peruano como exposto no mapa que compõem o anexo I.

A pesquisa de Urban está lastreada por pesquisas arqueológicas e linguísticas. Segundo o autor, os grandes subgrupos Aruaques costumam habitar os planaltos sul-americanos próximos às nascentes. O ramo ocidental que inclui os Amuesha e o Chamicuro está em uma área montanhosa de transição para as terras baixas, e permaneceram próximo ao centro de origem, junto com outros povos como os Piro os Machiguenga e o Ashaninca-Campa. O ramo central é representado pelos Waurá e pelos Parecis que habitam as nascentes do rio Xingu e a chapada dos Parecis respectivamente. Além deles, os Terenas também habitam o planalto brasileiro, entretanto, estão mais ao sul e fazem parte do ramo meridional da família aruaque. Também no ramo meridional estão os Bauré, habitantes dos *llanos* bolivianos dispersos na parte oriental da atual Bolívia. Nessa divisão os Wapichana estão no ramo setentrional, junto com os Palikur, habitantes do extremo nordeste brasileiro. Em seu trabalho Urban enfatiza que a dispersão dos grupos aruaques ocorreu de forma periférica ao curso principal do Amazonas. A preferência por habitar planaltos e nascente fez com que os aruaques se dispersassem pelos tributários dos grandes afluentes do Amazonas. (URBAN, 1992, 95-99)

---

incorporado pelos Macuxi. Por último, os Tipikeari, que são apontados pelos pesquisadores encomendados pelo CIDR como um grupo pertencente a família Caribe e não à Aruaque. Isso pode ser confirmado pelos escritos de Lobo D'Almada que contabilizavam os Tapicari como membros dos aldeamentos indígenas na região do Alto Mucajaí.

<sup>22</sup> PAYNE, David L. A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions. In: D. C. Derbyshire & G. K. Pullum. Handbook of Amazonian languages. Berlin/New York. Mouton – De Gruyter, v. 3, 355-499. 1991

Dessa forma, o ramo setentrional dos Aruaques desceu os planaltos da Amazônia oriental e migrou pelos rios periféricos da bacia amazônica até atingir suas partes mais baixas. Carneiro (2007), em seu trabalho sobre as toponímias entre os Wapichanas, sugere que esse grupo alcançou o rio Branco vindo pelo rio Negro. Segundo o autor, é possível encontrar no rio Negro e Branco diversos nomes com terminações em **uaú**, que seriam provenientes de *wa'u*, como os Wapichana designam rio ou igarapés. Além disso, consta no “Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes” feito em 1944 por Curt Nimuendajú, a presença de grupos falantes de aruaques no baixo e alto rio Negro, como os Baré e Carahiahy e também os Pururú no baixo Purus.<sup>23</sup>

A ligação entre os Wapichana e o seu ecossistema, parte fundamental para entender a dinâmica territorial desse povo, será abordada no item 1.5. Nesse momento, apresento alguns dados para expor como esses povos se apresentam atualmente, tendo em vista o processo de colonização supracitado.

#### **1.4 Localização e contexto fundiário**

Dos povos que tradicionalmente habitam o lavrado, os Wapichana são os que se localizam mais ao sul desse ecossistema. Na sua extensão leste – oeste seu território abrange a longitude 58° a 62° W e a vai desde o vale do rio Rupununi ao vale do rio Uraricoera. Já na sua extensão norte-sul as comunidades Wapichanas alcançam as latitudes 1° a 4° N, e estão delimitadas ao norte, pelo território Macuxi e ao sul com as comunidades WaiWai, já no limite sul do lavrado com a floresta amazônica.

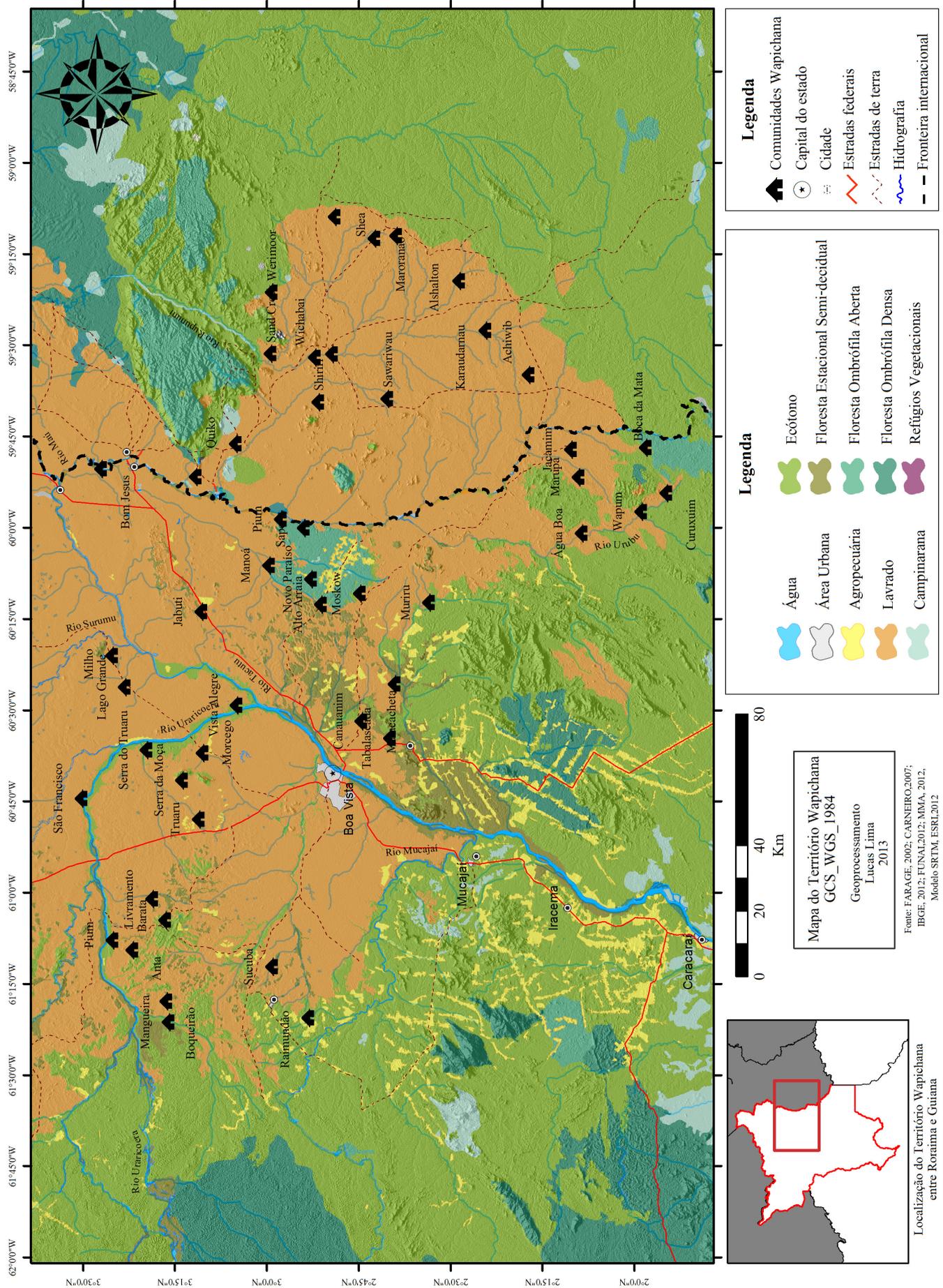
Como podemos ver no mapa abaixo<sup>24</sup> a maior concentração de aldeias Wapichanas no território brasileiro está na região conhecida como Serra da Lua, entre o

---

<sup>23</sup> O mapa de Curt Nimuendajú por ser acessado em: <http://biblio.etnolinguistica.org/nimuendaju-1981-mapa>

<sup>24</sup> Obter dados espaciais sobre o território guianês é bastante difícil. Esse fato pode ser observado no mapa abaixo onde é visível a ausência de dados sobre a produção agropecuária dentro da Guiana. Esse inconveniente cartográfico não deve ser interpretado como uma ausência de fazendas ou outras frentes colonizadoras..

rio Branco e o rio Tacutu. Outras aldeias estão dispersas mais ao norte, no baixo Uraricoera e no baixo rio Amajari e Surumu. As aldeias mais ao norte são majoritariamente mistas, entre Wapichanas e Macuxis, e algumas entre Wapichanas, Macuxis e Taurepang. Já na Guiana as aldeias Wapichanas estão dispostas entre os rios Kwitaro, Rupununi e Tacutu. Ao norte, nos contrafortes das montanhas Kanuku as comunidades Wapichanas já compartilham o território com aldeias Macuxis, e ao sul, da mesma forma que no território brasileiro, as comunidades Wapichanas aproximam-se do território Waiwai. (FARAGE, 1997).



**Mapa 3:** Disposição das aldeias Wapichanas no lavrado brasileiro e guianês

A população Wapichana, segundo o Conselho Indígena de Roraima (CIR, 2012) corresponde a 9.000 habitantes aldeados, já Farage (1997, p.18) estima a população citadina em 1.000 indivíduos. Na Guiana, J. Forte (1990)<sup>25</sup> *apud* Farage (1997, p.18) aponta a população Wapichana em torno de 6.000 indivíduos entre aldeados e citadinos

As comunidades Wapichanas brasileiras mais distantes de Boa Vista pertencem a TI Jacamim e podem ser acessados de carro em um trajeto de 4 a 5 horas durante o verão. No inverno a locomoção no lavrado se complica e as comunidades da TI Jacamim podem ficar inacessíveis. Os restantes das aldeias são bem mais próximas e de mais fácil acesso, comunidades como Malacacheta, Tabalascada e Canauanin distam cerca de 20 a 35 quilômetros do centro de Boa Vista em um trajeto que é percorrido facilmente de carro ou mesmo de bicicleta

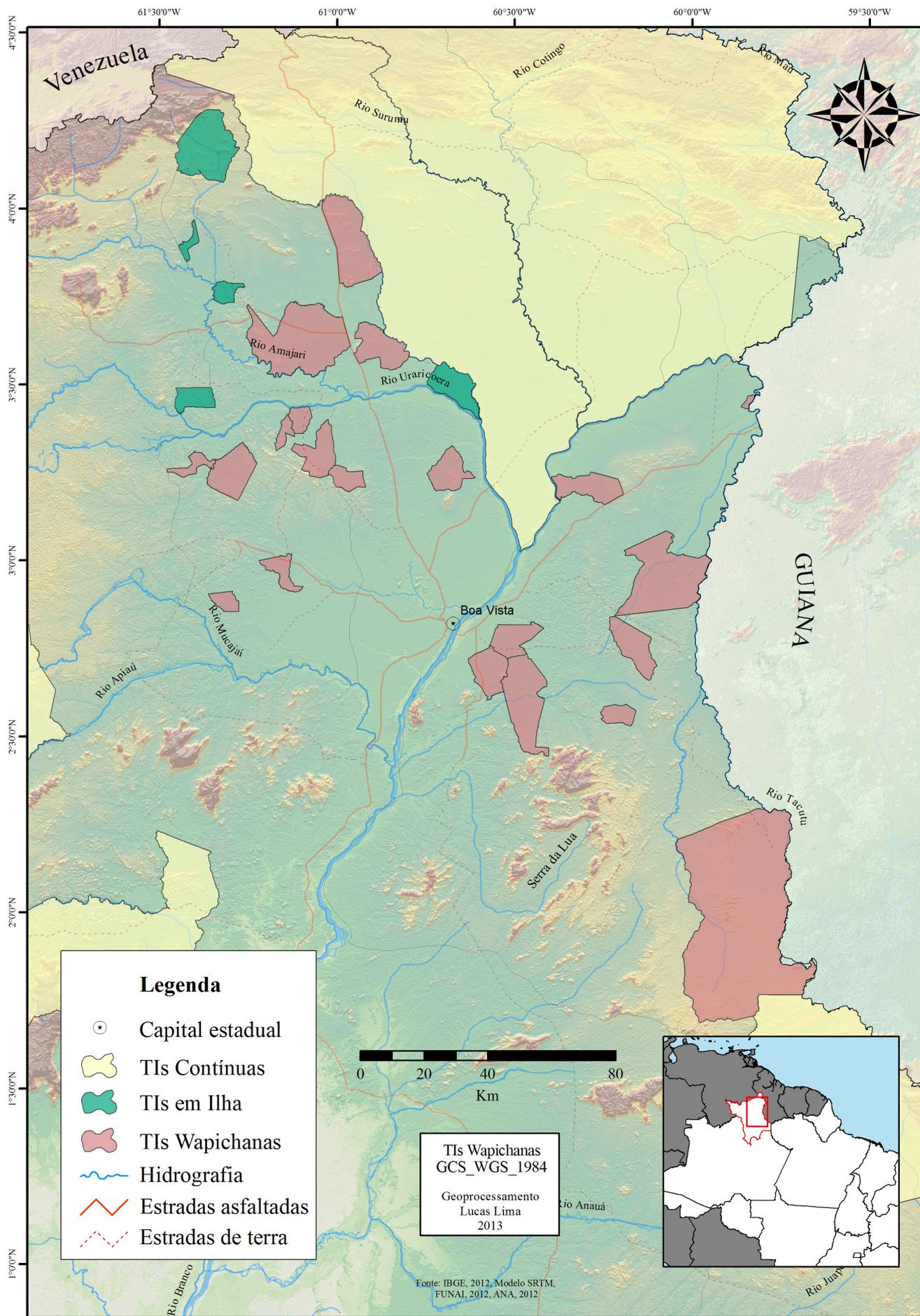
Esse cenário se completa com a imagem que se construiu dos Wapichanas no Brasil, como os “índios vestidos”, ou “caboclos”. Negar aos Wapichanas sua condição indígena também foi uma das estratégias para justificar a tomada das suas terras. Assim, é comum ver Wapichanas trabalhando no comércio de Boa Vista, ou como empregados domésticos. Na área rural o cenário se repete, sobretudo, com índios da Guiana que, sem documentos e acesso aos direitos, se sujeitam a trabalhos em condições de semiescravidão nas fazendas brasileiras. (FARAGE, 1997)

O mapa abaixo enfoca a disposição das TIs onde há comunidades Wapichanas. Na coloração vermelha coloquei as TIs que são reconhecidas por terem uma expressiva população Wapichana. Há também algumas aldeias Wapichanas no sul da TI São Marcos, e no sul da TI Raposa Serra do Sol, próximos ao encontro do rio Uraricoera e Tacutu, formadores do rio Branco. Em verde estão as TIs em ilhas onde a população Wapichana não é tão numerosa.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> FORTE, J. The population of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s. *Occasional Publication of the Amerindian Research Unit*. University of Guyana, Georgetown. 1990

<sup>26</sup> Os dados populacionais das etnias de Roraima foram retirados do censo realizado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR, 2012)



**Mapa 4:** Terras indígenas no Brasil com expressiva população Wapichana

## 1.5 Os Wapichana e o lavrado

“Quando o fazendeiro via a gente aqui no lavrado gritava para nós:

-Porque vocês estão aqui no lavrado? Lugar de índio é na mata, não no lavrado!”(Sr. Antônio, Pium 24 de setembro de 2012).

Para compreender como opera a territorialidade Wapichana e sua resposta às políticas interétnicas é necessário exprimir o elo mítico-ecológico que os habitantes do lavrado travam com o seu ambiente. O esforço não está em enunciar uma maneira única e cristalizada que os Wapichanas supostamente possuem na sua lida diária com o ambiente. Ao contrário, a ideia é mostrar como os vários predicados são compartilhados por diferentes povos indígenas moradores do nordeste amazônico e, como tais características contrastam com uma maneira normativa e distanciada de lidar com o espaço. Com o objetivo acima em mente, recupero uma narrativa comum entre diversos povos localizados na região *circum-roraima*<sup>27</sup> - dentre eles os Wapichana - que exprime um elo ecológico com o lavrado, uma **geografia totêmica**. Segundo Levi-Strauss, essa geografia totêmica serve para organizar o espaço, as categorias que os povos conferem ao ambiente em que vivem servem como “uma extensão territorial e geográfica do seu sistema classificatório”. (LEVI-STRAUSS, 1989, p.188). Dessa forma, como exprime a fala do Sr. Antônio na epígrafe, os Wapichanas se categorizam como “índios do lavrado”.

O mito de Makunaima foi compilado pelo antropólogo alemão Theodor Koch-Grünberg nos volumes da sua grande obra *Vom Roraima zum Orinoco*<sup>28</sup>, fruto de uma longa expedição com os povos Carib da região *circum-roraima*. Trago aqui o

---

<sup>27</sup> A ideia de uma área cultura *circum-roraima*, tendo o Monte Roraima como referência, foi sugerida por Butt Colson (1985). Como sintetizado por Oliveira (2012, p.123), os povos indígenas que vivem nas terras se estendem em torno do Monte Roraima são os Pemons ou Pemong setentrionais - os Camaracotos, os Taulipang, os Arecunás e os Macuxi que são os Pemons meridionais. Além destes, os Capons ou Capong (também grafado Kapon e Kapong), que incluem os Acauaios (os Ingaricós do Brasil) e os Patamona. Finalmente os Wapichana, que apesar de pertencer ao tronco linguístico aruaque, compartilham uma mesma área cultural no maciço guianense.

<sup>28</sup> A primeira publicação da obra de Koch-Grünberg foi feita em 1917

relato compilado por Santilli (2001), no qual aparece à significância das paisagens ecológicas na constituição dos povos indígenas habitantes da região.

O relato conta que durante uma caminhada Makunaima distingue entre os dentes de uma cotia adormecida grãos de milho e vestígios de frutas que apenas ela conhecia. Para saber de onde provinham esses alimentos Makunaima vai ao encaço do pequeno animal. Nesse trajeto depara-se com a árvore *Wazacá*, a árvore da vida: dos seus galhos pendiam todos os tipos de plantas cultivadas e silvestres de que os humanos se alimentavam. Makunaima decide cortar o tronco da *Wazacá* que tomba para a direção poente, do toco da árvore rebenta uma torrente de água que causa uma grande inundação. O toco continua como testemunha até hoje: o monte Roraima.

Os Wapichanas também possuem uma narrativa que conta a queda dessa grande árvore, contudo, atribui seu feito a personagens distintos. A grande árvore em Wapichana é chamada de *Tamoromu*, e o responsável pela sua derrubada é *Duid*, irmão mais novo de *Mauaré*. O criador de tudo é *Tuminikery*,<sup>29</sup> que após gerar o mundo teria deixado os dois irmãos a cargo de sua finalização. (WIRTH, 1950) Como relata o Sr. Estevão da comunidade do Sapo:

O negócio que *Duid* velho estava aí né, agora a cutia sempre ia para lá né. Pegava lá a comida, e comia. Depois *Duid* chegou e viu:

“-De onde essa cutia está levando essas coisas?”

Daí *Duid* arreventou um cabelo dela né, quando ela estava dormindo. Ai ele costurou, costurou. De manhã a cutia levanta e vai pra lá de novo, vai pra árvore comer de novo.

Ai já estava amarrado o cabelo dela, estava remendado e então já acompanharam. Pronto, chegaram lá e cutia estava lá comendo, comendo. Daí *Duid* velho:

- “Rapaz eu vou derrubar isso ai!”.

Agora irmão do *Duid* estava namorando com outra menina. O irmão disse assim:

---

<sup>29</sup> Algumas versões diferem a posição de *Tuminikery*. Segundo Farabee (FARABEE, [1918] 2009), *Tuminikery* é o criador que fez os homens, mulheres e os animais, já *Duid* é seu irmão mais jovem, e ajudante nas criações.(FARABEE, [1918] 2009) *apud* OLIVEIRA 2012, p.123).

Das narrativas que ouvi em campo, *Tuminikery* não era colocado como irmão do *Duid*, mas sim como criador, assemelhando-se ao Deus cristão. Essa posição de *Tuminikery* foi escolhida pelos próprios evangelizadores, que fizeram a tradução de Deus pelo termo *Tuminikery*. Pude ver essa tradução tanto em cânticos católicos Wapichanas no Brasil como em cânticos evangélicos da Guiana.

- “Vou embora”

Mas o irmão [*Duid*] estava escutando. Daí eu vou tampar o caminho dele. Com esse pau grande eu vou derrubar e ele não vai não. Por isso que *Duid* derrubou, ele não queria que o irmão fosse embora com a namorada dele.

O *Duid* quer ir também, mas ele quer ir à frente, por isso ele derrubou esse pau. Por isso que quebrou tudinho, apagou tudinho. Ficou escuro, escuro, escuro, escuro. Porque raspou, o céu era pertinho, por isso que raspou logo.

Aí, aquele passarinho, sempre cantando na madrugada, aquela corujinha pequena *Urumutukuk*. Ela se juntou com o Galo, o *Parayribei*, ai depois eles conversaram:

-“Olha, se nós acharmos o Sol, tudinho, nós vamos remendar ele, tudinho”.

Foi *Urumutukuk* que juntou tudinho, os pedacinhos para remendar.

Na hora que gritarmos, coloca o *Parayribei* em cima da casa. E até agora né, o galo na madrugada é que chama o sol.

O *Duid* velho que fez tudo isso. Antigamente não precisava de nada né, andava nu, nu, nu mesmo, nem sabão não precisava. Era só ir lá buscar, que o alimento já estava pronto na árvore. Mas e agora? E agora?

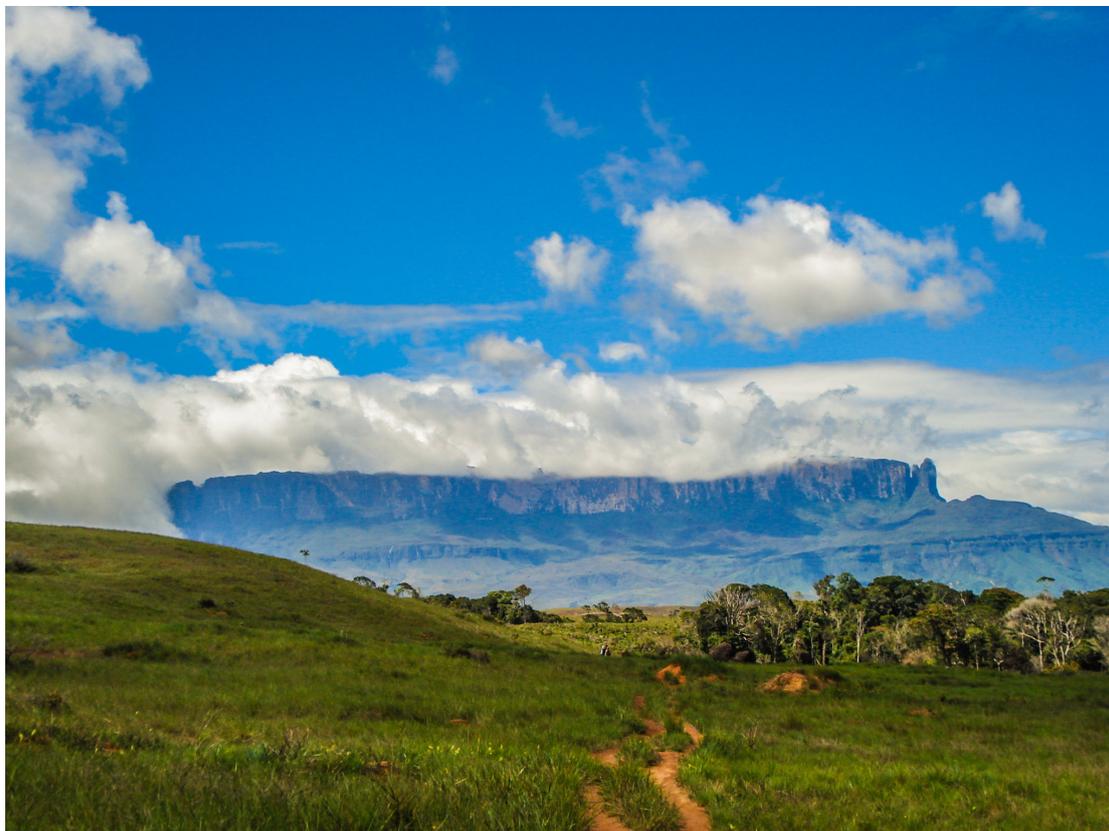
Foi *Duid* velho que fez isso daí. O machado, a mesma coisa, tu ia lá só deixar o machado, agora você vai trabalhar aqui. Depois você vai buscar, vai terminar lá. E como é que fica agora? Só trabalhando, só derrubando. Panacu para nós carregarmos.

Se num fosse à derrubada até agora o cara estava passando bem. Era só deixar a foice lá. Mas agora, o sofrimento é grande. (Sr. Estevão, Sapo, 25 de setembro de 2012)

Em seu trabalho com os Wapichana, Oliveira (2012) aponta a história da derrubada da grande árvore como indissociável de um compêndio maior de histórias antigas. Neste momento, é importante notar que a derrubada da *Tamoromu* é um rompimento de uma ordem primordial. Como relata Sr. Estevão, a sua queda estilhaça com o céu, que depois deve ser remontado com ajuda mútua do *Urumutukuk* e do *Paraybei*. O poente, direção na qual a árvore pende, é a atual localização das florestas, *kanuku*, área em que nascem todas as plantas e frutas. A parte contrária, desprovida das graças da copa da grande árvore constitui a atual região do lavrado o *baaraz*.

A queda dessa fonte inesgotável de comida é cruel com os *antigos*, à derrubada de *Tamoromu* impõe aos habitantes do lavrado à necessidade de cultivar plantas: de trabalhar. Inicia-se um tempo de sofrimento, que é o tempo atual, onde o

Wapichana deve ser trabalhador, *kaydinhaa'u*, e sempre ter uma roça, *zakap*, para sustentar a sua família e não ficar doente.



**Figura 2:** Monte Roraima

Fonte: Lucas Lima, 2007.

A narrativa da árvore é central na compreensão da geografia totêmica Wapichana. Nessa geografia o feito de *Duid* é criador de uma **paisagem** particular, um conjunto de distintas formas que enuncia as heranças que representam as sucessivas relações entre o homem e seu ambiente. (SANTOS, 2006)

A diferenciação entre o *baaraz* e *kanuku* é regida pela ação insensata de um demiurgo que, num acesso de inveja do irmão, arruína o mundo. Esse ato em si não delimita apenas a constituição do ambiente onde vive os Wapichana, mas a extensão territorial da sua sociedade, da sua morada. As ações do demiurgo *Yompor Ror*, entre os Yanasha (SANTOS-GRANERO, 1998), e *Wannadi*, entre os Ye'Kuana, (ANDRADE, 2010) também são, assim como as de *Duid* entre os Wapichanas, criadoras de diversos pontos no espaço que referenciam esses povos com seus territórios tradicionais específicos. Como aponta Maldi (1998), há uma articulação entre cosmologia e

territorialidade. O mito de origem surge como um definidor de limites e gerador de subunidades sociais, atribuindo territórios específicos a um determinado grupo social.

Essa ligação entre espaço e narrativa é traduzida pelo geógrafo chinês Yi-Fu Tuan. Em sua obra *Espaço e Lugar* (1983), Tuan expõe que o *espaço mítico* “organiza as forças da sociedade associando-as com localidades ou lugares importantes dentro do sistema espacial”. Na tentativa de tornar compreensível o universo através da classificação dos seus elementos, acaba por sugerir uma existência mútua entre espaço e sociedade. Essa atribuição de uma personalidade ao espaço acaba por permeá-lo de afetividade e transformá-lo em um território, um lugar. Dessa maneira, a afetividade torna o espaço “quase infinitamente divisível – em outras palavras, não apenas o mundo conhecido, mas também a sua parte menor, como um abrigo individual, é uma imagem do cosmos”. (TUAN, 1983, p.103).

Como aponta Carneiro (2007), o termo *baaraz*, campo, ou melhor, campos, *baaraznau*, não deve ser restrito a uma formação vegetal. É uma categoria que engloba a concepção Wapichana de “nossa morada”. Dessa forma, o *baaraz* é o lugar, *wiiz*, por excelência onde a aldeia, *wiizei*, deve ser construída, é o espaço dos “parentes”, onde as redes de reciprocidade irão construir a tessitura que forma o território Wapichana.

Não por acaso o radical da palavra lugar, *wiiz*, é o mesmo de *wiizei*, aldeia, categorias chaves para entender os laços Wapichana com o espaço que habitam. Dessa forma, as comunidades Wapichanas se espalham pelo lavrado<sup>30</sup> próximos a igarapés e regiões de mata, locais privilegiados para fazerem suas roças. A constituição da aldeia e sua relação com o ambiente será analisado nos capítulos seguintes, quando adentro no caso específico da TI Manoá-Pium.

---

<sup>30</sup> Com exceção da comunidade Cachoeirinha do Sapo na TI Manoá-Pium, que fica na mata por uma questão circunstancial, as outras aldeias, tanto no Brasil quanto na Guiana, encontram-se na área de campos. Isso não quer dizer que os Wapichanas só habitem o lavrado, há Wapichanas em diversos lugares do mundo. Na aldeia Pium existe uma pessoa que mora no Haiti com a missão militar brasileira, outros estão em quartéis espalhados pelo Brasil. Outro Wapichana cursa medicina em Cuba, há também alguns membros do movimento político indígena que viajam o mundo em conferências e encontros. Além disso, há Wapichanas no garimpo, na região florestal ao sul da Guiana, ou mesmo vivendo entre os Waiwai. A ideia aqui não é cristalizar os Wapichanas a um determinado contexto ecológico, apenas expor como o lavrado ocupa um lugar privilegiado nas suas representações de mundo.

## **2. Estratégias na re-territorialização Wapichana**

O objetivo deste capítulo é compreender os predicados territoriais Wapichanas ao viverem demarcados em uma terra exígua. O processo de confinamento a que foram impelidos ataca fortemente diversos traços da sua territorialidade. Ao mesmo tempo em que essa situação exige novas estratégias de construção de territórios, ela também ameaça a sustentabilidade do seu modo de vida enraizado na agricultura, assim como alguns traços culturais, como o ritual mortuário.

Dessa forma, na primeira parte do capítulo analiso as etapas da demarcação da TI Manoá-Pium (Proc. FUNAI/BSB/1681/79) para compreender a situação da área da TI no momento em que foi demarcada, trazendo algumas impressões dos próprios Wapichanas sobre esse processo. A relevância em analisar a demarcação surgiu durante o período da pesquisa de campo. Com o relatório da Funai em mãos, travei longas conversas com os moradores mais antigos que participaram do processo, mostrando os mapas e relembrando o histórico de espoliação que a área delimitada sofreu. Dessa forma, compreendo que o retorno dessa análise para a comunidade, por meio deste trabalho, pode ilustrar a memória coletiva que muitos moradores possuem do processo de demarcação.

Na segunda parte do capítulo trago informações atuais da TI Manoá-Pium, mostrando o movimento das parentelas pelo território demarcado e a constituição de novas comunidades. O aumento populacional e a chegada de obras de infraestrutura dão a tônica desse novo processo de territorialização. O papel que as TIs em “ilha” desempenham para a territorialização dos Wapichanas no estado de Roraima pode ser explicada pela análise do momento atual da TI Manoá-Pium: um polo de atração e segurança territorial em meio a um ambiente hostil permeado por fazendas.

Na parte final deste capítulo articulo como funciona a territorialidade na aldeia do Pium, comunidade em que residi mais tempo durante a pesquisa de campo. Os indígenas, nesse contexto de demarcação, são impelidos a viver como uma “comunidade”, através das ações dos órgãos indigenistas. Esse contexto gera uma nova realidade onde as estratégias para gerenciar e semantizar esse novo espaço são reatualizadas pelos Wapichanas. Por último, mostro como um rito funerário atinge transversalmente uma série de dificuldades geradas pela demarcação como: a falta de

espaço, a ausência do lavrado como lugar, *wiiz*, de moradia e as instâncias “comunitárias” que rebatem sobre a maneira tradicional de organizar-se socialmente.

Reitero que não está nos objetivos desta pesquisa analisar como as demarcações operam na legislação brasileira, nem os trâmites e mudanças que o processo incorporou ao longo dos anos.<sup>31</sup>

## 2.1 Demarcações em Roraima

Em meados da década de 1970 o Conselho de Segurança Nacional (CSN) traçou o projeto fundiário Polamazônia cuja inspiração doutrinária estava nas estratégias para a soberania de defesa das fronteiras. Nesse projeto foram definidas as áreas de terras devolutas da união que seriam tituladas, visando à colonização da região. Na área dos campos do rio Branco, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e a Funai foram os órgãos responsáveis em “discriminar, entre as terras devolutas da União, aquelas que estavam apossadas por particulares e as ocupadas tradicionalmente pelos povos indígenas” (SANTILLI, 2001, p.54)

Para dar prosseguimento aos trabalhos, foi montada uma comissão, com funcionários locais desses dois órgãos públicos, encarregada de executar os levantamentos em campo da ocupação fundiária existente. O procedimento aplicado pela comissão era visitar as aldeias Macuxi e Wapichana e perguntar aos seus moradores sobre os locais que efetuavam suas moradias, roças assim como seus locais de caça e pesca. Os dados coletados nesses expedientes sumários consideravam apenas as áreas exploradas momentaneamente pelos indígenas. Isso reflete uma maneira de compreender a utilização do espaço muito distinta das expressões territoriais indígenas,

---

<sup>31</sup> Para compreender os trâmites e as mudanças no processo demarcatório ver: Santilli (2001, p.50-55), Oliveira (1988, p 15-68) e o portal do Instituto SocioAmbiental, especificamente esta página: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/sistematicas-antiores>. Para a demarcação da TI Manoá-Pium a legislação mais relevantes está no Decreto nº 76.999, de 8 de Janeiro de 1976 (disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-76999-8-janeiro-1976-425608-publicacaooriginal-1-pe.html>) e a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, conhecida como o Estatuto do Índio (disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/109873/estatuto-do-indio-lei-6001-73>), Para ver as legislações mais atuais sobre essa temática ver Magalhães (2005)

com amplos deslocamentos e extensas áreas que ficam em pousio para serem usadas posteriormente. As informações eram produzidas por técnicos agrícolas do Incra acompanhado por um chefe de posto indígena da Funai, e constituíam, por si só, os procedimentos que identificariam as terras indígenas nos campos do rio Branco. Os dados eram então plotados e sobrepostos às terras cujos posseiros, instalados nas imediações das aldeias indígenas, reivindicavam junto ao Incra. Cabia então à Funai “agenciar uma série de negociações políticas entre representantes do governo do Território Federal de Roraima e os pretendentes à titulação das posses instaladas junto às aldeias indígenas”(SANTILLI, 2001, p.54-55). Os produtos dessas negociações resultaram na delimitação das atuais TIs

Segundo Santilli (2001, p.55), nessas negociações ocorreu uma acomodação dos posseiros que “eram respaldados pela elite política local e militares lotados em órgãos estratégicos do governo federal.” Assim, os limites pretendidos pelos posseiros avançavam sobre as áreas de uso dos indígenas, circunscrito às suas aldeias. Além disso, era comum que tais negociações credenciassem os posseiros como legítimos detentores da terra, tendo direito a indenizações por uma suposta desapropriação por parte do Estado. Esse ordenamento agrário produziu TIs repletas de linhas secas arbitrariamente traçadas, confinadas entre terras tituladas. Surge então uma situação extremamente conflituosa que era resolvida a força, por meio da coerção física, pelos regionais com apoio da polícia. É no cenário descrito acima que está inserido o processo de delimitação e demarcação da TI Manoá-Pium.

## **2.2 Histórico da demarcação da TI Manoá-Pium**

Em 1973 o Incra realiza um levantamento fundiário, na atual área que compreende a TI Manoá-Pium, com o objetivo de assentar 300 famílias no Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) Coronel Salustiano Vinagre. O PAD seguia as prerrogativas do CSN para áreas de fronteiras e deveria ocupar e proteger uma porta aberta para o contrabando de gado com a República Cooperativa da Guiana. Contraditoriamente o órgão afirma, em um ofício dirigido à Funai (OFICIO SN/79), que tratava-se de uma área desabitada mas, seria respeitado um raio de dois quilômetros das

malocas indígenas, não permitindo a acomodação de posseiros dentro desse perímetro. O Incra ressaltava o grande investimento que fez durante seis anos com a abertura de uma estrada, mesmo reconhecendo que aquela já era uma área habitada por índios Macuxis e Wapichanas. A crítica do órgão era dirigida a Funai, que não se pronunciou após o levantamento fundiário realizado em 1973, cujo posicionamento só iria ocorrer em 1977.

Em 1977 um Grupo de Trabalho (GT) é incumbido de realizar o levantamento das aldeias indígenas do então Território Federal de Roraima. Esse primeiro levantamento não traz pormenores das aldeias visitadas, apenas um inventário. Os técnicos relatam que os indígenas possuem consciência da perda do seu território pelo avanço das frentes pioneiras. Isso produziu uma evasão tanto por medo, como por fatores culturais, como o abandono da moradia após a morte de um familiar. Esses fatores contribuíram para uma alta mobilidade dos grupos indígenas do lavrado, o que acarretou aldeias cujos mais antigos moradores possuíam apenas 30 a 40 anos de idade. Contudo, como os técnicos apontam, esse fato não significa que tais comunidades tinham apenas esse tempo de existência. Elas já existiam antes destes habitantes e foram procuradas justamente em função de parentes vivos ou enterrados. Além disso, constam no relatório algumas medidas a serem tomadas pelo órgão indigenista, como assistência à produção agrícola, fomento à produção e melhora nos atendimentos de saúde. (Proc. 1681/79 fls. 66-68).

O relato, mesmo sem possuir dados mais precisos sobre as aldeias visitadas, mostra o reconhecimento dos técnicos da Funai sobre o processo de espoliação territorial que vinham passando os indígenas. Também há o reconhecimento de um elemento cultural importante de alguns grupos dos lavrados, sobretudo os Wapichanas que abandonam as suas casas após a morte de um familiar.

A descrição mais detalhada da área atual que compõe a TI Manoá-Pium só será feita em 06 de fevereiro de 1979 por outro GT (Proc. 1681/79 fls. 88-105).. Nesse relatório, os técnicos visitam as duas comunidades que existiam na época, Manoá e Pium. As duas comunidades são reconhecidas como etnicamente mistas, sendo que a comunidade do Manoá possuía maioria Macuxi e a comunidade do Pium a maioria Wapichana. Essa realidade é até hoje respaldada pelos moradores, contudo, eles

apontam um grande aumento populacional de Wapichanas provenientes da Guiana na comunidade do Manoá.

É difícil precisar o surgimento dessas duas comunidades. Os dados que eu obtive em campo pouco revelam, e o relatório da Funai também não traz informações relevantes. A aldeia do Manoá parece ter surgido com a migração de Macuxis das regiões mais ao norte, fugindo de guerras interétnicas entre Macuxis e também entre outros grupos Caribes. Os Wapichanas que vivem na aldeia, e que também fundaram o Pium, vieram da região da Serra da Lua e alguns da Guiana, ambos contingentes fugindo dos conflitos com os fazendeiros. A latitude onde hoje se encontra o Pium e o Manoá é uma zona limítrofe, onde se tangencia a fronteira sul do território Macuxi com o território Wapichana. Por isso, a maioria das comunidades atuais que compõem a TI Manoá-Pium é mista, e a maloca do Manoá é, provavelmente, a que melhor representa essa miscigenação. (CARNEIRO, 2007)

O relatório do primeiro GT da Funai que visitou as duas comunidades é bastante sumário e traz informações a partir de três conjuntos de dados : (i) levantamento da população, feito por famílias em formulários específicos constando o nome, idade, sexo, ocupação, grau de escolaridade e origem de cada um dos habitantes da área; (ii) levantamento geral sobre as comunidades, com dados sobre as atividades agrícolas e agropastoris, alimentação, assistência educacional e de saúde e sobre o relacionamento com os regionais; e (iii) levantamento da área pleiteada, com um croqui, constando a localização da maloca e das posses que incidiam diretamente sobre o local de uso das aldeias

A população da comunidade Manoá era, em 1979, de 243 habitantes e na comunidade do Pium de 136. A farinha era o principal produto comercializado, e havia criação de animais como porcos, galinhas e patos, destinados ao consumo e à comercialização. Nas duas comunidades havia escolas de taipa além de um campo de futebol. Os indígenas já discriminavam a fixação de mestiços e brancos próximos à área da aldeia. Os técnicos que produziram o relatório classificam o relacionamento com os regionais como de “hostilidade latente”, devido à situação já citada anteriormente como: proibição aos indígenas do acesso a lagos e igarapés além de áreas de caça e invasão do gado dos regionais nas roças nativas. (Proc. 1681/79 fl. 93). Deste primeiro GT os técnicos saem com um memorial descritivo e com os limites da TI definido. A área que

irá compor a TI Manoá-Pium é de aproximadamente 55.500 ha com um perímetro de 110 km, como podemos ver no mapa a seguir. (MAPA 5)

O que fica claro no relatório deste primeiro GT é a lógica, já apontada por Oliveira (1988), da relação ha/índio presente nos procedimentos demarcatórios da Funai durante a década de 1970-1980. Nesta relação, o tamanho da TI delimitada deve contrapor dados de população com a superfície destinada às atividades agrícolas e agropastoris. Na visita às duas comunidades foi levantada a relação força de trabalho/faixa etária. No Manoá a porcentagem da população responsável pela manutenção das atividades produtivas está em 33,8% e no Pium é de 48,6%. Essa porcentagem é retirada dos indivíduos acima de 15 anos, constando também os alunos em idade escolar.

Como coloca Oliveira (1988) é preciso ser reticente quanto a essa estimativa estatística que sobrepõe os dados de natureza cultural e qualitativa - que no caso dos relatórios da TI Manoá-Pium estão totalmente ausentes. Os elementos da territorialidade indígena decorrem de coordenadas culturais particulares, estão enraizados nos seus sistemas econômicos, no parentesco e organização social e na sua vida cerimonial e religiosa. Essa uniformização dos indicadores presentes no relatório é uma tentativa de criar uma pretensa objetividade que aponta para falsas direções e obscurece o conhecimento sobre o grupo indígena. (OLIVEIRA, 1988)

O relatório demonstra assim, um desconhecimento grande sobre a territorialidade indígena dos habitantes do lavrado roraimense. A relação ha/índio, além de ser perigosa, do ponto de vista técnico, é extremamente perversa, porque coloca a sobrevivência de todo um sistema cultural a dados quantitativos. O que seria necessário para um ser humano sobreviver, tendo em vista suas atividades produtivas, não corresponde à complexa territorialidade indígena, enraizada em múltiplos aspectos da sua organização social e da sua relação com o ambiente.

# TI Manoá-Pium Primeira Delimitação (1978)



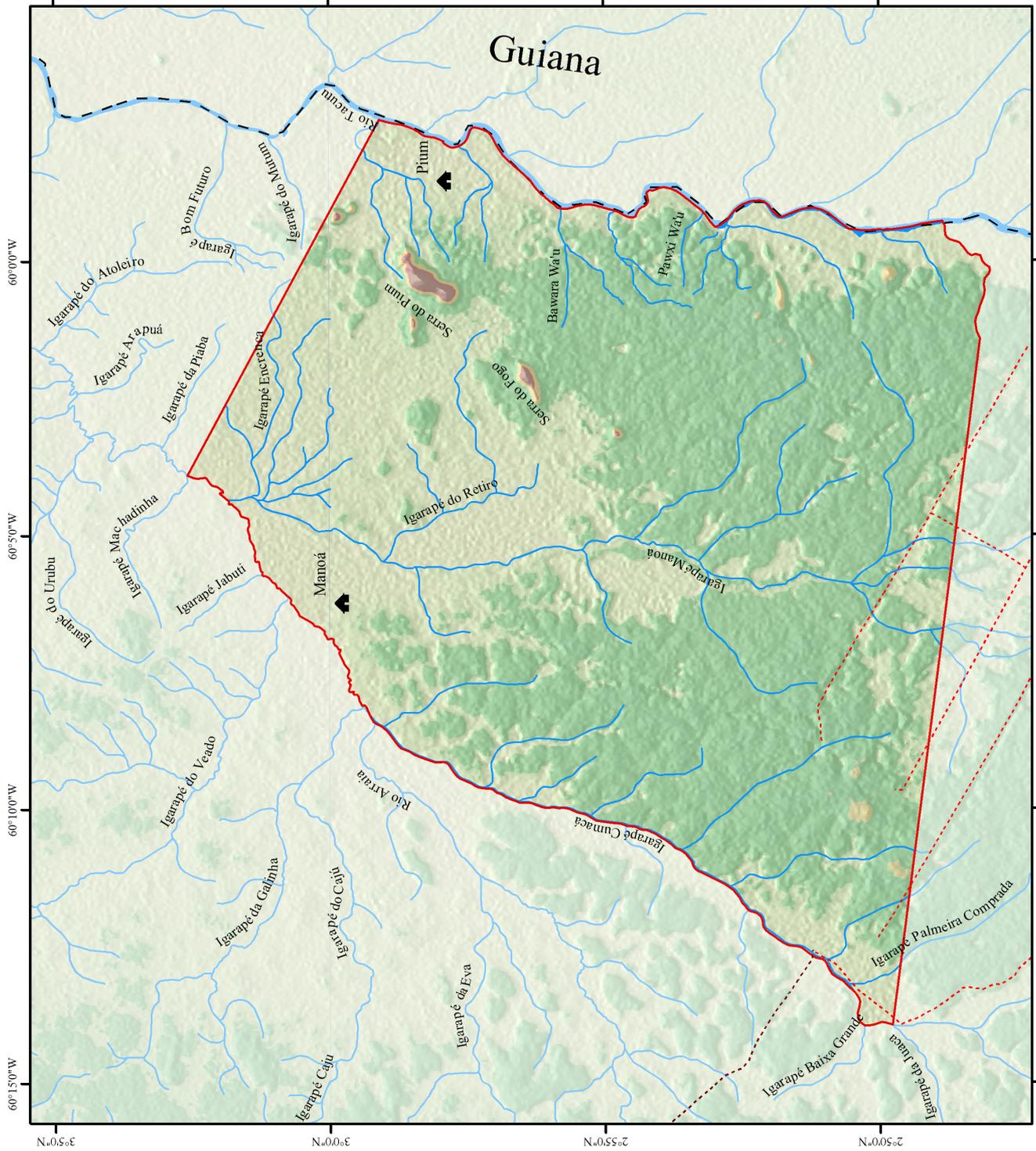
**Legenda**

- Comunidades Indígenas
- TI Manoá-Pium
- Estradas de terra
- Hidrografia
- Fronteira internacional



Mapa da primeira delimitação da TI Manoá-Pium  
GCS\_WGS\_1984  
Geoprocessamento  
Lucas Lima  
2013

Fonte: FUNAI, Proc. 1681/79  
IBGE, 2012, Modelo SRTM



Mapa 5: TI Manoá-Pium após a primeira delimitação com 55.500 ha

No final de 1979 outro GT é deslocado até as comunidades Manoá e Pium para finalizar o processo de delimitação da área. Esse GT é composto de membros diferentes do GT anterior e tem como objetivo resolver querelas entre o Incra e a Funai quanto a implantação do PAD na área sul da TI. Além da disputa dos dois órgãos públicos com relação à área delimitada, há uma reivindicação dos indígenas para ampliação da TI. O relatório deste GT (Proc. 1681/79 fls. 20-60), finalizado em 26 de novembro de 1979, utiliza os mesmo dados levantados no GT anterior. A composição desse novo documento enfatiza as reivindicações indígenas de ampliação da área e os argumentos do Incra na implantação do seu Projeto de Assentamento. O relatório traz uma interessante negociação entre lideranças indígenas e membros dos órgãos públicos e demonstra algumas tônicas nas relações entre os índios e suas lideranças. Vejamos.

Após os trabalhos do GT anterior o tuxaua da comunidade do Manoá apresentou-se ao Delegado Regional da Funai, em Boa Vista, com a seguinte “proposta”: ceder ao Incra a área abrangida pela estrada - citada no primeiro parágrafo deste item – compensando a comunidade com uma área de lavrado, compreendendo os igarapés Galinha, Veado e Onça no norte da TI (ver mapa na página anterior). O relatório enfatiza que essa permuta de área foi “proposta” pelo tuxaua ao Delegado Regional isoladamente, sem participação dos demais membros da comunidade do Manoá. Conforme aponta os técnicos, essa troca era altamente prejudicial aos indígenas, pois seria permutada área de mata por lavrado.

Na visita à comunidade do Manoá os técnicos do GT levantaram a questão sobre a “proposta” feita pelo tuxaua em Boa Vista, e durante a oficina junto à comunidade ele negou que havia a intenção de liberar ou permutar a área. Os técnicos apontam que a comunidade havia endossado os atuais limites durante os trabalhos do GT anterior, e que os desentendimentos que estavam ocorrendo nessa segunda visita denunciavam a perda do prestígio do tuxaua e o esvaziamento do seu poder de decisão. Nesse momento, a postura da comunidade era bem clara: além de não querer permutar a área, reivindicava a ampliação para abranger a parte de lavrado, independente das negociações desencadeadas pelo tuxaua. Como os técnicos enfatizam, a comunidade entende que a estrada do Incra está dentro da área indígena e que não aceita nenhuma negociação que vise a alteração dos limites sul da TI (Proc. 1681/79 fl. 35).

Esse fato delinea características importantes nas relações interétnicas entre brancos e índios nos campos de Roraima. O relatório passa a ideia de que houve uma negociação unilateral, como se o tuxaua tivesse buscado o Delegado Regional para a permuta da área. Vale relativizar essa posição, pois os documentos da época trazem inúmeros casos de acordos ilegais entre fazendeiros brancos e índios mediados pela Funai (FARAGE; SANTILLI, 1986).

Durante o tempo da minha pesquisa de campo, colhi alguns relatos dos indígenas que revelam as tônicas desses acordos. O aliciamento das lideranças por parte dos funcionários dos órgãos públicos era recorrente. Eles buscavam nas figuras centrais o respaldo para os seus interesses. É comum ouvir dos moradores mais velhos da TI que os funcionários da Funai forçavam a demarcação de áreas menores “porque assim seria mais rápido”. Dessa forma, a leitura que o relatório faz dessa proposta do tuxaua deve ser visto com prudência, pois não deixa clara a postura de ambos os lados do processo.

Contudo, é importante notar o que os técnicos apontam como “esvaziamento do poder do tuxaua” (Proc. 1681/79 fl. 25). Esse fato clarifica a posição que esses títulos honoríficos terão dentro da organização social indígena, já exposta no capítulo anterior. O tuxaua, agora sem o prestígio que possuía anteriormente, não consegue valer sua decisão sobre a comunidade.

O que é interessante notar nessa suposta “proposta” do tuxaua é a natureza das áreas permutadas. A meu ver, o interesse por uma área maior de lavrado ao invés de uma área de mata pode ser explicada por dois motivos. O primeiro é a importância que a criação de animais, sobretudo do gado, passa a desempenhar dentro do sistema econômico dos índios do lavrado. A ampliação da área de campo permitiria o aumento dos animais domésticos.

O segundo motivo é o aumento populacional dentro dos limites da TI. Mesmo sem fazer um novo levantamento, o relatório desse segundo GT já denuncia um incremento populacional derivado por sucessivas migrações para dentro da área delimitada. Isso demonstra o papel que as TIs em “ilhas” possuem na territorialização dos índios habitantes do lavrado, operando como verdadeiros **refúgios** de segurança territorial e, conseqüentemente, atraindo indígenas de diversas localidades. Essa hipótese pode ser comprovada quando vemos o mapa final da demarcação da TI Manoá-Pium (Anexo D). Nesse mapa já consta a comunidade do Alto Arraia no limite sul da

TI. Dessa forma, o interesse em expandir a área de lavrado está enraizado no laço ecológico que os indígenas possuem com os campos, afinal, o lavrado é o lugar, *wiiz*, que os Wapichanas privilegiam para fazer suas moradas. Assim, essa expansão populacional desencadeia o interesse na ampliação dessa área ao norte da TI.

Como se trata de uma das primeiras TIs demarcadas no então Território Federal de Roraima é de se esperar que inúmeras famílias, provenientes de outras aldeias e também da Guiana, busquem nas futuras TIs abrigo para as hostilidades dos fazendeiros. Nesse cenário de ondas migratórias é importante frisar que a TI Manoá-Pium está na área fronteira entre o Brasil e a República Cooperativa da Guiana. Após a descolonização da Guiana em 1966 e a Revolta do Rupununi em 1969<sup>32</sup> a leva migratória de índios guianeses, sobretudo Wapichanas, cresce exponencialmente na região.

Na comunidade do Pium os técnicos também encontraram reivindicações quanto à área demarcada pelo GT anterior. Os moradores apontavam que a área delimitada não compreendia o limite estabelecido pelo antigo tuxaua há aproximadamente 50 anos. Logo, o tuxaua que participou do GT de demarcação não conhecia bem a área e por isso o limite deveria ser expandido do igarapé Mutum até o igarapé Bom Futuro, onde ele encontra o rio Tacutu em um ponto conhecido como Cachoeira da Baleia.

A lógica dos GTs da Funai da década de 1970 e 1980 de analisar as comunidades separadamente compromete a extensão da área demarcada. A TI Manoá-Pium é uma TI que foge a regra no contexto demarcatório da época, pois compreende duas comunidades - daí seu nome atual. Como podemos ver no mapa 2, as TIs em “ilha” são apenas delimitações toscas envolvendo uma comunidade específica e a sua

---

<sup>32</sup> A Revolta do Rupununi foi desencadeada por um movimento armado composto por fazendeiros brancos descendentes de britânicos interessados em criar um novo país na região. A Revolta contou com a participação de índios habitantes do lavrado guianês, entre eles os Wapichanas, que possuíam relações clientelísticas com os fazendeiros brancos, sobretudo H. P. C. Melville, o primeiro estrangeiro a criar gado no Rupununi. Depois de dois dias o movimento foi vencido pelas tropas da *Guyana Defense Force*, deslocadas pelo presidente Forbes Burnham para sufocar o levante. Os participantes da revolta, entre eles índios e fazendeiros, fugiram para o Brasil ou se exilaram na Venezuela. As motivações e o desfecho desse movimento separatista elucidam complexas relações interétnicas existentes na Guiana, entre indoguanenses, afroguanenses, fazendeiros brancos e índios. Para detalhes sobre a revolta ver Silva (2006)

suposta “área de uso”. A TI Manoá-Pium, ao contrário das minúsculas homologações realizadas em 1982, torna-se um importante polo de atração de indígenas de diversas localidades.

Os técnicos que elaboraram o relatório sintetizam os argumentos apresentados pelos indígenas da seguinte forma: no Manoá os moradores apontam que a área reivindicada é um antigo local de plantação, lá eles também extraem barro para a construção das suas casas. Além disso, no local está concentrada a maioria dos buritizais que fornecem a matéria-prima para a cobertura das suas casas, e que o lavrado dessa região é um local apropriado para a criação de animais. No Pium os moradores apontaram a existência de um cemitério indígena, com parentes enterrados na proximidade do igarapé Bom Futuro. Além disso, a área de lavrado que ficou delimitada pelo primeiro GT é formada por terras baixas, que são completamente alagadas durante o inverno, com sérias restrições às suas atividades agropecuárias. Na área requerida entre o igarapé Mutum e o igarapé Bom Futuro há diversos *tesos*<sup>33</sup>, importante para o estabelecimento das moradias e remoção dos animais na época das chuvas. Segundo os técnicos os indígenas disseram que possuem suas casas no lavrado, mas sempre perto da mata, pois dela dependem para a sua sobrevivência.

Os argumentos e a ampliação da área reivindicada pelos indígenas nesse segundo GT é endossada pela equipe responsável pelo relatório. A área da TI revista passa a ter 67.800 ha como mostra o mapa a seguir. A nova configuração da TI passa por outras instâncias da Funai e chega até o seu trâmite final, quando tem início o processo de licitação da demarcação. A área então revista é divulgada pela Funai no Boletim Oficial de Boa Vista em 13 de agosto de 1980, com anuência do presidente do órgão. Essa publicação lança a demarcação administrativa de algumas áreas indígenas, incluindo a Manoá-Pium (Proc. 1681/79 fls. 121-149).

---

<sup>33</sup> Os *tesos* são partes altas do terreno que nas superfícies inundadas ficam acima do nível das águas. São locais importantes na territorialidade Wapichana devido ao alagamento do lavrado na época das chuvas. As casas na comunidade do Pium estão acima de vários *tesos*, protegidas das águas que invadem os campos durante as cheias. Além disso, alguns *tesos* são moradas dos *inaana*, os donos dos lugares. Essa relação entre donos e seus locais de moradia serão vistas no último capítulo

# TI Manoá-Pium Segunda Delimitação (1980)



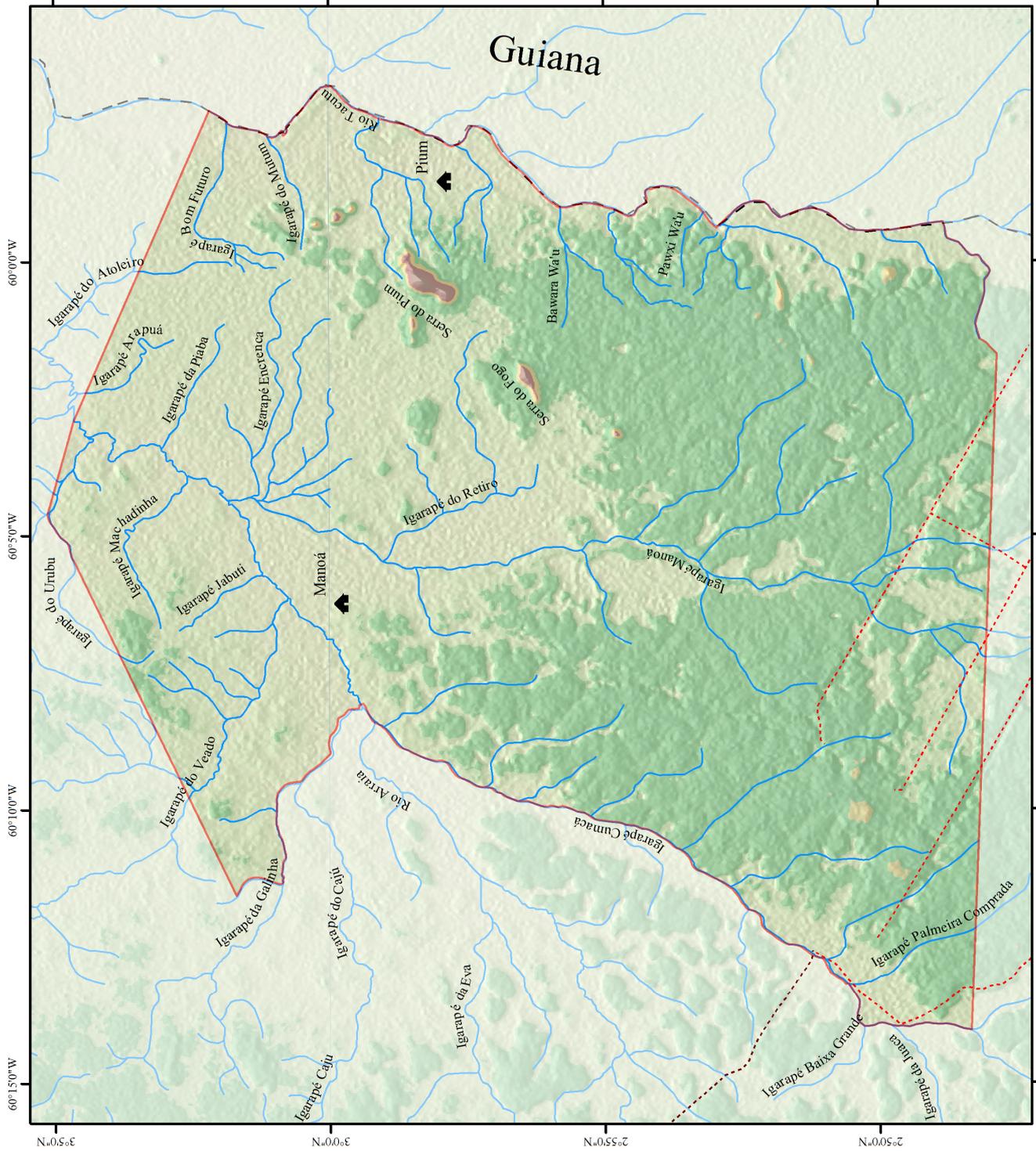
**Legenda**

- Comunidades Indígenas
- TI Manoá-Pium
- Estradas de terra
- Hidrografia
- Fronteira internacional



Mapa da segunda delimitação da TI Manoá-Pium  
GCS\_WGS\_1984  
Geoprocessamento  
Lucas Lima  
2013

Fonte: FUNAI, Proc. 1681/79  
IBGE, 2012, Modelo SRTM



**Mapa 6:** TI Manoá-Pium após a segunda delimitação com 67.800 ha

Em 10 de setembro de 1980 (Proc. 1681/79 fls. 150) são deslocados dois servidores da Funai para avaliar os trabalhos de demarcação das áreas indígenas previstas para o então Território Federal de Roraima, dentre elas, a TI Manoá-Pium. A principal justificativa para a realização da avaliação estava nas dificuldades encontradas durante as demarcações dessas áreas. Além do tempo exíguo para o trabalho, a técnica incumbida da avaliação reclama da “presença constante do Sr. Governador do Território Federal de Roraima e do secretário do Planejamento do Território” que acompanharam e interviram continuamente entre as comunidades indígenas e a equipe técnica. Como coloca a técnica, “havia uma perceptível preocupação” por parte destes membros da política local em “compatibilizar as respostas da comunidade indígena com a necessidade dos pecuaristas”, além do fato do Secretário de Planejamento ser filho de um dos mais influentes fazendeiros do território. (Proc. 1681/79 fl. 156).

Depois do relatório condenando o andamento do processo demarcatório e as pressões políticas que os funcionários do órgão estavam sofrendo, a Funai, em 08 de outubro de 1980 delega um novo GT para verificar a delimitação das áreas que estavam apresentando problemas (Proc. 1681/79 fl. 158). O GT contou com a participação de dois militares, um do Ministério do Interior (Minter) e outro do Conselho de Segurança Nacional (CSN).

Em um relatório completamente enviesado, os técnicos responsáveis pelo GT descaracterizam os indígenas pela presença de “elementos culturais alienígenas, que aos poucos tornaram-se dominantes, a ponto de hoje haver alterado inclusive a cosmologia indígena” e que a “miscigenação com a sociedade envolvente alterou comportamentos e técnicas indígenas” (Proc. 1681/79 fls. 170 e 194). Com o argumento leviano de que “Roraima é praticamente um território imemorial indígena”, e que a dependência dos regionais alterou o modo de subsistência nativo, fez-se uma nova delimitação que, segundo o antropólogo encarregado, “considerou-se as necessidades **presentes** de cada comunidade, de forma a atender os interesses da **economia** do grupo” (Proc. 1681/79 fl. 188, grifo meu). Assim, nessa nova demarcação foram privilegiadas as áreas de mata, onde os indígenas poderiam continuar suas práticas agrícolas e suas atividades de caça e pesca.

Em meio a um clima de violência política, sem qualquer fundamento técnico, antropológico ou jurídico, e atropelando todos os trâmites anteriores do

processo de demarcação, decidiu-se reduzir uma parcela importante da área da TI Manoá-Pium. Como a conclusão do antropólogo do último GT denuncia, o critério econômico da demarcação sobrepôs aos elementos culturais que compõem a territorialidade indígena. Essa nova delimitação, que visa somente às necessidades **presentes**, reproduz a já citada relação ha/índio. O suposto privilégio para a área de mata, ao invés de “atender os interesses da **economia** do grupo”, acata as prerrogativas econômica dos fazendeiros pecuaristas, que necessitam do lavrado para as suas criações particulares. O resultado dessa nova delimitação reduz a área da TI Manoá-Pium para os atuais 43.337 ha como podemos ver no mapa 7

Durante minha pesquisa de campo muitos interlocutores falavam da diminuição do território como uma fraqueza dos tuxauas da época, ou que eles foram comprados por pinga. Alguns colaboradores apontaram que técnicos da Funai, na época do processo de delimitação, queriam dividir a área comum das duas comunidades, deixando um espaço para a presença de colonos entre as duas aldeias. Essas afirmações mostram como o processo de demarcação da TI foi bastante tenso, e que o aliciamento das lideranças pelos funcionários da Funai e pelos fazendeiros era uma constante da época.

A TI Manoá-Pium é uma das TIs em “ilha” que possuem pedido de revisão e ampliação dos seus limites junto à Funai. A área pleiteada está entre o igarapé Mutum e o igarapé Bom Futuro, exatamente a área que os habitantes do Pium reivindicaram no relatório de 1979. Os moradores atuais não falam em “ampliação”, mas em *retomada*, por se sentirem lesados quanto ao processo de demarcação que findou na área atual. Como coloca o Sr. Antônio

“O Rondon já tinha passado aqui antes e tinha dado essas terras aqui para os índios. Ele que colocou a cachoeira da Baleia dentro da área”  
(Sr. Antônio, Pium, 31 de agosto de 2012)

Inclusive, há uma cachoeira no rio Tacutu perto da comunidade do Pium, que os moradores denominam de *Comissão*, pois o general Rondon teria acampado com

as tropas exatamente naquele local<sup>34</sup>. Em Wapichana essa Cachoeira é chamada de *Kanaryb, Pa'u*, uma cobra grande que é a “dona” do lugar.

Como podemos ver no relatório de demarcação da TI Manoá-Pium, a lógica economicista e quantitativa pautou os argumentos para a delimitação de uma área exígua, um pequeno fragmento do que era o território indígena nos campos do rio Branco. A força dos pecuaristas, aliado com elite política local dá a tônica das delimitações em Roraima. Resta aos indígenas um território fragmentado, em que a sua territorialidade entra em conflito e consonância com a maneira branca de apropriar-se do espaço. As respostas nativas para esse novo cenário são as mais diversas. A realidade atual da TI Manoá-Pium mostra como, mesmo com um processo violento de imposição territorial, a maneira indígena de ocupar o espaço reverbera nos seus traços culturais e na sua relação com o ambiente, tópico das páginas a seguir.

### **2.3 A TI Manoá-Pium hoje**

A TI Manoá-Pium localiza-se no extremo oriental do estado de Roraima, na fronteira com a República Cooperativa da Guiana. Seu limite leste é o rio Tacutu e ao oeste o igarapé Cumacá e o Igarapé Galinha, ambos desaguando no rio Arraia. Ao norte, uma linha seca liga o igarapé Galinha ao igarapé da Onça. O limite passa então a subir o rio Arraia e uma nova linha seca liga o igarapé Encrenca - o nome desse igarapé é explicativo por si só, trata-se exatamente do curso d'água que delimita a área subtraída na demarcação final - ao igarapé Mutum. Na ponta sudoeste a TI Manoá-Pium encontra a TI Moscow. Ao sul, uma linha seca separa a área da TI Manoá-Pium da área da vila São Francisco.

Essa vila é o resultado de um projeto de colonização desencadeado pelo Governo de Roraima, quando a Área Indígena (AI) Recanto da Saudade – atual TI Moscow - estava sendo demarcada. O descaso com a territorialidade indígena que esse projeto representa pode ser visto no mapa 4. Ao invés de unir a área da TI Moscow com

---

<sup>34</sup> A localização dessa cachoeira pode ser vista no mapa 10.

a TI Manoá-Pium, o que seria o mais sensato, o Governo de Roraima, com a negligência da Funai, instala um projeto de colonização dentro dos limites da aldeia Moscow. O que era de se esperar aconteceu: o projeto hoje é uma vila cujos atuais moradores costumam invadir os limites sul da TI Manoá-Pium para caçar ou retirar madeira. Logo, como já foi dito, o objetivo das demarcações em “ilha” é liberar áreas entre as aldeias para a acomodação fundiária. A ideia da “ilha” é isolar e segmentar aldeias vizinhas cujo território de caça, pesca e circulação sempre foi tradicionalmente comum. (FARAGE, 1991b).

De Boa Vista, a TI Manoa-Pium é acessada de carro em trajeto de 65 km percorrido, em média, em uma hora. A primeira comunidade alcançada é a do Alto Arraia: a terceira a surgir na TI, ainda durante o processo de demarcação, como atesta o mapa final da Funai (ver Anexo D). Seguindo pela mesma estrada, chega-se a comunidade do Manoá e depois a comunidade do São João, a mais nova da TI. Ao sul da comunidade do São João está à comunidade do Cumarú, e a leste a comunidade do Pium. No sul do Pium encontra-se a única aldeia Wapichana na área de floresta, a comunidade Cachoeirinha do Sapo. A disposição das comunidades, as estradas que cortam a TI e as suas atuais fronteiras podem ser vistas no mapa da página seguinte.

É importante frisar que Para uma aldeia ser elevada ao título de “comunidade” ela precisa ter o seu próprio tuxaua, eleito por uma Assembleia Comunitária. Como veremos a seguir, já havia na área do São João um sítio antigo do Sr. Esmeraldino. O ano de 2002 é o “ano de fundação” da comunidade, ou seja, no caso do São João é quando ela se emancipou da comunidade do Cumarú e passou a ter seu próprio tuxaua.

Há uma aldeia no sul da TI, chamada de Novo Paraíso. Ela ainda não possui seu próprio tuxaua, e está ligada ao Manoá, ou seja, seus moradores participam das Assembleias Comunitárias e, conseqüentemente, votam para tuxaua nessa comunidade. O Novo Paraíso surgiu de moradores oriundos da comunidade do Manoá e, sobretudo da TI Moscow. Seu nome deriva de um movimento evangélico que se deslocou para o sul da TI Manoá-Pium quando a estrada foi consolidada. Infelizmente, não possui dados muito precisos da aldeia, pois ela não consta nos dados oficiais do censo do CIR nem da Funai, afinal, não é de fato uma “comunidade”. Contudo, eu passava lá todas as vezes que adentrava a TI vindo de Boa Vista e também tive como

colaborador um AAI oriundo dessa aldeia. Posso dizer com precisão que o Novo Paraíso já possui escola, posto de saúde e uma população estimada em mais de 110 pessoas. Provavelmente, num futuro próximo, ela irá se emancipar do Manoá e possuir seu próprio tuxaua, constituindo-se, assim, em uma “comunidade” de fato. No mapa a seguir opto por situar a aldeia do Novo Paraíso por dois motivos. Primeiro pela sua importância estratégica, na porta de entrada da TI. Segundo, pela possibilidade dela virar uma comunidade em um futuro bem próximo.

# TI Manoá-Pium

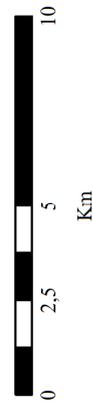
## Mapa Atual

(2012)



**Legenda**

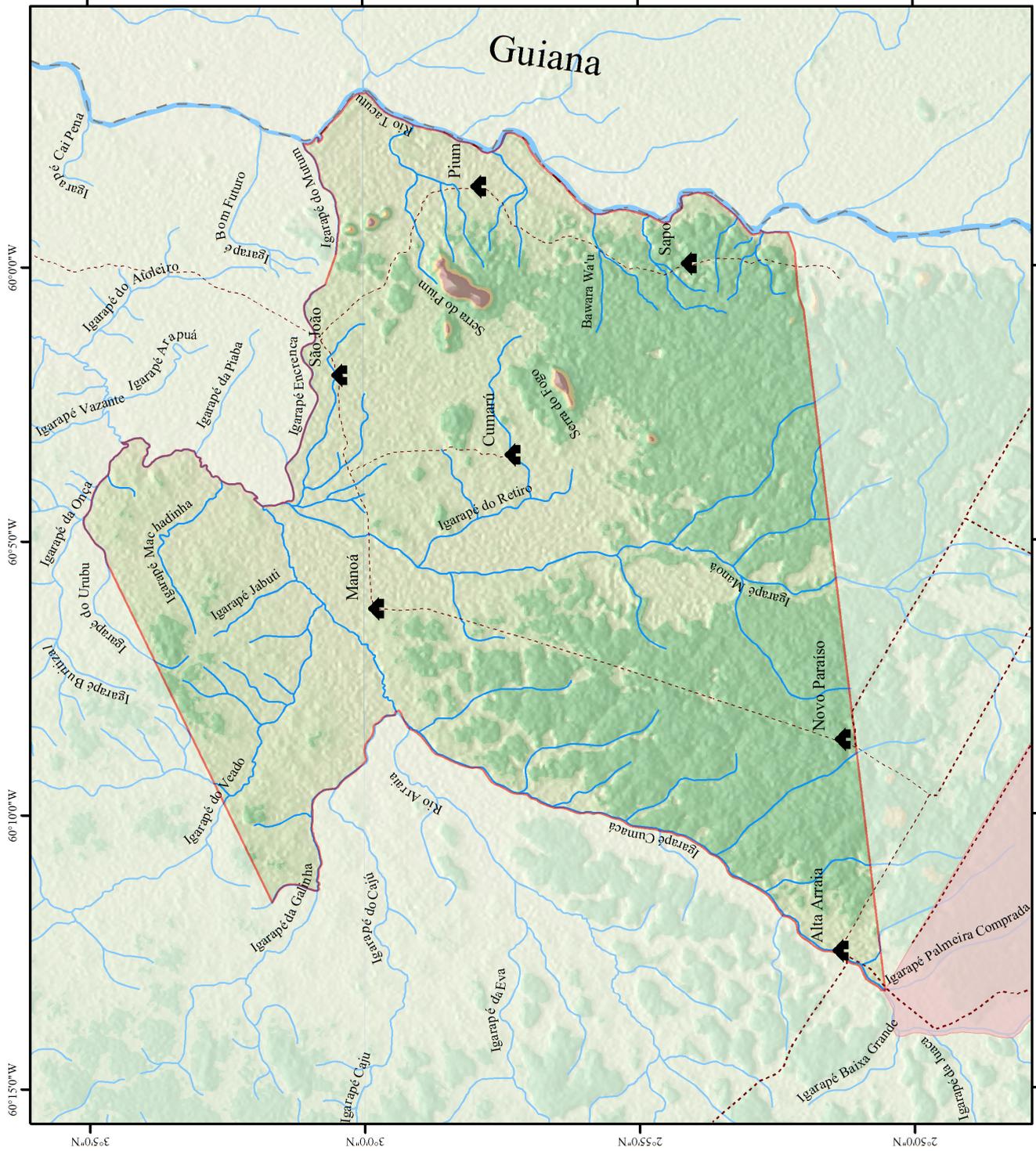
- Comunidades Indígenas
- TI Manoá-Pium
- TI Moscow
- Estradas de terra
- Hidrografia
- Fronteira internacional



Mapa com a delimitação final da TI Manoá-Pium  
GCS\_WGS\_1984

Geoprocessamento  
Luca Lima  
2013

Fonte: FUNAI, 2012  
IBGE, 2012, Modelo SRTM



Mapa 7: Mapa atual da TI Manoá-Pium.

As demarcações em “ilha” no lavrado roraimense atraem para dentro dos seus limites famílias oriundas de diversas localidades. A busca por segurança territorial fez com que as comunidades existentes na época da demarcação tivessem um incremento populacional expressivo, como comprova o próprio relatório de demarcação (Proc. 1681/79 fl. 26). A terceira comunidade a surgir na TI, a do Alto Arraia, provém exatamente desse movimento. Moradores da aldeia Moscow sem ver perspectivas para a demarcação da área - que iria ocorrer somente em 2003 - decidem deslocar-se até o limite da TI Manoá-Pium, cuja demarcação já estava em processo. (CARNEIRO, 2007). O movimento de “parentes” para as áreas demarcadas continua até hoje e traz contornos importantes sobre a territorialização dos povos indígenas do lavrado no cenário das demarcações em “ilha”.

Assim, é de se esperar que as TIs em “ilha”, com suas dimensões exíguas, sofram com a superpopulação. Em 1979 o GT da Funai levantou nas duas comunidades existentes, Manoá e Pium, um total de 379 pessoas. (Proc. 1681/79 fls. 100-101). Após mais de 30 anos a mesma área de 43.337 ha possui sete comunidades e abriga 2.217 moradores (CIR, 2012). Nesse contexto, entender o surgimento das comunidades ajuda a compreender de que maneira a demarcação e o inchaço populacional estão dialogando com a organização social e a forma tradicional de ocupar o espaço. Dessa forma, trago o caso de duas comunidades, a do São João e a do Cachoeirinha do Sapo, para analisar o fenômeno da re-territorialização desencadeado pela demarcação.

### **2.3.1 “Para segurar o branco”: o surgimento do Sapo**

Sr Rodrigo é um dos moradores mais antigos da área que hoje compõe a TI Manoá-Pium e deve ter por volta de 80 anos. Pertencente à etnia Atoraiu, um dos grupos que formaram os Wapichanas, viveu muitos anos nas proximidades da cachoeira da Sulamba - que na língua Wapichana é chamada de *Aruwan Pa’u* - no rio Tacutu. Uma grande cheia afundou sua casa, por isso, ele foi junto com seus filhos para a área onde surgiu a comunidade do Pium. Suas lembranças são de uma época onde não havia tuxaua naquela região, “era só os parentes mesmo, vivendo, assim, do nosso jeito”. Por

motivos estratégicos, saiu do Pium e fundou na área de mata a única comunidade Wapichana da TI Manoá-Pium inteiramente imersa na floresta. Em suas palavras:

Eu sou daqui mesmo, plantei tudo aqui. Plantei esse [comunidade] Pium, plantei a escola daqui. Eu que plantei o [comunidade] Sapo lá. Plantei lá por quê?

Para poder aguentar demarcação, porque branco está chegando à demarcação. Agora, se passar é pela madeira. Tem muita madeira, muita madeira. Se tirar ali, tira lá, tira aqui, acaba. Quando precisar para ponte, remédio, não tem.

Eu que fundei esse Pium. Eu saí e coloquei a maloca lá [comunidade do Sapo] para segurar a terra, pois o branco está perto. Se passar a demarcação, pronto, nem martelo, nem picareta não tira branco de lá. Nós temos que cuidar da demarcação, brocar, limpar, fazer a limpeza. Sapo, Alto-Arraia, Manoá, Pium. (Sr. Rodrigo, Cachoeirinha do Sapo, 30 de agosto de 2012)

No início da fala do Sr. Rodrigo há uma analogia entre o processo de fundar uma aldeia e o de domesticar um vegetal por meio do ato de plantar. A história de *Duid* revela que plantar os vegetais funda a condição humana na conquista do próprio alimento. Da mesma forma, plantar uma aldeia domestica determinado espaço, transformando-o em território<sup>35</sup>. A analogia revela como um lugar, *wiiz*, torna-se, apropriado para fundar a aldeia, *wiizei*.

A fala do Sr. Rodrigo revela que *plantar* (em wapichana: *pauwan*) a comunidade do Sapo na mata, no sul da TI, foi uma ação estratégica para proteger os limites da TI. O surgimento da maloca é uma resposta circunstancial desencadeada pela demarcação. Sua criação revela os contornos da territorialidade Wapichana, mais pelo que ela não é do que ela é. Explico.

Sr. Rodrigo foi para a área do Sapo em 1984, a comunidade atualmente possui 62 moradores. Excetuando duas famílias que vieram da Guiana, todos os outros moradores são ligados ao tronco iniciado pelo Sr. Rodrigo. São seus filhos, netos e bisnetos que casaram e trouxeram para viver na comunidade a suas esposas/maridos. Seu filho, Sr. Constantino, é o tuxaua atual, e vive na comunidade com as três filhas e

---

<sup>35</sup> A importância das ações humanas no espaço intermediada pelo cultivo das plantas será abordada no último capítulo, quando disserto sobre o território-rede constituído pelas roças.

seus genros. Se observarmos, a comunidade do Sapo, situada na mata, é a única que não apresentou um amplo crescimento da sua população, como as outras aldeias da TI Manoá-Pium. Dessa forma, o que essa situação revela é a preferência dos Wapichanas em se estabelecer no lavrado, enunciando a sua territorialidade ligada ao campo. Sr. Rodrigo revela essa preferência em outra fala:

Agora, aqui, o pessoal chega da Guiana, muitos, eles fazem casa aqui. Porque que o tuxaua não coloca eles lá na mata? Tem muito mato para derrubar roça. Eu não entendo porque isso!

As casas do Pium deveriam estar lá na mata. Tem mata grande, não tem gente. Agora, a maloca do Sapo tem gente. Tem meu filho, tem meu genro, meu cunhado, tem meu neto. Até lá no fim.

Agora, de lá, para jogar esse pessoal. Tinha que fazer uma maloca lá no meio do mato, no meio da demarcação. Porque a roça do branco já chegou, já chegou.

Agora os brancos vão dizer:

"O índio está sovinando mato! Vamos entrar".

Agora, ninguém está olhando, ninguém está cuidando. Vamos fazer a limpeza, mas ninguém está lá (Sr. Rodrigo, Sapo, 30 de agosto de 2012)

É importante contextualizar que a área da TI Manoá-Pium é bastante privilegiada no contexto da Serra da Lua. Ela possui em sua parte sul uma extensa área de mata, que vem sendo invadida pelos moradores da vila São Francisco. O incômodo expressado pelo Sr. Rodrigo é com a continuidade dos assentamentos na área de lavrado, deixando o limite sul desprotegido. Enquanto as aldeias no campo crescem vertiginosamente, o Sapo continua com uma população bastante estável. Dessa forma, o não crescimento populacional da comunidade enuncia elementos da territorialidade por expor a circunstancialidade de uma aldeia Wapichana no ambiente florestal.

Outra característica importante que a comunidade do Sapo revela é sobre a organização social dos Wapichanas. A possibilidade do Sr. Rodrigo de reter consigo todos os seus filhos contradiz o padrão uxorilocal que a etnografia clássica estabeleceu para a região das guianas. Assim, é importante frisar que outros elementos começam a influenciar nas escolhas dos locais de moradia e nas redes de relações dos indígenas do lavrado. A demarcação das terras, a situação econômica brasileira, a diminuição da violência dos fazendeiros e a piora na situação econômica da Guiana impulsiona consideravelmente o fluxo de indígenas no sentido Guiana-Brasil a partir da década de

1980. Assim, aponto que o modelo da organização social delineado pela etnografia clássica para os indígenas habitantes do lavrado roraimense é extremamente válido, contudo, é preciso contemporizar essas teorias para as novas circunstâncias.

### **2.3.2 “Não demorou, chegou meus parentes”: o surgimento do São João**

De mãe Macuxi e pai Wapichana, Sr. Esmeraldino com seus 79 anos, é o fundador da atual comunidade do São João. Trago aqui seu relato de como chegou até aquele local:

Nasci no Surumu, já mamãe começou a andar com a gente [Sr. Esmeraldino e os irmãos]. Ela nos levou para a Guiana, lá pra banda do [rio] Pirara. Foi por ali que mamãe nos deixou, ela faleceu e eu voltei pro Surumu<sup>36</sup>. Lá eu me formei e comecei a andar, a me virar, a trabalhar. [...]

O lugar que eu mais morei foi na banda da Serra da Lua, pra lá. Eu morei na Serra da Lua, eu passei por aqui e morei no Pium, passei 3 anos no Pium. Mas tinha muita praga, muito pium. Eu não achei bom, eu não, meus meninos, meus filhos eram curuminzinho. Aí eu passei no Manoá de novo, passei 4 anos no Manoá. Mas eu queria criar uns bichos. Eu morava ali na beira do lago [lago do Manoá], mas sumia pato, galinha, aqueles bichos. Eu não achei bom e fui ali pro Sumidouro. Ali fique. Botei roça. Era sozinho, não tinha ninguém, ninguém, ninguém, ninguém. Era sozinho, eu botei a roça no mato, eu que descampeí. Eu entrei primeiro aí.

Coloquei roça ali, morei, não demorou chegou meus parentes. [...] Chegaram lá comigo, não podia dizer nada, eu entregava roça para eles arrancarem mandioca, para eles fazerem beiju e farinha.

Ai de lá eu fiquei pensando, ela falou, minha esposa falou:

"Rapaz, num é bom a gente procurar um lugar?"

"Mas para onde?"

"Na beirada do buritizal!"

"Vamos embora"

---

<sup>36</sup> O Surumu ao que o Sr. Esmeraldino refere-se é a missão do Surumu na TI Raposa Serra do Sol.

Então nós viemos pra cá, eu com ela, meus filhinhos. Andamos esse buritizal tudinho, fomos até o [igarapé] Piaba. Chegamos pra cá [São João], e achamos bom esse buritizal, ele estava grosso, só de buritizal mesmo, era cada cacho de buriti! Aí ela disse:

"Vamos embora ficar aqui, vamos procurar lugar para nós!"

Eu cheguei aqui por causa dos porcos. Aqui não havia estrada não, não tinha ponte, nem aquela ponte velha, não tinha não. Não tinha nenhum vizinho, não tinha nada, era só eu mesmo. Eu falei pra ela:

"Vamos ficar?"

"Vamos!"

"Então vamos morar aqui"

Quando cheguei aqui morei sozinho, não tinha vizinho. No Manoá tinha doze famílias só, no Pium tinha só seis famílias. Então, o que nós fizemos? Tinha buriti mesmo aqui, e a gente não tinha nada, somente uns quatro patos, dois casais. Porcos não tínhamos, nada, nada, nada mesmo. Chegamos para cá, e o que eu fiz? Fiz um barraco aqui para mim. Tinha dois pés de árvores aqui, caimbé, um tronco desse tamanho, e um paricarana. Eu fiquei embaixo dessa árvore. Eu ajeitei um lugarzinho ali, fiquei embaixo. De lá eu puxei madeira, convidei meus parentes. De lá venho assentando, essas casas aqui. Compramos porcos, e fomos comprando. Ficamos com 85 porcos. Nós criamos tudo aqui.

Eu comecei a comprar um gado, uns 60, umas 50 reses. Mas quem que rouba? Roubaram, roubaram quase tudo. Eu vendi, e matei também. Quem ajudou matar também foi o tucupí. Acabou tudo por aí.

Até hoje estou por aqui. Com meus filhos, com minhas filhas. Não tinha ninguém, só eu com as minhas filhas e meus filhos. Só a família mesmo. Agora não, estão chegando os outros, chegando aquele Fulano, aquele ali. (Sr. Esmeraldino, São João, 16 de setembro de 2012)

A fala do Sr. Esmeraldino revela um caminho comum traçado por muitos indígenas do lavrado roraimense. Sua mãe, nascida no Brasil, foi para a Guiana fugindo das hostilidades dos fazendeiros brasileiros. Sr. Esmeraldino volta então para o Brasil e vai estudar na missão do Surumu, o atual Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol. Depois, seu trajeto de vida segue os trabalhos nas fazendas da região da Serra da Lua, até o momento em que chega à comunidade do Pium, por volta da década de 1980. Incomodado com as pragas da região, desloca-se para a comunidade do Manoá.

Tendo em vista as relações de parentesco que a etnografia relata para a região das Guianas (RIVIERE, 2001 [1984]), é possível depreender que Sr. Esmeraldino é um líder-sogro que conseguiu reter consigo tanto suas filhas, quanto seus

filhos. Assim, sua figura é importante para compreender como se deu a re-territorialização de seus familiares e o crescimento populacional dos seus locais de moradias com a chegada dos afins. O final da sua fala é claro nesse ponto, antes só havia filhos e filhas com seus genros e noras. Agora, outras famílias estão chegando, os “fulanos”.

O desejo do Sr. Esmeraldino de criar animais foi interrompido pelo aumento da população no Manoá. Os animais, como ele disse, iam “sumindo”, e descontente, foi para outro local, uma região conhecida como Sumidouro, que fica ao leste da comunidade do Cumarú, entre a serra do Pium e a serra do Fogo (ver mapa 7). Durante toda a sua fala, Sr. Esmeraldino traz a tona o aumento populacional. Seu assentamento na região do Sumidouro é acompanhado prontamente pela chegada de outros familiares. Incomodado novamente com o aumento populacional e com o desejo de criar animais, desloca-se para área onde está a comunidade do São João, que atualmente já conta com 112 moradores (CIR, 2012).

Interessante notar que o contato com as frentes colonizadoras estimulou a criação de animais dentre os indígenas, o que proporciona uma re-semantização do lavrado. Assim, há o surgimento de uma nova dimensão territorial elaborada pela criação dos animais. O lavrado como lugar, *wiiz*, tradicional para estabelecer a aldeia, *wiizei*, torna-se também um local de criação, onde surge uma série de expectativas em torno da comercialização dos animais. Contudo, a forma de criar desenvolvida pelos indígenas possui suas particularidades. Impossibilitados de manter os animais confinados, pois geraria um gasto excessivo com alimentação, os indígenas deixam porcos, galinhas, caprinos e bovinos solto nos campos. Quando a comunidade começa a crescer surgem problemas muitas vezes inevitáveis, como expôs o Sr. Esmeraldino, relatando a morte do gado pelo tucupí. Os conflitos iniciados pelas criações soltas geram rugas familiares que têm na territorialidade o seu substrato.

Com exceção da comunidade do Sapo, que fica na área de mata, encontrei esses conflitos em todas as aldeias da TI Manoá-Pium. Esse cenário não pode ser desprezado, pois ele incita uma série de questões diretamente relacionadas com a territorialidade. Como nos conta o Sr. Esmeraldino:

Eu falo pra esses meninos aqui:

"Vamos embora, precisamos criar porco de novo!"

Mas com o vizinho não dá certo não. Vizinho não acha bom também.

Por exemplo. Eu tenho um porco aqui, ele vai por ali, vai lá naquele vizinho. Quando eu for lá, o porco vai estar flechado, e não sei mais o que. Isso que é ruim.

Aqui na nossa comunidade, estamos assim, desunidos, ninguém está unido não. Sabe como que é? Nós estamos assim, desunidos mesmo. Chega um bicho lá na casa dele, chega flechado, chega batido. Quando chega um bicho dele aqui, é melhor espantar, é melhor. Por exemplo, quando chega um bicho, eu espanto ele pra lá. Mas ele não, ele quer matar, quer bater, flechar, o pobrezinho vai chegar todo aleijado, batido. Num dá para criar assim não, não dá para criar.

Mas por aqui, no meio dos meus filhos, está tudo bem. Os patos vão para lá, e depois estão voltando, chegando bonzinho. Agora, deixa ele passar pra lá, naquele outro vizinho. Ele chega já aleijado, batido, com as asas arriadas. Nós estamos desunidos, tudo desunido.

Quando eu estava sozinho aqui eu achava muito bom, tinha pato, galinha, peru, porco, carneiro. (Sr. Esmeraldino, São João, 16 de setembro de 2012)

Como expõe Sr. Esmeraldino, um dos principais motivos que provocam os conflitos entre as parentelas, originado pela criação solta dos animais no lavrado, é a densificação da população em torno do centro das aldeias. A chegada da infraestrutura como estrada, escola e posto de saúde, impulsiona os moradores a se aglomerarem próximo a esses benefícios. Além da aglomeração causar um certo desconforto, como nos relata o Sr. Esmeraldino, ela contraria a territorialidade Wapichana expressa por parentelas dispersas pelo campo.

Como me foi relatado, essa coisa de viver “acochado, um em cima do outro” não é a maneira Wapichana de viver. Esse incômodo é traduzido, sobretudo, pelos mais velhos, como o Sr. Esmeraldino. Com a densificação da comunidade São João ele abandonou a sua casa no centro e há quatro anos estabeleceu uma nova casa a cerca de 400 metros ao sul, mesmo com ausência de luz ou água encanada, benefício que as casas mais próximas do centro compartilham. A nova casa do Sr. Esmeraldino pode ser vista na foto abaixo:



**Figura 3:** Casa do Sr. Esmeraldino.

Fonte: Lucas Lima, 2012.

**Legenda:** Na foto acima podemos ver a metamorfose que os indígenas fazem no lavrado assim que estabelecem a sua morada. Com apenas quatro anos a casa do Sr. Esmeraldino já possui um terreiro viçoso repleto de frutíferas. Como foi dito, a transformação do lavrado em moradia, por meio das plantas domesticadas e também a domesticação do espaço, transformando o em território. Esses terreiros enunciam que ali existe ou existiu o pátio de uma parentela.

A fala do Sr. Esmeraldino revela uma importante instância que começa a surgir com a demarcação e as ações dos órgãos indigenistas: a “comunidade”. Manter coesa essa instância é uma grande dificuldade nas aldeias da TI Manoá-Pium, cuja etnografia da área guianense revela o caráter autônomo das parentelas. Nesse viés, os animais fazem parte, com exceção do gado do retiro, da propriedade particular de cada parentela. A área da TI onde os animais circulam é uma área comum. Como foi dito na primeira seção dessa pesquisa, a própria demarcação traz a noção de uma *apropriação coletiva da terra*. Essa situação se complexifica quanto maior a comunidade. Essas duas dimensões do território, o da parentela, e o “comunitário” será discutido nas páginas a seguir.

## 2.4 O território da parentela e o território “comunitário”

O objetivo desse tópico é demonstrar como uma das dimensões da territorialidade Wapichana, fundada no parentesco e nas relações de reciprocidade, dialoga com o surgimento da instância comunitária, objetivada por meio da comunidade como sujeito político. Essa instância cria um território particular dentro da organização social Wapichana, que precisa ser gerido sobre dinâmicas distintas das relações habituais de reciprocidade. Assim, articulo como a organização social indígena dialoga com as ações do órgão indigenista, buscando fundamentar essa troca em duas formas de relações sociais, o *ajuri* e o *trabalho comunitário*. Cada uma construindo um território específico, o da parentela e o comunitário.

Essa temática surgiu no contexto da pesquisa de campo quando vários dos meus interlocutores se queixavam do insucesso dos diversos *projetos*<sup>37</sup> desencadeados pelos órgãos indigenistas a partir da demarcação. É difícil definir o fracasso desses projetos em somente uma causa, entretanto, a incompatibilidade das duas formas de trabalho - a tradicional composta pelo *ajuri*, e a comunitária, imposta pelos órgãos indigenistas - é, sem dúvida, uma delas. Assim, coloco essas duas formas de trabalho como responsáveis em fundar duas territorialidades distintas, uma enraizada nas relações de reciprocidade, e outra na necessidade de gerir os elementos comunitários.

### 2.4.1 O território da parentela

Na primeira vez que cheguei ao Pium estava na caçamba de uma caminhonete junto com alguns moradores da comunidade que voltavam, assim como eu, de uma reunião na comunidade do Manoá<sup>38</sup>. Em determinada altura do trajeto de 18 km

---

<sup>37</sup> Os diversos projetos realizados em Roraima e sua articulação com o movimento indígena pode ser visto em Repetto (2008)

<sup>38</sup> Nessa reunião, além de ser apresentado às lideranças das seis comunidades que compõem a TI foi explicado o projeto que iria colaborar junto com o CIR.

que liga as duas comunidades, o Sr. Denison, segundo tuxaua da comunidade do Pium, apontou para um conjunto de casas dispersas no lavrado e disse: “aqui que começa o Pium”.

À medida que a caminhonete seguia iam surgindo nas partes altas, os tesos, vários conjuntos de casas dispersos pelo lavrado. Em uma primeira olhada elas pareciam compor um desenho aparentemente aleatório. Alguns conjuntos estão conectados entre si por pequenos caminhos que serpenteiam o lavrado, outros caminhos saem das casas e vão direto ao encontro da estrada de piçarra. As moradias que possuem vínculos cotidianos mais intensos possuem caminhos mais evidentes feitos pela própria circulação, entre as moradias que não mantêm tais vínculos, os caminhos são inexistentes.

Mesmo com as gramíneas altas é fácil distinguir onde se encontram as casas, pois elas sempre estão associadas aos terreiros de árvores frutíferas que pontilham os campos em ambos os lados da estrada. Enquanto a caminhonete percorria seu caminho, as casas iam se adensando, e adensando também iam os terreiros, com árvores cada vez mais altas e frondosas. A altura das árvores é um indicativo importante do tempo de residência. Os imensos mangueirais sempre denunciam que ali mora ou morou um dos “pioneiros”<sup>39</sup> da comunidade.

Antes do sol despontar, com as primeiras luzes da manhã, é possível distinguir o movimento do vai e vem da vassoura das mulheres varrendo as folhas secas em cada pátio de areia fina. As folhas são cuidadosamente amontoadas no entorno do local e queimadas. Esse ritual, quase diário, é repetido com mais frequência no verão quando a seca aperta no lavrado e as folhas das mangueiras caem incessantemente. Olhando ao longo da estrada, onde as casas se aglomeram com maior intensidade, dá para ver as nuvens de fumaça saindo das folhas secas sendo queimadas. Os pátios são amplos, normalmente possuem de três a quatro casas, mas podem conter mais dependendo da extensão da família. Às vezes um barracão sem paredes é utilizado para guardar ferramentas e a cozinha pode estar separada da casa, em uma construção a

---

<sup>39</sup> A palavra “pioneiro” é utilizada em Roraima para designar os primeiros colonizadores que chegaram aos campos do rio Branco, contudo, os indígenas utilizam essa mesma palavra para designar os fundadores das comunidades.

parte. Quando um filho se casa, uma nova moradia é construída, próximo a dos pais. Em torno das casas, além das árvores frutíferas como mangueiras, cajueiros, árvores de graviola e coqueiros, há uma horta repleta de espécies vegetais, como ervas medicinais, pimentas e temperos. O pátio, com as casas e o terreiro, é uma das feições que eu denomino, neste trabalho, como o **território da parentela**. A outra feição desse território são as roças, que são regidas pelo sistema de *ajuri*.

O *ajuri* é um sistema de trabalho coletivo baseado na reciprocidade. Ele está, sobretudo, relacionado ao trabalho na roça, contudo, não se resume a ela. As roças Wapichanas são propriedades de cada unidade familiar, que produz nos seus cultivos quase todos os gêneros alimentícios que compõem a dieta básica cotidiana. Além disso, a maioria das famílias possui os artefatos e bens materiais necessários para as atividades diárias. Essas unidades domésticas fruem de grande autonomia, lastreadas e reproduzidas no trabalho de cada um dos membros (OLIVEIRA, 2012). O sistema de *ajuri* consiste da seguinte forma: uma família quando pretende abrir uma roça convida os membros “mais chegados” da comunidade para ajudarem nos trabalhos mais pesados. Costumeiramente o *ajuri* abrange os trabalhos iniciais, como a *derruba* (retirada das árvores de maior porte), *broca* (retirada de cipós e árvores secundárias) e a *coivara* (queima do material vegetal). O *ajuri* e os momentos iniciais da abertura das roças são predominantemente masculinos, já as etapas posteriores, como o plantio, a limpeza e a colheita são majoritariamente femininos. Contudo, é comum homens ajudarem na colheita e limpeza das roças ao lado das mulheres, filhos e genros. Em suas roças os Wapichanas produzem uma série de gêneros alimentícios, como bananas, arroz, milho, cana, feijão, jerimum, abóbora, cará, melancia, mandioca e macaxeira sendo que as duas últimas compõem a maioria da produção.<sup>40</sup>

Durante o *ajuri*, a família anfitriã é responsável por fornecer a comida e o *parikari*<sup>41</sup>, bebida fermentada de mandioca. O *parikari* é central no sistema do *ajuri*, é

---

<sup>40</sup> A distinção entre a mandioca (*manihot esculenta*) e a macaxeira (*manihot utilissima*) está ligada ao veneno contido no vegetal. A macaxeira constitui-se no tubérculo sem veneno que não precisa de processamento e vai direto à mesa após o cozimento. Já a mandioca possui ácido cianídrico (HCN) e seus derivados necessitam um processamento trabalhoso para seu consumo, como transformá-lo em farinha ou tucupí.

<sup>41</sup> Tanto o *parikari* quanto o caxiri são bebidas fermentadas feitas de mandioca. Os Wapichanas

ele que amalgama o sistema de abertura de roças com o das relações produtivas mais amplas. A própria produção do *parikari* necessita que a família anfitriã detenha uma roça madura, já aberta por *ajuris* anteriores. A bebida está sempre ligada ao universo feminino, como a maioria dos processos produtivos posteriores a colheita. Inclusive, são reconhecidas na aldeia do Pium as mulheres que fazem os *parikari* mais apreciados, de gosto adocicado.

Como foi dito, os *ajuris* são costumeiramente associados à abertura de roças, contudo, é uma categoria também acionada por famílias que querem alguma colaboração em outro tipo de serviços como: a subida das paredes de uma casa, a retirada de palha para a cobertura de alguma construção, a perfuração de um poço ou a abertura de uma fossa. Assim, o sistema de *ajuri* é o substrato que fundamenta a construção do **território da parentela**, que se manifesta tanto nos pátios quanto nas roças e liga diretamente essas duas esferas. É uma categoria sempre associada a uma unidade familiar específica, que aciona os laços de reciprocidade para construir seu território.

Além das casas e das roças, existem os sítios, nova expressão da territorialidade Wapichana que surge com a densificação das aldeias. Como foi dito, o aumento populacional e a dificuldade gerada pela proximidade das casas em torno do “centro” da comunidade produz uma situação de moradia incômoda para muitas famílias. Os sítios surgem em um cenário de reencontro com uma forma mais harmônica e condizente com a territorialidade Wapichana, e a grande maioria das famílias mantém esses locais com muito apreço. Normalmente, distam dos centros alguns quilômetros, por volta de 4 a 5, e acionam um movimento pendular das famílias entre as casas no centro, as roças, e os sítios, onde também mantém relações produtivas, como criações de animais.

---

diferenciam o caxiri feito pelos Macuxi do *parikari* que eles fazem. Segundo eles, o caxiri é cozido, leva a massa da mandioca e tucupi e não passa por um processo de coagem. Já o *parikari*, além de ser coado, é feito com o beiju - a massa de mandioca assada no forno - e não leva o tucupi. Os Wapichanas apontam que o *parikari* que eles fazem é mais “leve”, não é tão grosso como o caxiri.

## 2.4.2 O território comunitário

Como foi dito no primeiro capítulo, uma das estratégias promovidas pelas agências indigenistas foi fomentar a organização em instâncias supra-aldeãs. A menor unidade política no escopo dessas organizações são as *comunidades*. Uma comunidade é composta por membros ligados politicamente a uma liderança, um tuxaua, eleito durante a assembleia comunitária. Um assentamento só é considerado de fato uma comunidade quando possui o seu próprio tuxaua votado em assembleia. Há assentamentos relativamente grandes na TI que não possuem o título de comunidade por não possuírem essa independência política. Um bom exemplo é a localidade conhecida como Novo Paraíso, que possui toda a infraestrutura que caracteriza o que é conhecido como o “centro” de uma comunidade Wapichana, com escola, caixa d’água e posto de saúde. Contudo, os moradores do Novo Paraíso estão ligados politicamente ao tuxaua do Manoá e participam das assembleias dessa comunidade. Possivelmente esse é um cenário que irá mudar em alguns anos, quando o Novo Paraíso se emancipar do Manoá e, conseqüentemente, tornar-se reconhecido enquanto uma comunidade pelas outras da TI, pela Funai e pelo CIR, que mantém um cadastro dos tuxauas eleitos.

O que chamo de *comunidade* é uma categoria acionada pelos próprios indígenas, sobretudo nas falas públicas. Em uma conversa informal, quando perguntava sobre alguma localidade ou aldeia Wapichana, invariavelmente a designação dada pelos meus interlocutores era *maloca*. Contudo, durante as assembleias comunitárias, nas oficinas e nas reuniões que participei com membros do movimento indígena a palavra *comunidade* para designar uma aldeia era corriqueira. Isso não significa que a palavra *maloca* não fosse usada, mas que a própria categoria *comunidade* surge em um contexto interétnico. Assim, a comunidade como instância política tem sua gênese com a institucionalização hierárquica operacionalizada por meio do título de tuxaua

Com os predicados expostos do que é a *comunidade*, concordo com Oliveira (2012), que é difícil afirmar que uma aldeia Wapichana possua um “centro” como estrutura espacial. Entretanto, esse termo é utilizado pelos moradores para designar o local onde estão a escola, o posto de saúde, a igreja, as casas de apoio que abrigam enfermeiros e professores e o barracão onde são realizadas as festas e as reuniões comunitárias. Como aponta Oliveira (2012, p.174), é no “Centro em que a

Comunidade, como sujeito político coletivo se expressa física, social e politicamente”. Assim, o “centro” é a estrutura física e simbólica no qual a instância comunitária está lastreada. A gestão do “centro” e dos projetos<sup>42</sup> desenvolvidos na TI formam o **território comunitário**, local onde se desenrola o conjunto de tarefas que fogem da abrangência do **território da parentela**.

Assim, como o **território da parentela** é regido pelo *ajuri*, o “centro” e os projetos são geridos pelo *trabalho comunitário* que possui suas especificidades dentro das relações sociais mais amplas. Por exemplo: a limpeza da área do “centro”, onde estão as escolas, a igreja e o barracão; a construção de uma casa de apoio para os enfermeiros e professores de fora da comunidade; a limpeza da estrada e dos cemitérios; a vacinação do gado do *retiro*, etc.

Um dos *trabalhos comunitários* mais importantes é a limpeza dos limites sul da TI Manoá-Pium, em que cada uma das comunidades é responsável por limpar determinado trecho. A tarefa é feita de dois em dois anos, e há um grande deslocamento populacional, vários membros das diferentes comunidades passam dois dias brocando os limites, inclusive, o ônibus escolar leva os alunos do ensino fundamental e médio para conhecer a demarcação e ajudarem nos trabalhos. Nenhuma dessas tarefas carrega consigo a categoria de *ajuri*, elas são sempre identificadas como *trabalho comunitário* e o que rege sua produção é bem diferente das relações de reciprocidade habituais entre as unidades familiares.

No *trabalho comunitário*, o tuxaua convoca os membros da comunidade em assembleia ou em reuniões após a missa do domingo. A convocação é feita com a ajuda de outros membros que possuem cargo dentro da estrutura política, como os *capatazes*, e conta também com a colaboração de professores e dos agentes de saúde. Nos dias de *trabalho comunitário*, a escola não funciona e os jovens também são convidados a integrar as atividades. Além disso, não há a distribuição de refeição nem do *parikari*. Algumas famílias levam por conta própria, mas a sua presença não é essencial como nos *ajuris*. A circulação de comida e bebida durante o *trabalho*

---

<sup>42</sup> Os *projetos* a que me refiro são as políticas promovidas pelas agências indigenistas que visam beneficiar as comunidades indígenas.

*comunitário* costuma ser mais comedida, mas sempre o que uma família traz é compartilhado com todos.

O *trabalho comunitário* funciona como um “termômetro” da comunidade e a ausência de determinada família é notada por todos, mesmo que não seja anunciada. Na primeira reunião comunitária que participei no Pium havia alguns indígenas da Guiana requisitando a permanência na comunidade. Eles tiveram que mostrar uma carta de recomendação do tuxaua da comunidade de origem e apresentar os motivos para a mudança. A permanência deles foi votada em assembleia e depois de terem sido aprovados, o tuxaua do Pium foi enfático ao pedir que não faltassem aos *trabalhos comunitários*, pois não seria de bom tom essa ausência aos recém-chegados. O tuxaua e os capatazes sempre devem estar presentes, sendo alvo de críticas se não comparecem. Aquelas pessoas mais faltosas, ou que estão “enrolando” durante o trabalho, são motivo de chacotas, mas não de maneira repreensiva.

A importância dessa forma de trabalho está na própria vitalidade da comunidade como instância política. Todos os projetos que existem, ou já existiram, foram desenvolvidos por meio do *trabalho comunitário*. Entretanto, muitos interlocutores citaram o insucesso dos projetos realizados na comunidade do Pium como, por exemplo, o da cantina, da piscicultura, avicultura, a roça comunitária, a roça da escola. O único que vingou foi o do gado.

O fracasso deles está sempre associado à ausência das pessoas, a fraqueza do tuxaua ou ao mau gerenciamento por parte dos encarregados. O projeto de aves, por exemplo, foi doado pela prefeitura de Bonfim. Foram construídos dois galinheiros e doadas cerca de 200 aves. Nesse projeto os moradores do Pium eram responsáveis por gerenciar toda a cadeia produtiva, ou seja, eles plantariam o milho e fariam a ração para as aves. A ideia original não era comercializar os animais, mas garantir a segurança alimentar. No final das contas, o projeto não foi pra frente, as famílias não produziram as rações e os animais foram divididos entre elas onde cada uma fazia o que bem entendesse com os animais.

De todos esses projetos, o único que sobreviveu foi o projeto do gado, sendo que na comunidade do Pium existe dois: o da “comunidade” e o da “escola”. Os dois funcionam como uma poupança da comunidade, contudo, o da escola está direcionado somente para os gastos da instituição, como compra de algum material

urgente ou formatura dos alunos do ensino médio. Os dois são conduzidos por um *vaqueiro* indicado pela comunidade que recebe seu trabalho no sistema de quarta, no qual ele tem direito a uma em cada quatro crias nascidas durante o tempo que ficar encarregado pelo projeto. Os vaqueiros moram nos *retiros*, locais afastados do centro, já que o gado é criado solto pelos campos.

É difícil, senão impossível, apontar uma causa geral para o fracasso dos projetos. Não obstante, é preciso reconhecer que a ausência das formas habituais de reciprocidade nas relações sociais que regem o trabalho comunitário influencia na sua não reprodução. Em uma conversa que tive com o Sr. Jaci, da comunidade do Pium, interoguei-o porque somente o projeto do gado havia vingado. Segundo ele: “esse projeto do gado que a gente tem aqui, só dá certo mesmo porque ele só come capim”. Em uma alusão a necessidade de mobilização que a natureza dos projetos requer.

Segundo Overing, é difícil compreender o senso indígena de comunidade porque ele é alheio não apenas às vertentes do pensamento social e político ocidental, mas também às mais arraigadas categorias da antropologia. Costumeiramente, buscou-se a descrição dos sistemas sociais desses povos em termos do que lhes faltava, e não daquilo que eles tinha. (RIVIÈRE, 2001 [1984]). Como Overing (1991, p.9) aponta, o “igualitarismo, [...] a aversão à coerção e às relações de subordinação, seu desdém à norma ‘social’ e aos processos de decisão coletiva, suas atitudes quanto à propriedade e ao trabalho, e sua insistência quanto à autonomia pessoal” só podem ser entendidos se levarmos em conta o senso específico do social para os povos indígenas. Segundo a autora o “social” está diretamente ligado ao conhecimento produtivo, em um incessante processo de construção política e moral que permitem a manutenção do “senso de comunidade”. A noção de conhecimento produtivo não está restrita ao uso de recursos do ambiente, mas também àquelas faculdades que permite o tato: a habilidade de viver de forma pacífica em relações cotidianas com outras pessoas. Nesse viés, o que a autora traz como “senso de comunidade” difere das relações sociais instauradas pela *comunidade* como instância política dentro das ações dos órgãos indigenistas, sobretudo, pelo viés centralizador dessa política. As concepções levantadas por Overing interagem diretamente com os motivos expostos pelos próprios indígenas para os fracassos dos projetos, sobretudo no que tange a aversão às relações de subordinação, o

desdém pelos processos de decisão coletiva e suas atitudes quanto à propriedade e ao trabalho.

Para Pimenta (2006), a noção de “comunidade” passa por cima das relações entre parentelas e ignora as noções indígenas de proximidade e distância, as relações de parentesco e as brigas políticas. Assim, gerenciar o território comunitário passa por instâncias onde as relações sociais são de ordens diferentes, possibilitando o fenômeno que Sahlins ([1985] 1997, p.160) chama de “‘estrutura da conjuntura’”: um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores do contexto pragmático”. O que ocorre durante a gestão do território comunitário é o encontro de uma nova forma de se territorializar - através do *trabalho comunitário* e da comunidade como instância política - com as estruturas de parentesco, operadas pelo *ajuri* e pelas relações de reciprocidade entre as unidades familiares. São duas formas de agir sobre o espaço que criam territórios diferentes e o diálogo entre ambos precisa ser adaptado às circunstâncias do seu próprio processo criativo.

Esse reconhecimento parte dos próprios indígenas, como fica claro na atitude da tuxaua do Manoá, Sra. Demilsa. Ela pretende elaborar projetos nos quais o responsável seja uma família e não a comunidade como um todo. As famílias beneficiadas passariam por um sistema de rodízio, nos quais as que já foram contempladas deixariam de receber no ano seguinte. A postura da tuxaua advém do reconhecimento que administrar algo em nome da “comunidade” não costuma obter sucesso. Assim, a solução seria remodelar as requisições dos órgãos indigenistas para atender à estrutura social. Contudo, a figura da tuxaua é crucial nesse processo, pois é ela que intermediará junto às agências indigenistas em nome da comunidade.

Quando a instância comunitária é imposta pelo órgão indigenista, ela ecoa em uma organização social tradicional. Há com isso uma reformulação que é uma adaptação da estrutura social às novas circunstâncias. Esse processo não pode ser encarado de forma unilateral, como se houvesse apenas uma imposição das agências indigenistas a uma maneira comunitária de se viver. O próprio cenário conflituoso do estado de Roraima impele que os indígenas busquem novas formas de se organizar e, em muitos casos, é requisitada por meio dos projetos a colaboração dos órgãos indigenistas para fomentar as estruturas dessas novas organizações.

Esse encontro entre duas estruturas sociais que possuem relações produtivas diferentes gera territórios de ordens distintas que necessitam dialogar dentro da área limite da TI. Um é regido por uma estrutura hierárquica, e outro por laços de reciprocidade. Esse diálogo fica ainda mais complexo quando a superpopulação e a falta de espaço permeiam as relações entre as famílias e, entre elas e suas comunidades. Um conflito que elucida bem esse cenário está localizado no assentamento Paricarana, que traz à tona o encontro entre as duas formas de território, o da parentela e o comunitário e expõem a dificuldade da continuidade da prática funerária Wapichana em um cenário de confinamento e de ausência de espaço.

### **2.4.3 A situação do Paricarana**<sup>43</sup>

Ao me debruçar sobre a territorialidade Wapichana durante a pesquisa de campo, notei que os deslocamentos dos locais de moradias indígenas abria uma porta interessante para a compreensão das suas relações espaciais. Em toda a área da TI é possível ver casas abandonadas - as chamadas *casas velhas* - dispersas pelo campo. Algumas, ainda de pé, conservam paredes sem telhado, outras possuem manchas feitas pelo fogo, queimadas que torraram o lavrado e lamberam as paredes. Na maioria das vezes, as *casas velhas* são apenas lembranças e os terreiros, repletos de árvores frutíferas, são as testemunhas. Como vimos nas páginas anteriores, a própria demarcação e os imperativos territoriais que ela impõe provocaram respostas dos indígenas nos deslocamentos espaciais e no gerenciamento do novo território demarcado. Agora, veremos como outro importante elemento influi nesses movimentos: a morte e as práticas funerárias subsequentes ao falecimento.

Como relata Farage (1997), os Wapichanas não postulam que a alma habite um recipiente corporal, nem que ela se localize em alguma parte específica do corpo, como coração ou cabeça. A alma, *udorona*, é o princípio vital, a força que nos

---

<sup>43</sup> Para preservar as identidades das pessoas envolvidas nessa narrativa, adoto nomes fictícios para os personagens e lugares.

movimenta e anima, e se expressa de forma simultânea no batimento cardíaco, na respiração e na fala articulada. A morte então, é a total cessação desses movimentos. Ela não representa o fim de *udorona*, mas o término da sua existência individuada, o que não perdura após a morte é a personalidade. Assim, se *udorana* existir depois da vida terrena, será uma existência sem identidade.

Com o esvaimento de *udorona*, a morte produz dois aspectos distintos entre si, entretanto, ambos são designados eufemisticamente por *awaru*, o vento. O primeiro deles é *udikini*, a sombra fraca que projetamos ao sol. *Udikini* é inofensiva aos vivos, ela apenas produz barulhos nos locais que um dia frequentou e pode ser percebida na casa em que habitava, pois lhe apetece a proximidade aos seus antigos pertences. Assim, *udikini* como sombra, “é a lembrança que o morto carrega dos seus pertences em vida, mas reversamente, lembrança do morto evocada pelos objetos que um dia foram seus”. (FARAGE, 1997, p.92). Essa lembrança vai se dissipando a medida que os objetos vão ganhando um novo uso e uma nova posse. Em seis meses, *udikini* desaparece.

O segundo aspecto é o *ma'chai*, a sombra do morto, que designa tanto o cadáver, quanto o seu espectro. Ao contrário de *udikini*, que é o apego do morto aos seus pertences, *ma'chai* é o afinco do morto aos entes queridos e às relações sociais que possuía em vida. Após o falecimento, o *ma'chai* paira sobre a aldeia buscando o convívio, principalmente, com seus consanguíneos. Mais próximos ao morto, eles ficam vulneráveis aos assédios de *ma'chai* que age com ressentimento e tenta levar seus parentes consigo. Mulheres que acabaram de dar a luz, ou homens que tornaram-se pais a pouco tempo não deve participar do enterro e muito menos olhar o morto. Tal resguardo também é estendido as crianças que são as mais vulneráveis. O risco de se aproximar ao *ma'chai* está na putrefação que o próprio espectro carrega. A pessoa pode adquirir uma disenteria, um processo de decomposição análogo ao que passa o cadáver. Durante o enterro, os que já estão doentes observam uma significativa piora das suas enfermidades. Assim, a morte carrega um contágio inerente. (FARAGE, 1997). O que mede a influência do *ma'chai* é a lembrança do morto entre os vivos, por isso, a fim de evitar o contágio, uma série de práticas deve ser adotada após o falecimento, dentre elas, o abandono do local de moradia.

Durante o seu trabalho de campo, William Farabee (*apud* OLIVEIRA, 2012)<sup>44</sup> relata que os Wapichanas costumavam fazer o enterro no chão da casa. Era cavada uma sepultura rasa embaixo da rede, e o corpo era descido até o jazigo. Conforme Lucila Herrmann (1946), após o sepultamento, a casa era queimada e abandonada. Na época em que fez a sua pesquisa, trinta anos após a viagem de Farabee, essa prática estava desaparecendo. Esse rito mortuário é corroborado por Gioconda Mussolini ([1946] 1980), a autora acrescenta que o desaparecimento dessa prática era decorrente da influência católica entre os Wapichanas, que ao invés de enterrarem seus mortos em casa, agora o faziam em um cemitério nas proximidades da aldeia. Dessa forma, o antigo hábito de abandonar a casa estava caindo em desuso, mas continuava operante em muitas famílias. Nos dia de hoje, entretanto, outro aspecto deve ser considerado: além da influência religiosa que coíbe o ritual, existe a cruel limitação de espaço imposta pelas linhas demarcatórias do Estado, como exemplifico abaixo.

Durante a minha pesquisa de campo, obtive alguns relatos de casas que haviam sido abandonadas na comunidade do Pium. Como trata-se de um assunto delicado, muitas vezes obtive essas informações por terceiros, e não pela própria família. Com o decorrer da pesquisa e o maior entrosamento junto aos meus interlocutores, foram surgindo diversos relatos sobre casas abandonadas, inclusive, localidades inteiras dentro da TI. Não ouvi nenhum relato sobre sepultamentos dentro de casa, contudo, as características contagiantes da morte - expressadas pelas ações do seu espectro, *ma'chai* - continuam extremamente vívidas nas experiências das famílias. Assim, mesmo em menor intensidade, o abandono da casa devido ao receio da visita do *ma'chai*, continua sendo uma característica importante dentro dos ritos mortuários. Um desses casos é bastante exemplar para exemplificar as concepções tratadas nesta pesquisa, é o surgimento do Paricarana, uma localidade a cerca de cinco quilômetros do centro da comunidade do Pium.

Sr. Baltazar é um dos moradores que fazem parte da comunidade do Pium. Ele morava próximo ao centro, nas proximidades da estrada que segue para a

---

<sup>44</sup> FARABEE, William Curtis. [1918] 2009. The Central Arawaks. New York: University of Pennsylvania.

comunidade do Sapo. Há pouco mais de uma década seu filho faleceu e ele então preferiu abandonar sua casa. Saiu das proximidades do centro do Pium e se assentou próximo ao *retiro* da comunidade. O Sr. Baltazar é uma figura antiga na região e possui uma vasta parentela. Inicialmente, ele foi com a mulher e os filhos para a localidade que hoje é conhecido como Paricarana, nome dado em homenagem a uma árvore da região. Com o tempo, novos membros foram se juntando e hoje a localidade possui uma população bastante expressiva. As roças das famílias que atualmente moram no Paricarana são feitas em uma *ilha de mata* - que em Wapichana é chamado de *kanuku katunary*<sup>45</sup> - nas proximidades da estrada.

Na primeira reunião comunitária que participei na comunidade do Pium eu tive conhecimento da situação do Paricarana. Era uma reunião de avaliação, onde foram consideradas as ações de diferentes categorias que compunham o Pium, como: tuxaua, vaqueiros, capatazes, catequistas, agentes de saúde e professores. Ao final, a própria comunidade era avaliada pelas lideranças em conjunto. Durante a reunião Sr. Baltazar pediu a palavra e dirigiu-se à comunidade com a seguinte queixa: o gado do *retiro* estava adentrando as suas roças e destruindo suas plantações. Ele pedia mais atenção para evitar que isso acontecesse novamente. Logo após a exposição do Sr. Baltazar, o Sr. Juarez pediu a fala e apontou que não é o gado que estava invadindo a roça, mas a roça que estava entrando no lugar do gado, pois aquela região tinha sido delimitada como área do *retiro*.

A função dos *retiros* é emblemática, pois são os territórios comunitários por excelência. É o símbolo da vitalidade do *projeto do gado* e dá própria gênese da ideia de “comunidade”. A importância desse projeto é enorme, as reses funcionando como um “banco”, dinheiro, - literalmente vivo - que a comunidade possui. A *área do retiro* é referida como a casa do vaqueiro, o curral e a porção de lavrado que o gado tem para pastar. Mesmo ausente de qualquer demarcação, seus limites são distinguidos, no qual todos os moradores apontam com facilidade suas fluídas delimitações.

A situação exposta na reunião comunitária, tanto pelo Sr. Baltazar, como pelo Sr. Juarez revela os contornos do diálogo entre os dois territórios: o da parentela e

---

<sup>45</sup> As ilhas de matas, *kanuku katunary*, são manchas florestais que surgem esparsas no lavrado.

o comunitário. Quando Sr. Baltazar fundou o Paricarana ele se aproximou demasiadamente da área destinada ao *retiro*, mesmo que essa área não tenha nenhum tipo de cerca ou delimitação. Os territórios são estabelecidos com fluidez e não são demarcados fisicamente. Somente quando o gado - que não fazia parte de uma criação particular e sim dos animais destinados à comunidade - começou a entrar na roça, a situação foi deflagrada. Ela enuncia a própria natureza dos territórios, que são criados e destinados para fins específicos, mas complementares. A existência deles não está enraizada em uma dicotomia excludente, mas em formas diferentes de organização política e uso dos recursos que devem dialogar quando o confinamento é imposto pela demarcação.



**Figura 4:** Porteira montada para impedir a entrada de animais na área das roças

Fonte: Lucas Lima, 2012

Como Le Tourneau aponta (2008), os territórios atribuídos coletivamente aos indígenas carregam uma gama complexa de feições durante a utilização dos recursos. Muitas vezes há a sobreposição dessas feições por meio da conjunção entre dimensões individuais e coletivas. Trata-se então de espaços sob o regime de propriedade comum complexa, caracterizadas por múltiplos usos. A gestão dos recursos

nessas áreas é baseada na combinação de normas coletivas e individuais, na flexibilidade de modalidades de adesão a “comunidade” e na fluidez dos limites territoriais entre as famílias. A transformação dos modos de acesso a esses territórios implica a modificação de circulação e gestão dos recursos, assim como a transformação da lógica de mobilidade dentro das unidades familiares.

Percorrendo a estrada que liga o Pium ao Manoá encontramos diversas casas pontilhando ambos os lados da estrada. O pouco lavrado para as várias moradias, coloca os novos assentamentos em uma situação invariavelmente problemática. A superpopulação e a falta de espaço condiciona qualquer deslocamento ocorrido pelo rito mortuário Wapichana em um potencial gerador de conflitos. Assim, os distintos territórios, parentela e comunitário, se justapõem, e verdadeiros *campos de força* se acomodam durante a gestão dessas áreas. É, provavelmente, uma situação insolúvel que coloca em xeque uma importante feição da territorialidade Wapichana. Além da mudança da moradia devido ao falecimento, há na área da TI uma ausência de terras agricultáveis. Os deslocamentos, cada vez mais necessários, tornam-se cada vez menos possíveis.

### 3. Um esboço da territorialidade Wapichana na TI Manoá-Pium

O objetivo deste capítulo é mostrar como o uso e a apropriação do espaço pelos moradores da TI Manoá-Pium configura um território-rede, um tecido conformado por lugares e caminhos, por nós e arcos. Demonstro, a partir de diversos dados colhidos em campo, que a concepção de um território-zonal impelido pela demarcação atinge em vários níveis a territorialidade Wapichana.

Durante os três meses que fiquei na TI não foi possível obter informações detalhadas das sete comunidades. Fiz diversas visitas como colaborador do CIR nas diferentes aldeias, mas a qualidade dos dados requer mais do que apenas visitas. Meu local de moradia foi à comunidade do Pium e visitei outras duas comunidades com mais intensidade, Manoá e Sapo, sendo que nesta última permaneci por cerca de uma semana. Cada uma apresenta suas singularidades quanto ao uso dos recursos.

A comunidade do Pium e do Sapo são as mais próximas do rio Tacutu e exercem a pesca com mais intensidade. Além disso, a aldeia do Sapo tem uma população pequena e está imersa no meio da mata, localização que a confere algumas particularidades. Seus moradores, por exemplo, são reconhecidamente os que mais caçam na área da TI. Assim, exponho a utilização dos recursos por parte dos moradores dessas duas comunidades, respeitando suas características e seus pontos em comum.

A utilização dos recursos forma um interessante tecido, onde o território-rede é a manifestação dos pontos articulados a diversos caminhos. Além da utilização dos recursos, pretendo mostrar como a construção territorial está associada a uma relação com diversos “lugares de respeito”, conceito trazido por Oliveira (2012) em sua pesquisa sobre os Wapichana. A retirada de recursos, seja da floresta ou do lavrado, obedece a uma **etiqueta espacial** enunciada pela cosmografia dos moradores da TI. Os lugares de respeito estão principalmente associados às serras, aos tesos e afloramentos rochosos, como as cachoeiras e portos, estes últimos são as lajes onde são ancoradas as canoas no rio Tacutu.

É importante frisar que a utilização dos recursos e a relação com os lugares não são duas dimensões separadas. Ao contrário, elas estão intrinsecamente relacionadas e a sua constituição dificilmente pode ser compreendida de maneira desunida. Contudo, por motivos didáticos e, sobretudo, pela dificuldade de uma escrita

coesa e contínua, abordo as diferentes instâncias em tópicos separados, interligando-as com elementos comuns quando for possível. Assim, para compor esse capítulo, parto da escala mais ampla, a relação dos moradores da TI Manoá-Pium com a cidade, para posteriormente adentrar nas suas relações com seus territórios de práticas cotidianas. Boa Vista possui bairros compostos majoritariamente por **indígenas** que migram à procura de emprego, para estudar na universidade ou escolas. Um exemplo é o Raiar do Sol, bairro na periferia de Boa Vista. O que temos nesses casos são verdadeiras “aldeias urbanas”, com seus mercados, rezadores, festas e bebidas típicas das inúmeras etnias que compõem o estado de Roraima. Enfatizo que não é o foco dessa pesquisa abordar os **indígenas** que moram na cidade, mas apenas analisar as idas e vindas dos moradores da TI Manoá-Pium para os centros urbanos.

Dentre os tópicos analisados estão às relações com as roças, a pesca, a caça e os lugares de respeito. Por questão de recorte não desenvolvo o extrativismo em um tópico próprio. Essa escolha deriva da escassez desse tipo de atividade pelos indígenas na área da TI Manoá-Pium. A maior parte do extrativismo é voltada para a construção das moradias, como a retirada de palha de inajá e buriti para a cobertura das casas, a extração de madeira para os alicerces e a produção de barro para as paredes.<sup>46</sup> A coleta de produtos não madeireiros não é atividade central dos Wapichanas na área da TI Manoá-Pium e adjacências.

### 3.1 As relações com as cidades

Por volta das cinco e meia da manhã, o ruído do ônibus invade a comunidade do Pium e se mistura ao canto dos galos nos pátios e ao estardalhaço dos guaribas nas matas do rio Tacutu. O motorista do ônibus vive no Pium casado com uma Wapichana, sua casa fica próxima à estrada na direção para o Sapo, um pouco antes de adentrar a mata, ainda no lavrado. Após esquentar o motor, o ônibus entra na estrada

---

<sup>46</sup> Muitas dessas matérias-primas já estão rareando na área da TI, como o caso do pau-rainha utilizado na estrutura e a palha de buriti restrito aos poucos igarapés na área do São João. Grande parte dos buritizais estão no lavrado ao norte, fora da área demarcada.

parando em cada casa que tiver uma pessoa à frente. O simples gesto de estar na estrada àquela hora indica o desejo de ir para a cidade. O ônibus sai todos os dias da semana, exceto aos domingos: dia de descanso e missa na igreja. Seu trajeto nas quartas-feiras é para a cidade de Bonfim, e nos outros cinco dias em que opera, o destino é a cidade de Boa Vista.

Após sair do Pium, o ônibus segue pela estrada até a comunidade do São João e depois Manoá. Normalmente, quando chega na última, já está lotado e muitos passageiros se apertam no corredor. Quando não está cheio, ele entra na comunidade do Cumarú para pegar algum passageiro. Os moradores dessa comunidade e também os do Sapo, quando querem ir para a cidade precisam se deslocar até o Pium ou até a beira da estrada que corre para o Manoá. Quando vai para o Bonfim, nas quartas-feiras, o ônibus não passa pela comunidade do Alto Arraia nem pela aldeia do Novo Paraíso. Após passar pelo Manoá, dá meia volta e segue direto para Bonfim.

Devido a qualidade da estrada e as suas inúmeras paradas para pegar os moradores, o curto trajeto de 60 quilômetros até Bonfim é percorrido em mais de duas horas, para Boa Vista a viagem costuma levar mais de três horas. Não é raro o ônibus quebrar durante o deslocamento, atrasando ainda mais o trajeto. Todos os trechos já estão com *piçarra*, um cascalho fino retirado da laterita que compõe o solo da região. Algumas partes estão completamente esburacadas, já outras, menos utilizadas, estão em melhores condições - caso dos trechos que levam ao Cumarú e ao Sapo. A construção da estrada sobrepôs um dos vários caminhos que os indígenas já faziam em suas andanças pelo lavrado. A abertura da via foi o primeiro passo para comportar os postes de luz que vem do Bonfim. O reparo da estrada e o avanço da fiação elétrica é o alvo predileto da barganha dos políticos locais na época das eleições municipais.<sup>47</sup>

Na presente pesquisa, descrevo a experiência que vivi quando fui com os moradores da TI Manoá-Pium para a cidade e quando os encontrei em Boa Vista. A

---

<sup>47</sup> Friso que a época em que estava na pesquisa de campo era exatamente o período de eleições municipais. A visita dos vários candidatos a vereador do município de Bonfim, e também dos candidatos a prefeito foi uma constante nos meses de agosto, setembro e início de outubro, quando houve as eleições. Momentos constrangedores não faltaram quando esses políticos encontravam um “branco” desconhecido dentre os indígenas. Invariavelmente falava que estava ali pelo CIR, colaborando em um dos muitos projetos do movimento indígena. O respeito e a força da figura do CIR era latente após a minha colocação e a conversa se encerrava logo depois.

ideia aqui é compreender os locais e circuitos territoriais exclusivos que os habitantes da TI fazem quando vão aos centros urbanos. Para explicar essa territorialidade remeto a ideia de Melatti (1997, p.5) de “polos de articulação”. Segundo o autor, os polos de articulação consistem nas relações que os indígenas estabelecem com as cidades que lhes estão próximas como se fossem “pontos unidos por linhas” que cartografam os movimentos espaciais entre as TIs e os núcleos urbanos. Como revela o conceito de Melatti, a ida pra cidade configura-se em um território-rede por excelência: pontos ligados por linhas

A proximidade que a TI Manoá-Pium tem com os dois centros urbanos, Bonfim e Boa Vista, gera um fluxo constante de indígenas para as cidades. O principal motivo é recolher os benefícios dos programas sociais<sup>48</sup> e, para os indivíduos acima de 60 anos, a aposentadoria. Razão pela qual, o ônibus que sai da TI costuma encher nos dias iniciais de cada mês. Há inúmeros outros motivos que impulsionam os moradores a irem para as cidades, dentre eles: (i) visitar algum parente; (ii) receber atendimento mais completo do que encontram no posto de saúde<sup>49</sup> das comunidades, (iii) resolver algum problema que necessite das instituições ou mesmo do movimento indígena; (iv) vender seus produtos nas feiras regionais; e (v) comprar produtos industrializados nos mercados.

---

<sup>48</sup> O Programa Bolsa Família (PBF) foi criado em 2004 através da lei número 10.836, unificando os programas de Renda Mínima vinculado à Educação – Bolsa Escola; do Programa Nacional de Acesso à Alimentação – PNAA; do Programa Nacional de Renda Mínima vinculado à Saúde – Bolsa Alimentação e do Programa Auxílio Gás. O PBF é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil. Os valores dos benefícios pagos pelo PBF variam de acordo com as características de cada família - considerando a renda mensal por pessoa, o número de crianças e adolescentes de até 17 anos, de gestantes, nutrizes e de componentes da unidade familiar. Mais informações sobre o programa estão em <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>.

<sup>49</sup> Com exceção do Cumarú e do Sapo, todas as comunidades possuem postos de saúde equipados com microscópios para o exame de malária e também de medicamentos industrializados. A equipe de saúde é composta por enfermeiros da cidade de Bonfim que se revezam em períodos quinzenais dentro da TI. Além disso, há os agentes indígenas de saúde, os AIS, membros da comunidade que participaram de cursos de formação e realizam uma série de atividades, desde prescrever remédios até exames de malária e pré-natal. Nas situações mais delicadas, um veículo é chamado por radiofonia para remover os pacientes até a cidade de Boa Vista. Também há nas comunidades as *parteiras*, figuras importantes que realizam os partos e os primeiros cuidados com os recém-nascidos. Outra função dos postos de saúde é manter o cadastro dos moradores de cada comunidade. Para o recebimento dos benefícios sociais, as mães devem pesar os seus filhos e atualizar seus dados junto ao posto.

O último motivo citado no parágrafo anterior é responsável, junto com o recebimento dos benefícios – pelo maior fluxo de indígenas para as cidades. Isto explica o próprio trajeto do ônibus, que tem como destino final da viagem, um conjunto de mercados em Boa Vista e de Bonfim. O ônibus costuma estacionar nesse comércio e permanecer até a hora do seu retorno, por volta das quatro da tarde. Durante o intervalo os indígenas resolvem seus afazeres ou, caso prefiram, pernoitam na cidade para pegar o ônibus de volta.

Essa relação com os mercados é muito forte e é responsável pelo abastecimento de diversos produtos como pilha, sabão, sal, açúcar, café, óleo, tabaco, etc. Toda ida a um centro urbano é também uma passagem pelos comércios. Comprar esses produtos na cidade costuma ser mais vantajoso, embora, o preço da passagem<sup>50</sup> desestimule muitos indígenas a se deslocarem até os mercados. Surgem assim nas comunidades as *cantinas*: pequenos armazéns geridos por uma família que provém tais produtos em caso de necessidade. Na comunidade do Pium havia três cantinas durante a minha permanência e eram lugares bastante movimentados. Os produtos eram vendidos a preços bem razoáveis, com pequenos acréscimos para custear o frete. Quando notei o sucesso das *cantinas* perguntei – talvez de forma pouco inteligente - ao Sr. Antônio, dono de uma dessas vendas: “Por que outras pessoas não fazem uma cantina se ela vende tão bem?” Sua resposta foi categórica: “Porque ninguém aqui quer enricar, apenas ajudar os parentes”.

A territorialidade dos moradores da TI Manoá-Pium com a cidade, mesmo sendo intensa e importante, é extremamente efêmera. Os circuitos realizados no ambiente urbano são restritos ao mínimo necessário. Excetuando a visita a algum parente, que pode levar mais tempo, os trajetos e locais frequentados se resumem a pontos específicos, destinos primordiais das suas viagens. Após a parada do ônibus na frente do mercado, os indígenas efetuam suas compras e muitas vezes permanecem no mesmo local até a saída do veículo. Se não houver nenhuma necessidade de resolver alguma questão, como ir ao banco, ficam durante todo o tempo na frente do comércio bebericando, comendo ou contando histórias. Por vezes caminhei com eles nas cidades e

---

<sup>50</sup> Até novembro de 2012 a passagem para Bonfim custava R\$ 8,00 reais e para Boa Vista R\$ 17,00 reais.

notei certo incômodo nesses trajetos. Mesmo familiar, o ambiente urbano carrega um “quê” de estranhamento e ficar entre os *parentes* na frente dos comércios parece ser a atividade mais prazerosa a ser realizada na cidade.

### 3.2 Roças

“Se fosse o branco que vivesse aqui essa mata aí já teria virado lavrado. Os parentes não! Derrubam um pouco e já plantam em cima.”  
(Sr. Joacir, Pium, 06 de novembro de 2012)

Para adentrar na territorialidade ligada à roça trago a lógica utilizada pelos Wapichana para classificar as plantas. Como aponta Oliveira (2012, p.157), essa sistematização “é um ponto privilegiado de análise do universo do conhecimento esotérico e sua distribuição espacial é uma característica marcante na forma como os Wapichana expressam classificações no território”. O sistema Wapichana de categorização botânica está lastreado nas faculdades humanas de interferência e domínio frente aos vegetais.

Conforme Farage (1997, p.72) a classificação compreende três grandes categorias: (i) *karam'makao*, plantas que estão na mata e são selvagens; (ii) *wapao'ribao*, plantas domesticadas que são cultivadas na roças e (iii) *wapaninao*, plantas que escapam da esfera do cultivo, mas que não pertencem à classe dos vegetais que estão na mata. Dentro desse modelo, os *wapaninao* destoam pela sua complexidade e se distinguem das outras duas categorias pelo fato de se encontrarem associados à magia. São plantas que não apenas acompanham fórmulas mágicas, enquanto seus veículos, mas porque são, em si, geradoras de magia.

Os *wapaninao*, em sua maioria, são plantas que pertencem a família *Ciperaceae* e *Cactaceae*, contudo, o rol está aberto a novas inscrições, desde que haja testes que comprovem sua eficácia. Elas despontam no inverno, quando é possível ouvir seus finos assovios, e secam no verão. A separação reservada às plantas *wapaninao* dentro da classificação botânica encontra ainda expressão espacial, pois são cultivadas basicamente nos terreiros. Assim, ela se distingue das outras plantas cultivadas cujo local de excelência é a roça. O lugar dos *wapaninao* no terreiro é um canto discreto,

longe da vista de estranhos e protegidas por estacas cuidadosamente fincadas que a encobrem. Devido ao seu local de cultivo as plantas *wapaninao* são glosadas pelos Wapichanas como “tajá”, termo utilizado regionalmente para identificar plantas ornamentais presentes nos jardins dos regionais. Vale ressaltar que o terreiro não é local exclusivo das plantas *wapaninao*. Como foi dito, há outras plantas cultivadas nesses espaços como as espécies frutíferas, temperos e hortaliças.

Os usos dos *wapaninao* variam conforme o sexo. Alguns são específicos para homens e mulheres, e seu conhecimento é vedado de um sexo ao outro, sob pena de perderem suas propriedades. Também há a divisão entre o uso de indivíduos comuns - que a utilizam de forma laica, para garantir o seu próprio sucesso na caça, na pesca, na agricultura e no amor - e o uso de xamãs, que possuem um conhecimento mais amplo do espectro dos *wapaninao*, fazendo delas um uso potenciado. A circulação dos *wapaninao* se dá pela troca, e são itens extremamente valorizados. A venda, além de ser considerada reprovável torna a planta ineficaz, pois aborrecidas, os *wapaninao* se recusam a seguir os novos possuidores, e se voltam em vingança aos seus comercializadores. Além disso, os *wapaninao* constituem-se em um dos poucos itens que podem ser herdados, no entanto, como possuem intenção própria os *wapaninao* costumam recusar o novo abrigo. (FARAGE, 1997).

O que pretendo reter da categorização botânica dos Wapichanas são as ações humanas sobre o espaço por meio dos vegetais e, no caso dos *wapaninao*, a ação dos vegetais no espaço intermediada pelos humanos. O relato do Sr. Antônio, sobre uma dessas plantas clarifica essas relações:

Tem aquelas plantas que a gente planta do lado para cuidar da casa da gente. Ela fica assim, guardando a gente.

Tem todo o tipo de planta. Tem planta para peixe. O pescador tem planta dessas daí. Meu cunhado pegou uma planta para pescar, virar pescador. O homem ensinou para o meu cunhado como fazer. Tem que ficar passando a linha, passando a linha na planta.

Meu cunhado pegou essa planta e saiu sozinho para pescar. Foi lá pescar. Mas ele passou ao contrário, foi lá sozinho e não pegou nada porque ele passou ao contrário. Tem que saber usar também. [...]

Essas plantas tem que dar alimentação pra ela. A gente pega um peixinho assim, e pode jogar pra ela. Pega a ossada assim, e joga onde a plantinha está. Aí ela fica alegre.

Lá na Guiana o finado do meu pai tinha uma para jandiá [espécie de peixe *Siluriforme* mais conhecido como bagre]. Nós estávamos lá,

meio dia, quando todo mundo está calmo né, atrás da mangueira. Negócio assoviou assim. [faz som do assovio] Era essa planta, disse que assovia. Dizem que é a planta, que ela está querendo alguma coisa. De vez em quando tem que dar comida. Um pouco de peixe, um tabaco. Joga assim, sempre na terra. Tem que conversar com a planta.

É um assovio bem fininho assim [faz som do assovio]. Está querendo alguma coisa, está com fome. Essas plantas tem segredo, tem mesmo. Não é daí que faz medicamento? Das plantas? (Sr. Antônio, Pium, 11 de setembro de 2012)

A fala do Sr. Antônio revela uma das características principais dos *wapaninao*: tal como os humanos essas plantas possuem alma, *udorona*, o que lhe confere intenção e vontade. Dotadas de alma, o que seria análogo dizer que possuem autonomia, ânimo e vontade própria, os *wapaninao* não se cultivam, apenas cuidam. Assim, os *wapaninao* são capazes de retribuir os cuidados daqueles que são zelosos aos seus anseios. Outra capacidade revelada pelo Sr. Antônio é a capacidade do *wapaninao* conectar lugares e ações. Seu pai cuidava de um *wapaninao* especialmente para pescar jandiá. Alimentada com as ossadas do peixe, a planta lhe ajudava nas pescarias. Em outro trecho dessa conversa ele descreve sobre as relações entre os *wapaninao* e os lugares:

Às vezes você tem uma plantinha, você não vai dizer para todo mundo que tu tem quem aquela planta. Só você que sabe, é segredo.

Elas ficam no quintal, por ali. Pode ter até na roça. Tem uma dessas plantas que o parente coloca na roça, para a mandioca engordar. Tem muito pessoal que tem. Tem que plantar lá. Coloca assim no cantinho, só o dono da roça que sabe. Essa você não planta no quintal, planta na roça. (Sr. Antônio, Pium, 11 de setembro de 2012)

Sr. Antônio aborda aqui outra espécie de *wapaninao* que foge à regra espacial de ser cuidada no terreiro. O seu caráter sigiloso continua sendo respeitado, contudo, essa espécie é plantada na roça para ajudar a mandioca a *engordar*. A eficácia da sua utilização está em ligar ações e lugares. A exceção exposta por essa espécie de *wapaninao* esclarece uma das feições Wapichanas com suas classificações botânicas. O ato de plantar tal espécie próxima aos vegetais cultivados converge vontade humana com as propriedades dos *wapaninao*. *Engordar* a mandioca é o efeito benéfico do encontro dessas intencionalidades, e remete as relações e cuidados que os Wapichanas

possuem com seus roçados. Capaz de ligar o espaço do terreiro ao espaço da roça, essa espécie de *wapaninao* permite que a convergência de intencionalidade também seja a convergência de ambientes. A roça como extensão da ação humana no espaço representa a continuidade da territorialidade dos roçados com as moradias, e por carregar consigo essa dimensão a roça também é passível aos efeitos dessa espécie de *wapaninao*.

Embora a importância dos *wapaninao* transcenda<sup>51</sup> a curta descrição que acabei de expor, retenho-me por aqui para poder adentrar no funcionamento das roças. A ida para os roçados são feitos quase cotidianamente, todavia, quando as chuvas estão mais intensas, nos meses de junho e julho, a ida esmaece. A necessidade de limpar o terreno e fiscalizar se algum animal está adentrando os roçados, impede que haja um grande hiato temporal nas visitas ao cultivo. Como foi dito, as aldeias Wapichanas são feitas no lavrado, mas estão sempre próximas a algum igarapé, mancha florestal ou as chamadas “ilha de mata”, as *kanuku katunary*.

Os trajetos que levam às roças são abertos durante o *ajuri*, eles serpenteiam o lavrado e adentram as manchas florestais. Há vias principais, utilizadas por diversas famílias, e dessas outras tantas se bifurcam, alcançando as roças de cada unidade familiar. A rede formada pela feitura das roças liga as casas até locais de cultivo por inúmeros caminhos, são os nós ligados pelos arcos. Durante a época das chuvas amplas áreas da TI ficam inundadas e por isso, é necessário realizar uma sondagem antes de abrir uma roça. Os indígenas caminham dentro da mata no ápice da cheia buscando um local adequado que não fique alagado, o que causaria o apodrecimento da mandioca. Guardam esse local na memória para, na próxima seca, abrir ali o seu roçado. A dinâmica do ciclo das águas e do ciclo das roças está intimamente interligada, regendo tanto o cultivo como o deslocamento na mata. As roças são abertas no início do verão, nos meses de agosto. Após a *derruba* e a *broca*, é a realizada a *coivara*, queima do resíduo vegetal. Os meses estios são ideais para a

---

<sup>51</sup> Os *wapaninao* estão no epicentro do xamanismo Wapichana. Para saber mais sobre essa dimensão ver Farage (1997) e Oliveira (2012)

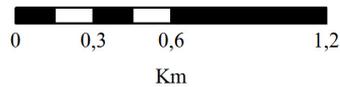
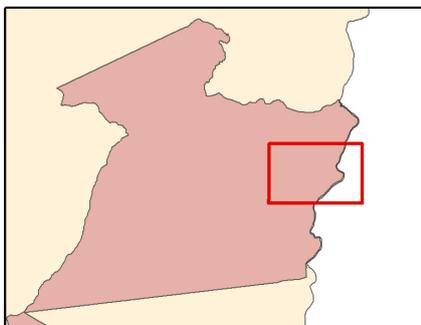
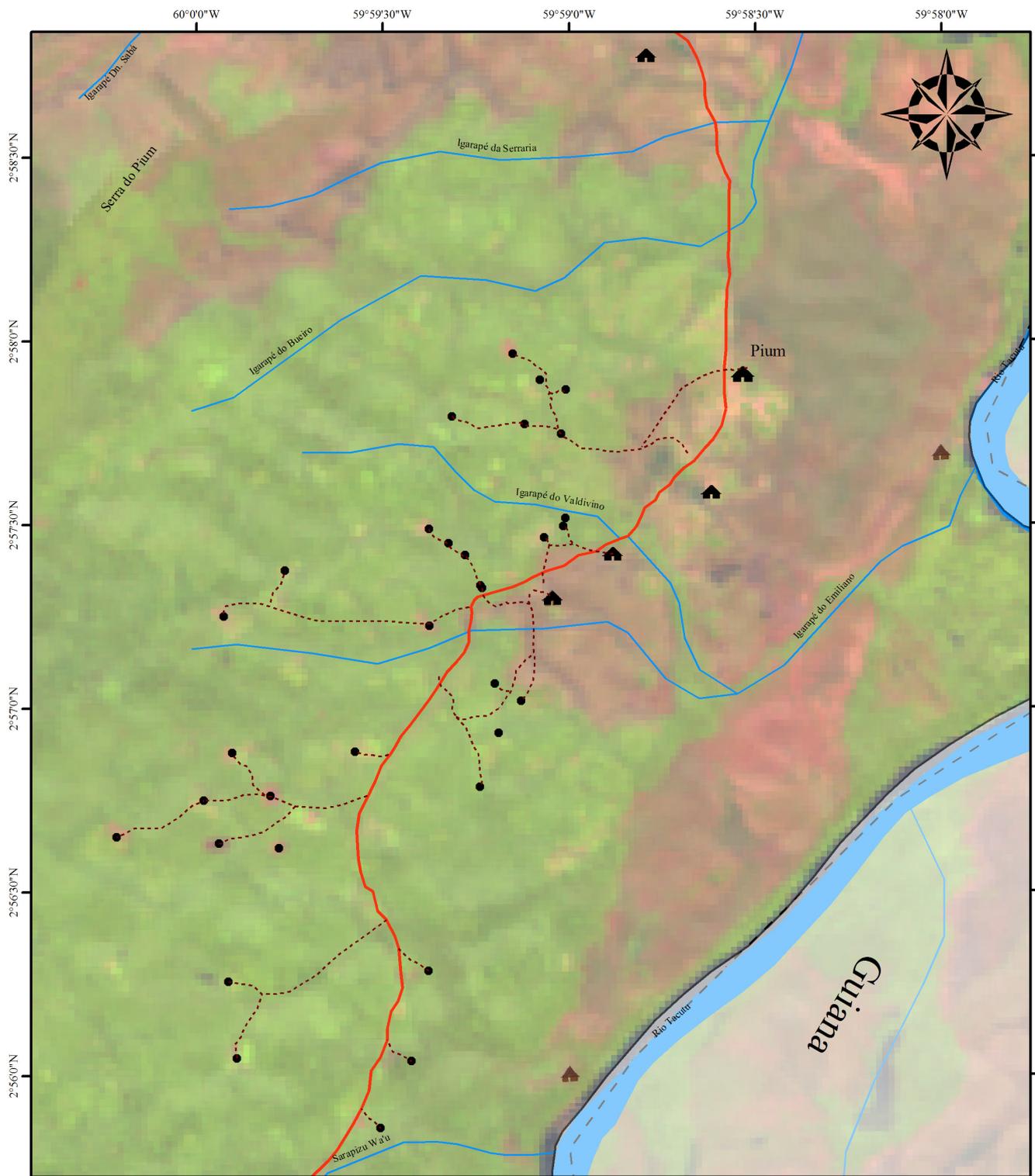
queima, que irá preparar o solo para o cultivo. Após a coivara as manivas<sup>52</sup> são plantadas cuidadosamente. Isso deve acontecer antes do mês de março porque em abril inicia-se o período de chuvas e é preciso estar com a roça limpa. As manivas são alvo de cuidados especiais. Após a retirada da raiz para alimentação os talos são cuidadosamente colocados sempre na posição vertical, com risco de *zangar* a planta se for jogada com displicência. Os moradores detêm uma grande variedade de espécies de maniva, e cada uma possui características e finalidades específicas, como fazer beiju, *parikari*, farinha, etc. Além disso, cada espécie possui um tempo de amadurecimento. Algumas, de ciclo rápido, podem ser colhidas em seis meses após o plantio, outras, de ciclo longo, são retiradas com um ano e meio ou dois. O manejo adequado dos ciclos das manivas permite uma produção durante o ano todo.

Há também as roças de vazante, que funcionam como um “quebra galho” e são realizadas em terrenos mais baixos e alagadiços. São cultivos intermediários que possibilitam a manutenção das manivas colhidas durante a época das chuvas. As roças de vazantes costumam ser pequenas, e são plantios realizados quando as águas ainda estão secando, nos meses de julho e agosto, para aproveitar os nutrientes trazidos pela enchente dos rios e igarapés. Além das manivas, nesses cultivos também são plantados vegetais com ciclos mais rápidos, como: abóbora, batata, batata-doce, melancia e cará. Eles serão colhidos em três a quatro meses antes das próximas chuvas.

O tamanho e a dinâmica espacial ficam por conta de cada unidade familiar. Não há locais determinados e também não há propriedade ou dono de um determinado espaço, apenas detentores do cultivo em si. As famílias são responsáveis por gerenciar e escolher os terrenos que convêm para as roças que desejam. Entretanto, com o aumento da população surgem algumas rusgas quanto ao tamanho das roças e não são raras as críticas aos grandes cultivos que muitas vezes são subutilizados. O mapa abaixo tem como pano de fundo uma imagem LANDSAT de agosto de 2011 e da uma ideia resumida das roças abertas no Pium entre 2011 e 2012.

---

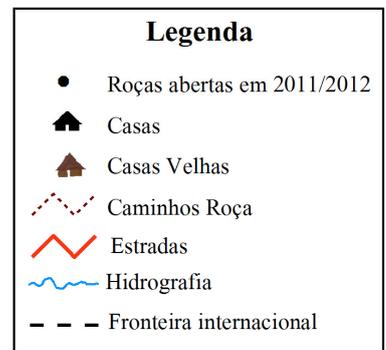
<sup>52</sup> Maniva é a palavra utilizada para referir-se aos talos de mandioca e macaxeira.



Mapa com as roças e os caminhos da comunidade do Pium  
GCS\_WGS\_1984

Geoprocessamento  
Lucas Lima  
2013

Fonte: FUNAI, 2012; IBGE, 2012, Modelo SRTM,  
Lucas Lima, comunidade do Pium



**Mapa 8:** Roças abertas na comunidade do Pium entre 2011 e 2012

Como a comunidade é bastante numerosa, 628 moradores (CIR, 2012) não foi possível obter dados do cultivo de todas as famílias. Além disso, muitas casas foram suprimidas para não sobrecarregar a visualização, pois o centro do Pium é bastante populoso. O objetivo desse mapa é mostrar a malha formada pelos caminhos e pelas roças, que liga as áreas de mata com as das moradias situadas no lavrado. Essa relação entre a floresta e o campo forma um *continuum* que sintetiza as relações agrícolas da territorialidade Wapichana. A roça é o espaço transformado pelo trabalho, é um território do “pertencimento” que liga diretamente uma parentela a um local específico. Além disso, a roça, construída socialmente por meio dos vínculos estabelecidos pelo *ajuri*, constitui-se em um importante local de socialização, que fortalece os laços de reciprocidade modificando o espaço e transformando-o em território.

Uma das principais afrontas da concepção zonal de território que a demarcação em “ilha” impele é a inviabilização da mobilidade espacial. No contexto amazônico, a forma que os indígenas utilizam o ambiente para extrair e produzir os seus recursos requer, em alguma medida, certo deslocamento. Não são exequíveis os assentamentos permanentes com riscos de diminuição de áreas agricultáveis, de caça e de pesca. (RAMOS, 2008; ALBERT; LE TORNEAU, 2008; LE TORNEAU et. al. 2008, MORÀN, 1990). No caso das TIs em “ilha”, com áreas pequenas e grandes contingentes populacionais o cenário se complexifica e restam poucas alternativas, como procurar trabalhos nas fazendas, nas cidades ou depender dos programas sociais.

Mesmo a TI Manoá-Pium sendo bastante privilegiada na região da Serra da Lua, pois conta dentro da sua área com uma ampla região de floresta ao sul, as áreas agricultáveis estão começando a se exaurir. Como disse Sr. Nivaldo da comunidade do Manoá, “A terra já enjoou de pegar o cultivo, de agarrar a planta, aí vivemos perdendo a produção”.

A exposição do Sr. Nivaldo expõe uma constante nas falas de muitos moradores de todas as comunidades da TI Manoá-Pium: a progressiva sobre-utilização da terra. As roças são mantidas muito além dos três a cinco anos recomendáveis. Na

maioria das vezes as roças abandonadas, que deveriam ficar em pousio por no mínimo vinte anos, são re-ocupadas após seis anos. São as roças feitas na capoeira<sup>53</sup>, que se alastram cada vez mais na área da TI. Os cultivos realizados nessas áreas são bem mais onerosos do que na “mata-virgem”, pois é mais difícil brocar, devido a grande quantidade de cipós, e também campinar, pois a vegetação secundária cresce rapidamente e adentra a plantação. Além disso, as roças estão cada vez mais distantes das casas, algumas com quase dez quilômetros de distância. Esses trechos são vencidos com bicicletas e na época das chuvas o deslocamento fica bem difícil, com os caminhos enlameados ou completamente embaixo d’água. Esse cenário torna-se mais complexo com a instalação da infraestrutura montada pelas políticas públicas. A chegada da escola, da eletricidade, e a construção da estrada densifica ainda mais as moradias e a mobilidade torna-se cada vez menor.

Em 2008, a instalação da luz foi finalizada na comunidade do Pium<sup>54</sup>. Com isso muitos moradores se deslocaram de lugares mais distantes para os centros. A chegada da eletricidade potencializou os movimentos pendulares entre as casas do centro e os sítios e fez a maioria dos moradores optar por construir suas moradias ao longo da estrada, onde passam os postes de luz. Foi criado, então, um novo vetor de re-territorialização na TI instaurado pela chegada da infraestrutura.

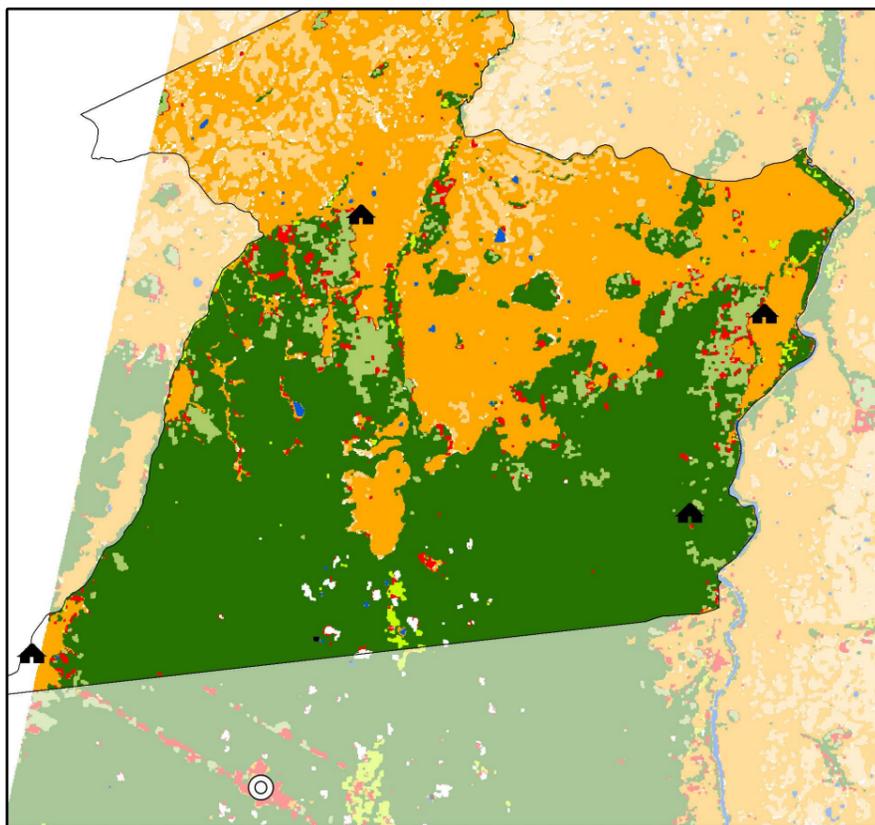
Para ter a dimensão da expansão das capoeiras, do distanciamento das roças e do deslocamento espacial que a infraestrutura condiciona, fiz uma análise temporal em seis imagens de satélites LANDSAT da área da TI Manoá-Pium. Infelizmente, devido à órbita do satélite em alguns anos, o extremo oeste da TI ficou de fora da análise, são as áreas em branco no sudeste e noroeste da TI.

---

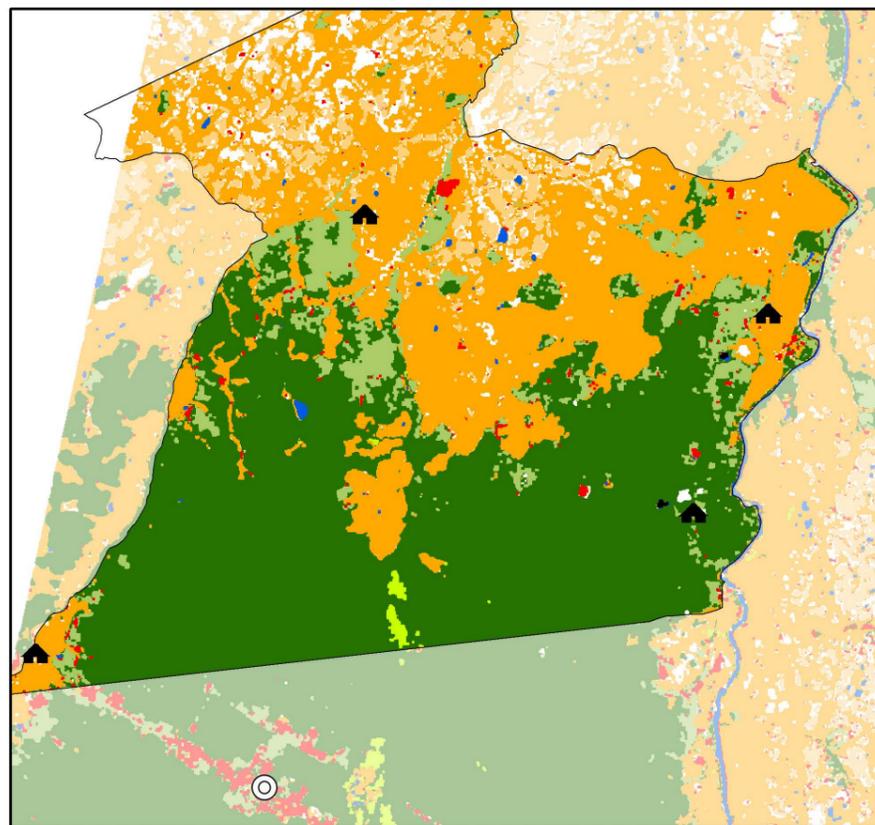
<sup>53</sup> Os indígenas denominam capoeira qualquer porção de mata que já foi derrubada. Muitas vezes, olhos destreinados não conseguem diferenciar uma capoeira de uma “mata-virgem”. As manchas de capoeira se alastram em enormes quantidades na área da TI como veremos a seguir, no mapa 9

<sup>54</sup> As comunidades do Alto Arraia, Novo Paraíso, Manoá, São João e Pium possuem luz elétrica em seus centros. A comunidade do Cumaru e Sapo não possuem fiação elétrica, e contam com geradores movidos a óleo diesel para abastecer a caixa d’água da escola. Tais geradores ficam ligados somente durante o dia e nas horas iniciais da noite são desativados.

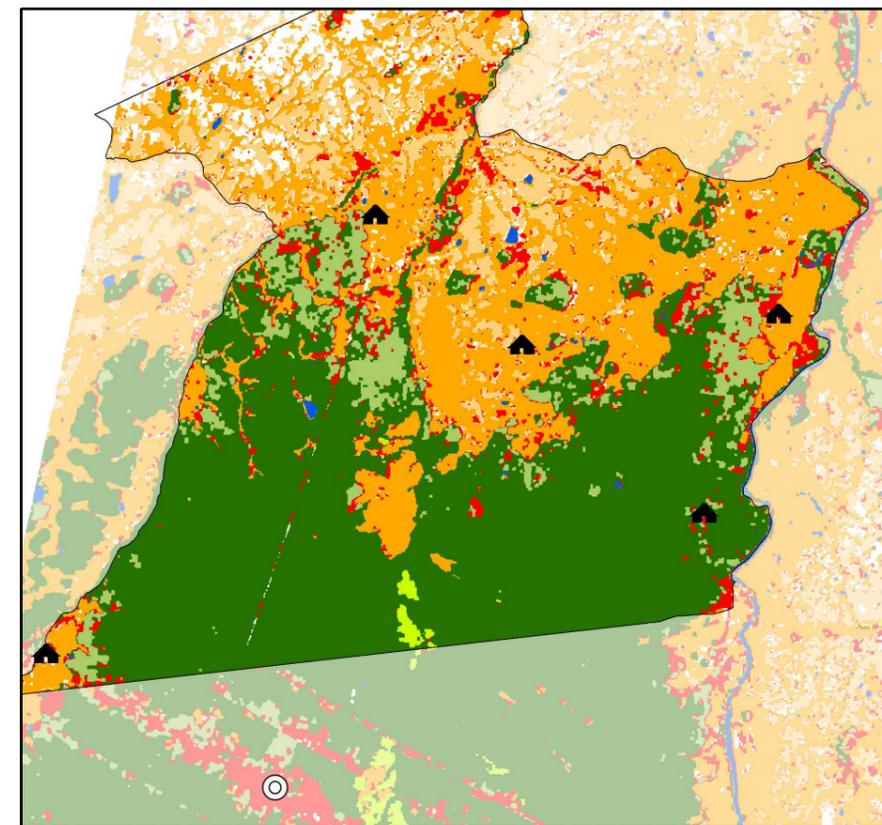
Mapa 9: Análise temporal com o avanço das capoeiras e o distanciamento das roças no período de 1985 a 2011



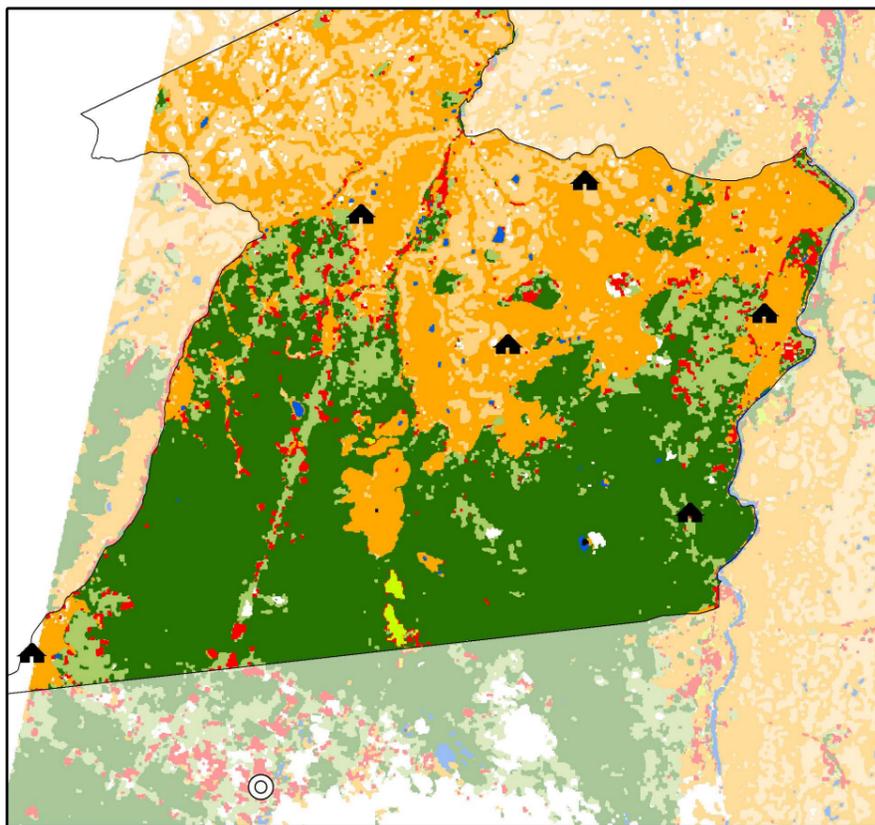
Jul. 1985



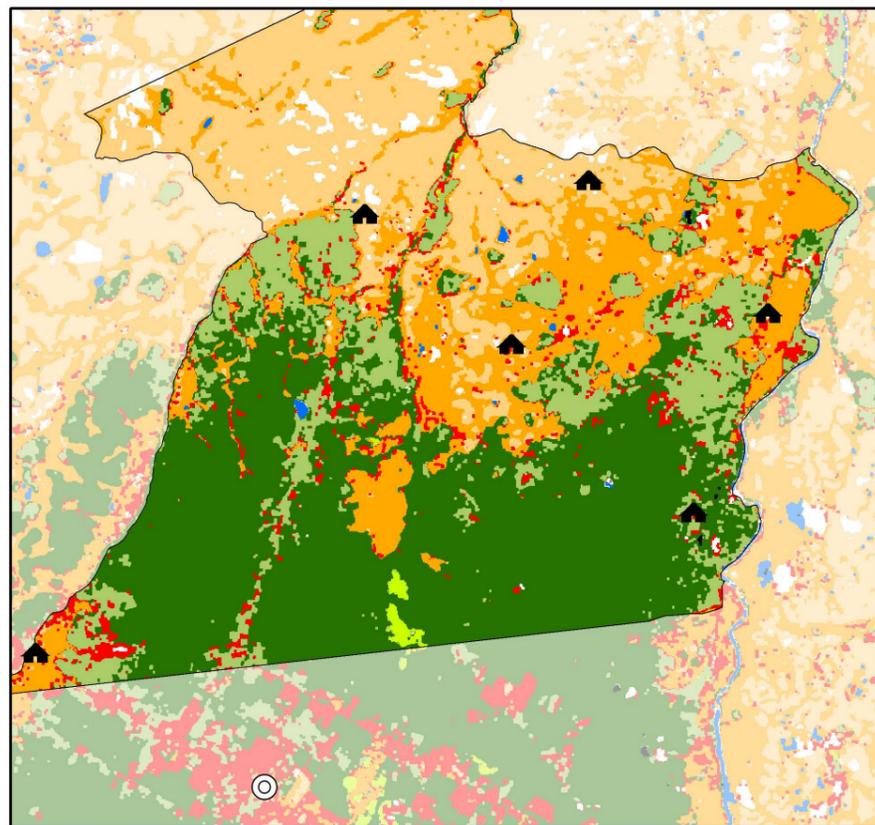
Ago. 1990



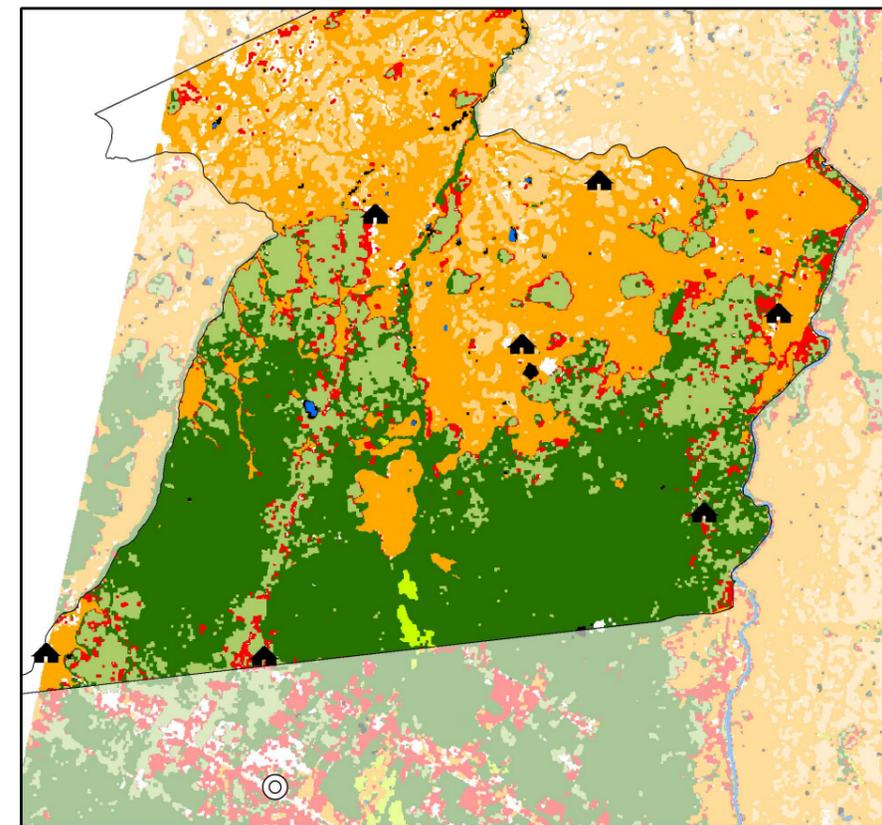
Set. 1995



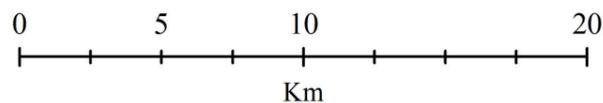
Ago. 2001



Out. 2010



Ago. 2011



**Legenda**

Roça/Desmatamento	Mata	Lavrado Seco	Água	Sombra	TI Manoá-Pium
Capoeira	Campinarana	Lavrado Úmido	Solo Exposto/Nuvem	Comunidades	Vila São Francisco

Classificação Supervisionada com seis imagens LANDSAT da área da TI Manoá-Pium GCS\_WGS\_1984  
 Geoprocessamento Lucas Lima 2013

Nas imagens acima é possível notar como a mancha verde clara, correspondente às capoeiras, cresce dentro da área da TI com o passar dos anos. A estrada que liga a comunidade do Alto Arraia a do Manoá foi feita em 1994, e na imagem de 1995 já é possível notá-la cortando de sul a norte a TI. Em 2001, as capoeiras e as roças se estabelecem ao longo da estrada, aberta pelos moradores da comunidade do Manoá. Tal estrada também foi uma das responsáveis pelo surgimento da aldeia do Novo Paraíso, no extremo sul da TI. Seu crescimento efetivo só será notado na imagem pós-2005, mas já é possível perceber a expansão da capoeira naquela região durante os anos anteriores.

A estrada que corta a mata e liga o Pium ao Sapo foi feita em 2009. A tônica seguida pela estrada citada anteriormente continua aqui, e nota-se o deslocamento das capoeiras no sentido da via. Outro dado importante que essa análise temporal mostra é a expansão da Vila São Francisco ao sul da TI. Muitas áreas desmatadas e de solo exposto tomam a antiga mata e avançam quase até a borda da TI. É importante frisar que a coloração vermelha que indica as roças/desmatamento correspondem as áreas que foram abertas pouco antes da imagem de satélite ser tirada. As zonas que permanecerem vermelhas ao longo dos anos são as áreas que não tiveram a sua cobertura florestal recuperada, permanecendo desmatada. Dentro da área da TI essas manchas vermelhas pontilham, sobretudo, as bordas e limites da franja verde clara, correspondente à capoeira.

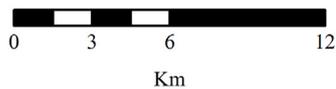
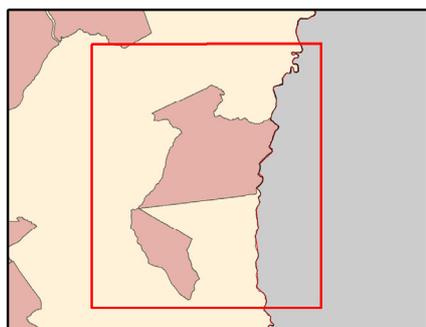
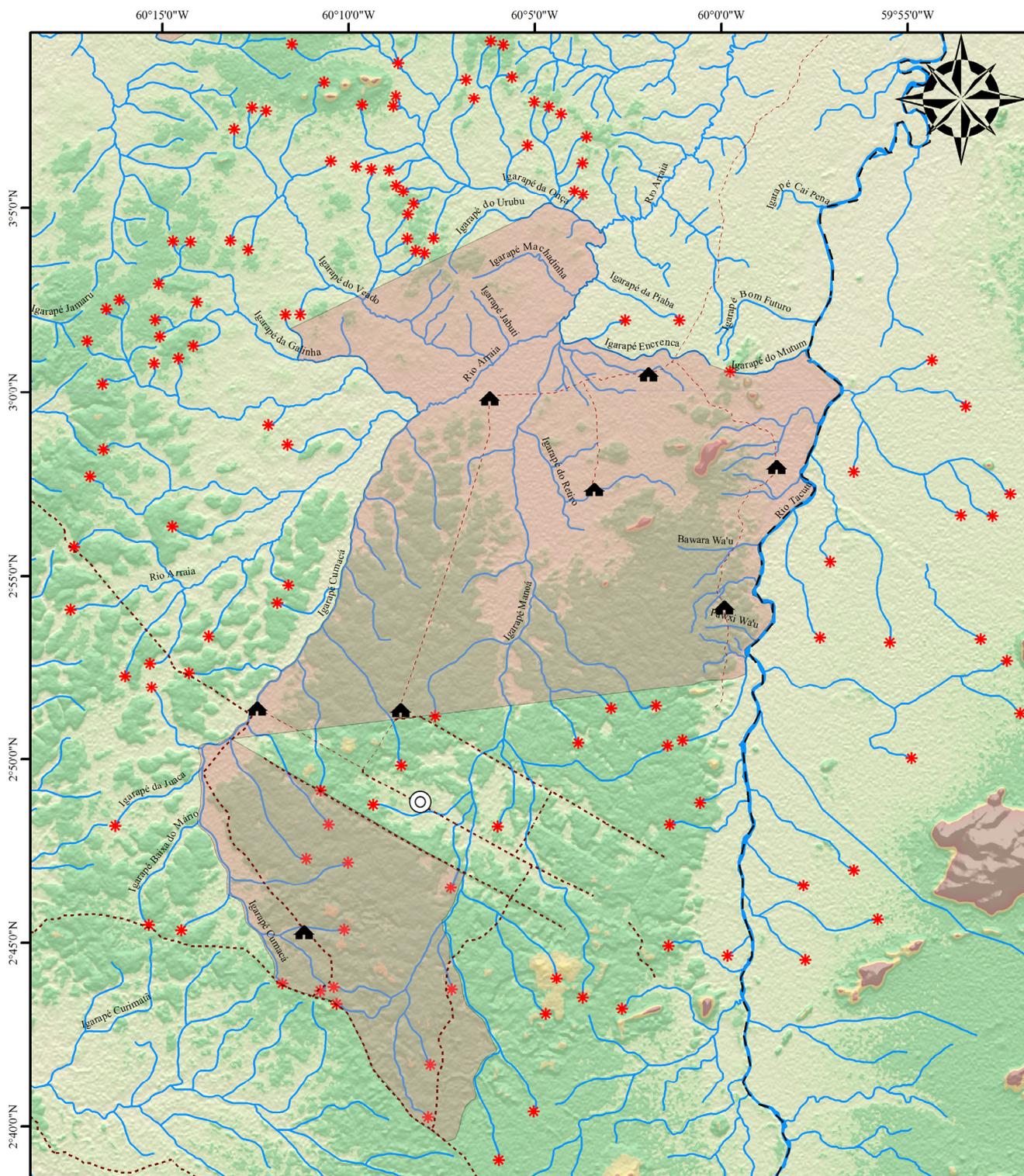
Essa análise temporal ajuda a visualizar como a área do que podemos considerar *mata-virgem* está cada vez mais escassa dentro da TI. A imobilidade imposta pela demarcação e a densificação produzida pelo estabelecimento da infraestrutura - como luz, estrada e escola - catalisa a transformação das matas próximas das comunidades em capoeiras, impondo aos moradores pesados deslocamentos para continuarem os seus cultivos.

Esse cenário é mais complexo na comunidade do São João, inteiramente situada no lavrado. Poucos possuem roça e elas estão contíguas as áreas de uso da comunidade do Cumarú, cerca de dez quilômetros ao sul. No período que estive em campo havia uma iniciativa, organizada pelo tuxaua do São João, para cultivar no lavrado. Para efetivar esse empreendimento foi montado um grupo de trabalho com as famílias interessadas, similar ao *trabalho comunitário* citado anteriormente. Para

possibilitar o cultivo nos campos foi investido em insumos e em preparos mecanizados da terra, além da contratação, por conta das famílias, de uma técnica agrícola na cidade de Boa Vista. Essa iniciativa demonstra uma das alternativas buscadas pelos moradores da TI para se desvencilhar das dificuldades impostas pela demarcação como a imobilidade e a superpopulação. Quando minha pesquisa de campo terminou as plantas desse roçado ainda estavam despontando, e não possuo mais informações sobre o seu andamento.

### **3.3 Caça e pesca**

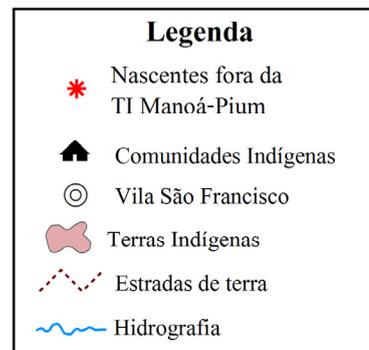
Visto que o objetivo das TIs em “ilha” foi assegurar a posse das fazendas, e não a área de utilização dos indígenas, uma série de importantes elementos naturais ficou de fora das demarcações, dentre eles, os cursos d’água. A ausência de estudos ambientais que balizassem a importância dos rios e igarapés para os indígenas resultou em áreas marcadas por sérios problemas hídricos. Esse é o caso das TIs Anta, Cajueiro, Mangueira, Serra da Moça na região do baixo Uraricoera (ver mapa 2). Com a TI Manoá-Pium não foi diferente, devido à sua pequena extensão, a maioria das nascentes dos igarapés fica fora da área demarcada e o curso d’água chega a TI após passar por fazendas de gado, monocultura de acácias e de grãos. O mapa abaixo exhibe as nascentes que estão fora da TI Manoá-Pium, e que fazem parte da bacia hídrica que compõem seus principais afluentes.



Nascentes fora  
da TI Manoá-Pium  
GCS\_WGS\_1984

Geoprocessamento  
Lucas Lima  
2013

Fonte: FUNAI, 2012, IBGE, 2012,  
Modelo SRTM,



**Mapa 1:** Cabeceiras dos cursos d'água que compõem a bacia hidrográfica da TI Manoá-Pium e nascem fora da área demarcada

Como podemos ver no mapa acima, os limites da TI não abarca toda a bacia hidrográfica. O Igarapé Manoá é um bom exemplo: suas nascentes estão na TI Moscow, contudo, antes de chegar a TI Manoá-Pium, passa pela Vila São Francisco. Muitos moradores apontam problemas como assoreamento dos igarapés e a poluição da água por agrotóxicos, sobretudo nos igarapés e lagos que estão ao oeste e ao norte da TI.

A pesca é uma atividade realizada primordialmente no verão, quando os rios, lagos e igarapés estão secos e os peixes ficam restritos a porções menores de água. Cada comunidade é singular nas suas atividades pesqueiras. As comunidades do Pium e do Sapo são as mais privilegiadas, pois estão a menos de um quilômetro do rio Tacutu. Outro importante curso d'água para a pesca é o igarapé Manoá, utilizado principalmente pelas comunidades do Manoá Cumarú e São João, ele corta a TI e deságua no rio Arraia. As comunidades do Alto Arraia e do Novo Paraíso não possuem na pesca uma fonte importante de alimento. Como um morador relatou, “aqui a gente só vê peixe no isopor”.

O território-rede formado pela pesca transcende os limites da TI. Os locais utilizados fora da área demarcada dependem das relações que os indígenas travam com os fazendeiros. Alguns, mais hostis, proibem os indígenas de acessar os igarapés e lagos internos às suas fazendas, já outros, mais amistosos, não colocam problemas. A caça e a pesca são exemplos de duas atividades que os indígenas realizam em áreas adjacentes a TI, com ou sem consentimento dos proprietários das terras.

A pesca é uma atividade essencialmente realizada por homens. Normalmente dura um dia, contudo, é muito comum saírem para pescar por dois dias ou mais, acampando nas praias que se formam no rio Tacutu ou mesmo nos portos, que em Wapichana é chamado de *pa'u*. Os pontos são conhecidos e selecionados de acordo com o tipo de pescaria que se pretende desenvolver e uma série de técnicas é empreendida dependendo do local escolhido

Dentre elas temos a *maskareta*, em que se mergulha utilizando uma máscara subaquática e um arpão a tiracolo. Realizada tanto de dia como à noite, essas pescas visam os peixes embaixo das pedras e é normalmente feita por jovens. A linha e o anzol, artefatos bastante utilizados, são empregados de várias maneiras. Pode, por exemplo, se amarrar uma boa quantidade de anzóis em um galho na beira do rio, o chamado *espinhel*. Também há o *camorim*, quando o anzol é atado a uma garrafa de

plástico largada no rio. Assim que a garrafa afunda, sabem que o peixe foi fisdado e, quando acabar suas forças a garrafa emergirá novamente. Há também a *tarrafa*, uma rede pequena, que é lançada e imediatamente recolhida logo após ser atirada. Ideal para peixes pequenos, é muito utilizada nos lagos ou nas partes rasas do rio Tacutu e dos igarapés. Uma das técnicas mais utilizadas é o *malhador*, em que uma rede de grande extensão é atada em uma parte do rio, pode ser na própria margem ou em uma pedra ou galho. A rede então é esticada, rodeando uma passagem do curso d'água e retendo todos os peixes que passarem por ali. A *malha* precisa ser verificada após algumas horas, com risco de estragar os peixes que foram pegos. Na comunidade do Pium e do Sapo, devido à proximidade do rio Tacutu, os moradores costumam colocar o *malhador* pela noite e verifica-lo logo ao amanhecer. Outra técnica importante é a criação dos *pesqueiros*. Uma família escolhe um lugar do rio e começa a jogar alimentos, como sementes ou casca de frutas, durante certo tempo. Após um determinado período, esse local ficará repleto de peixes constituindo-se em mais um nó do território-rede formado pela pesca.

Além das técnicas citadas acima, que utilizam artefatos que advêm do contato com a sociedade regional, os Wapichanas detêm um vasto conhecimento de venenos de pesca, que na região amazônica é conhecido genericamente como timbó. O timbó compreende uma imensa variedade de plantas e são empregados de diferentes formas. Hoje, os venenos de pesca entram em um controverso discurso ambiental, que costuma apontar o timbó como responsável pela diminuição dos peixes e envenenamento das águas.

Como analisa Oliveira (2012), após a drástica redução dos territórios Wapichanas a pequenas ilhas, surge uma nova conjuntura, na qual os moradores perceberam a necessidade de refletir as relações entre as comunidades e os recursos naturais disponíveis nas TIs. Nas reuniões comunitárias e assembleias regionais/estaduais os moradores da Serra da Lua compartilham suas visões sobre as questões ambientais e as preocupações com o efeito de suas próprias práticas sobre os recursos naturais disponíveis nestas pequenas áreas. O uso dos venenos de pesca é um assunto recorrente nos encontros. É uma temática geradora de controvérsias entre a

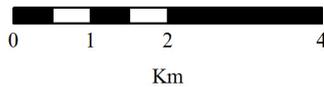
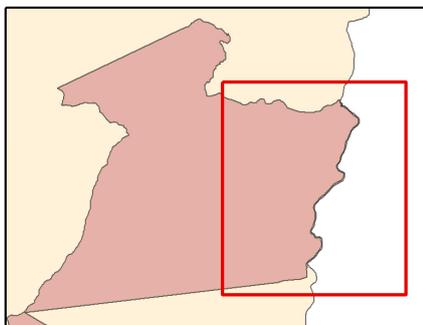
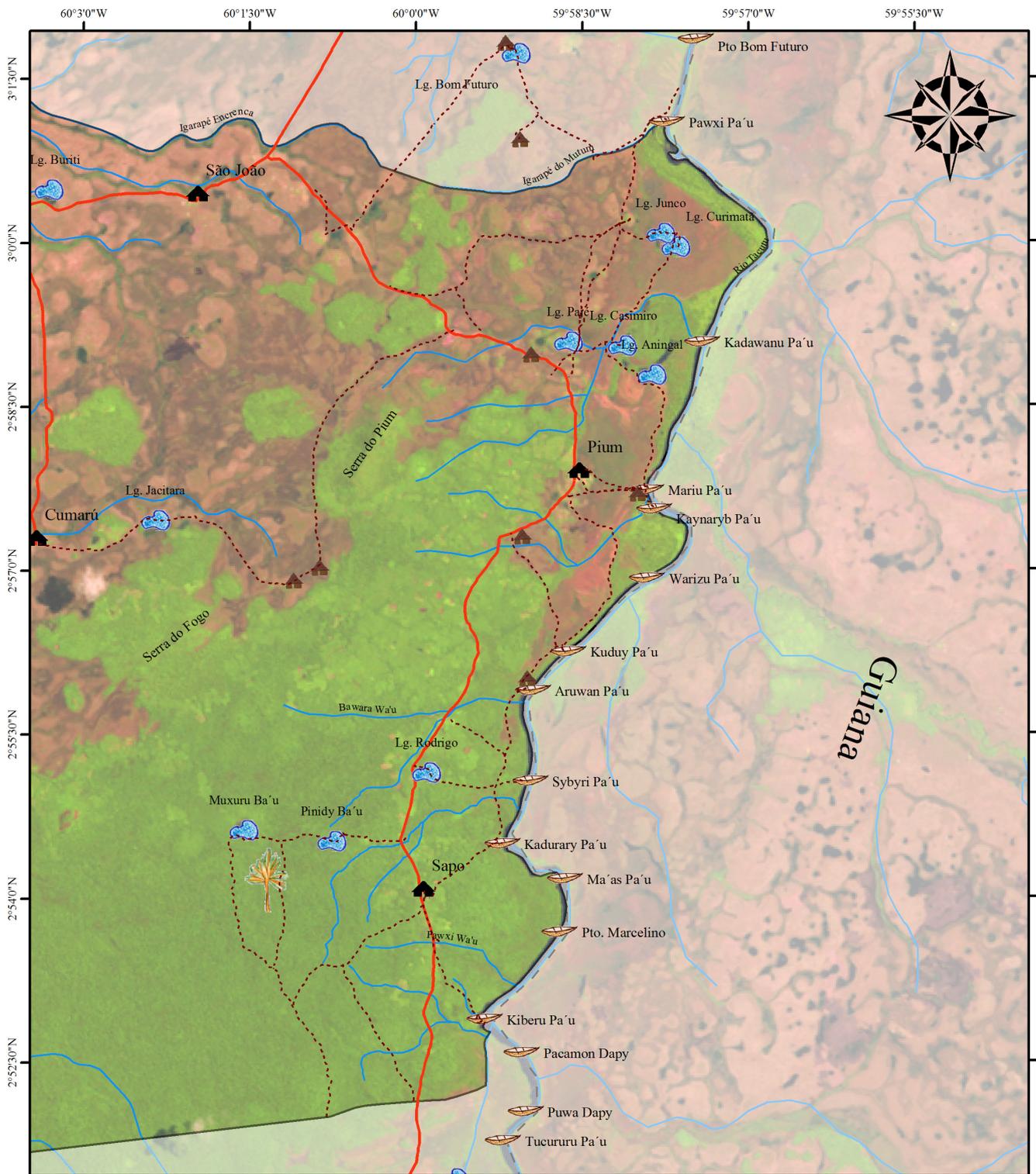
“rede de discursos interétnicos e o cotidiano das práticas das comunidades”. (OLIVEIRA, 2012, p. 310)<sup>1</sup>

Durante a minha pesquisa de campo, não tive a oportunidade de participar de nenhuma pescaria com timbó, mas é notável a repreensão que tal prática vem recebendo de algumas lideranças e indígenas mais próximos ao discurso interétnico e à ideologia ambientalista. Em um contexto de superpopulação seu uso indiscriminado é supostamente responsável pela mortandade dos animais após a sua aplicação. Além disso, há casos de morte de reses por águas contaminadas pelos venenos de pesca. Sem adentrar demasiadamente na ampla temática envolvendo o timbó, aponto, genericamente, que a sua prática vem sendo censurada. Contudo, mesmo com toda controvérsia, constitui-se em uma técnica que é bastante utilizada na sua ampla gama de variações.

Geradoras de uma territorialidade específica, a pesca e a caça, conectam as ações humanas ao ambiente traduzidas pelos conhecimentos que os indígenas detêm sobre os comportamentos animais. Surge, então, uma rica toponímia que liga um conjunto de pontos a caminhos, formando um complexo território-rede. O mapa abaixo traz um pequeno esboço dessas relações entre os lugares assim como os caminhos que os conectam. O recorte dessa representação cartográfica está nos caminhos que ligam os portos e cachoeiras, locais privilegiados da atividade pesqueira no rio Tacutu, e também os trajetos que ligam as comunidades aos lagos e suas áreas de caça.

---

<sup>1</sup> Para uma interessante análise sobre as diversas maneiras de utilizar os venenos de pesca e também as controvérsias envolvendo o timbó dentro das práticas de conhecimento tradicional dos Wapichanas ver Oliveira (2012)



Mapa com os portos, lagos e caminhos das comunidades do Pium e do Sapo  
 GCS\_WGS\_1984  
 Geoprocessamento  
 Lucas Lima  
 2013

Fonte: FUNAI, 2012, IBGE, 2012, Modelo SRTM,  
 Lucas Lima; comunidades do Sapo e Pium

**Legenda**

- Comunidades
- Casas Velhas
- Lagos
- Portos
- Balatal
- Caminhos
- Estradas
- Hidrografia

**Mapa 2:** Caminhos que ligam áreas de caça, lagos (*ba'u*) e portos (*pa'u*).

Antes de retomar o funcionamento da pesca, gostaria de realizar breve adendo sobre outra informação que consta no mapa acima: as *casas velhas*. Como podemos ver, próximo ao porto do Pium, *Mariu Pa'u*, há uma casinha de coloração marrom. Essa localidade é chamada pelos moradores como “Pium antigo”. O abandono desse lugar aconteceu após uma grande inundação do rio Tacutu, cheia que levou a construção da atual comunidade em cima dos tesos. Outra *casa velha* está sinalizada nas proximidade da cachoeira *Aruwan Pa'u* e refere-se a antiga casa do Sr. Estevão, hoje morador do Sapo. A localidade foi abandonada como consequência do ritual mortuário citado no capítulo anterior. Esse motivo também é responsável pelo abandono das casas na região conhecida como Sumidouro, entre a Serra do Pium e a Serra do Fogo. Era o antigo local de moradia do Sr. Esmeraldino, fundador da comunidade do São João. A *casa velha* localizada na beira da estrada a caminho do Sapo era o local de moradia do Sr. Baltazar, atualmente morador do Paricarana. O movimento de mudança das moradias compõe uma importante faceta da territorialidade Wapichana. Os deslocamentos enunciam um território repleto de significado, muito além da restrição às suas áreas de uso. A permanência das *casas velhas* na memória coletiva dos moradores da TI manifesta sua importância como um **geosímbolo**, lugares e/ou itinerários que possuem importância ritual, política ou cultural, cuja importância simbólica subsiste na memória coletiva. (BONNEMAISON, 2002; 2005).

Feito esse pequeno parênteses para explicar as *casas velhas*, retomo a dinâmica das atividades de caça e pesca tendo como referência o mapa anterior. Nessa representação cartográfica centrada nas comunidades do Sapo e do Pium, plotei os lagos que ficam cheios durante todo o ano, mesmo nos meses de maior estiagem. Como podemos ver, a maioria está próximo ao rio Tacutu ou a um igarapé. No tempo da cheia a água transborda, invade o lavrado e enche os lagos de peixes e nutrientes. A dinâmica do ciclo hídrico condiciona a sustentabilidade pesqueira assim como os deslocamentos para os portos localizados no rio Tacutu. A baixa declividade do terreno permite uma inundação expressiva de amplas partes do campo. Durante uma ou duas semanas do ano, a água chega a tocar as margens dos pátios, há pouco menos de um quilômetro, onde estão as moradias no Pium estrategicamente localizadas sobre pequenos tesos. Diante da minha perplexidade com essa informação, Sr. Antônio apontou para o lavrado

colado a sua casa é afirmou “tem dia que a gente joga a tarrafa aí mesmo, dá para pegar uns peixinhos”.

Infelizmente não obtive dados geográficos concisos sobre as atividades de caça, e tive a oportunidade de participar somente de uma caçada durante todo o período de campo. Assim, trago poucas trilhas dentro da mata, algumas eu cheguei a percorrer, outras foram apontadas pelos moradores durante o etnomapeamento<sup>2</sup>. Em suas caçadas, os Wapichanas evidenciam um vasto conhecimento dos comportamentos animais, os utilizando a seu favor para o sucesso da atividade. Isso pode ser descrito com base no mapa acima.

Como podemos ver, uma área de caça privilegiada está plotada na região de mata, perto dos lagos *Muxuru Ba’u* e *Pinidy Ba’u*, ao oeste da comunidade do Sapo. Na região, há um extenso balatal, zona de crescimento da balateira (*Manilkara bidentata*). Essa espécie vegetal, nativa do norte Amazônico, floresce na época da seca, e nos meses de janeiro suas frutas já maduras caem, sendo muito apreciadas pelos animais, como os catitus e queixadas. (PENNINGTON, 2006). Em busca de caça os moradores da TI, sobretudo da comunidade do Sapo, caminham até o balatal na esperança de encontrar algum animal se alimentando.

A territorialidade das caçadas é essencialmente masculina, ela se manifesta por meio de um território-rede: pontos privilegiados definidos pela localização reconhecida da presença dos animais – como o balatal ou os *lambedores*, locais na margem dos rios e igarapés onde os animais lambel sal – conectados por linhas de deslocamentos, as trilhas. Entretanto, não é só no ambiente florestal que as caçadas são realizadas, no lavrado há também animais importantes, como o veado campeiro e o tatu. Nos campos, as caçadas costumam ser noturnas. Com auxílio de uma lanterna é fácil localizar os olhos dos animais que brilham quando focados com o fecho de luz. Uma área privilegiada de lavrado para as caçadas fica no território guianês, na margem direita do rio Tacutu.

---

<sup>2</sup> Os etnomapeamentos foram realizadas em conjunto com os moradores de cada comunidade. Era uma das atividades que eu conduzi como colaborador do CIR durante a pesquisa de campo

As duas técnicas mais comuns de caça relatadas pelos moradores são a *varrida* e o *moitá*. A *varrida* é uma estratégia associada às trilhas e aos itinerários da caçada. Nessa prática os indígenas literalmente varrem um determinado caminho, retirando as folhas secas e galhos que podem, eventualmente, realizar qualquer tipo de ruído que afaste o animal. A trilha, após ser varrida, é percorrida lentamente, aguardando a passagem de alguma presa. Já a segunda técnica, o *moitá*, está ligada aos nós do território-rede, gerados durante as caçadas. O *moitá* consiste na espera do animal em um local previamente escolhido, ou mesmo “criado”. Digo “criado”, pois comumente esses pontos serão “artificialmente” sugeridos aos animais pelos caçadores. Explico: quando estão caminhando na mata e observam na trilha algum rastro sabem que o animal passou ali e que fortuitamente pode retornar. Assim, os indígenas começam a jogar algum alimento de acordo com o rastro observado, muito similar a técnica dos *pesqueiros* citada anteriormente. Outra maneira de “construir” um ponto de espera é com a disponibilização de água. Na severa estiagem que toma conta do nordeste de Roraima, os animais sofrem para encontrar água. Os indígenas, se aproveitando da situação, cortam um tronco de inajá, enchem ele com água e abandonam esse reservatório em um ponto específico. Após a disposição do alimento ou d’água, atam uma rede em uma árvore e aguardam silenciosamente o retorno do animal. As duas técnicas, a *varrida* e a *moitá*, manifestam o território-rede de forma cristalina, a primeira associada aos itinerários e a segunda aos nós.

Contrastando dados de diversos interlocutores, é possível afirmar que a caça está em expressivo declínio na área da TI. Assim como a pesca, a caça é um alvo privilegiado para as reflexões dos moradores da TI sobre as questões ambientais que envolvem o manejo dos recursos disponíveis. Muitos moradores relatam o sumiço de algumas espécies, como a anta, mamífero terrestre da família *Tapiridae*, o aruanã e o pirarucu, peixes da família *Osteoglossidae*. Além da escassez dessas espécies os moradores da TI revelam uma expressiva mudança no comportamento dos animais, que estão cada vez mais ariscos aos homens. Muitas vezes meus interlocutores usaram a categoria *velhaco* para referir-se tanto ao comportamento dos peixes, como dos animais. A ideia de *velhaco* revela a experiência que os animais já possuem com as práticas indígenas. Nessa concepção, os animais já são capazes de prever os comportamentos humanos e se antecipar à predação. É o caso dos peixes que já estão acostumados ao

*malhador* e não deixam ser pegos com facilidade. Da mesma forma os queixadas, que antes atacavam os cachorros usados nas caçadas, agora fogem ao menor ruído. A mudança no comportamento dos animais dificulta a obtenção das presas e, por isso, são necessários períodos maiores de atividade para conseguir uma quantidade razoável de alimento. O cenário é pior na época das chuvas. Com os caminhos enlameados e os cursos d'água cheios efetuar uma boa caçada ou pescaria torna-se bem difícil e o jeito é recorrer aos animais de criação, ou mesmo comprar carne na cidade.

A dimensão das percepções indígenas quanto ao comportamento dos animais expressa uma faceta amplamente abordada pela etnologia amazônica. Para essas teorias, os povos das terras baixas sul-americanas não realizam uma separação ontológica absoluta entre os humanos de um lado e as espécies animais e vegetais do outro. Como Descola (2000) analisa as relações com os outros seres que povoam o mundo são ligadas por um vasto *continuum* que operam por princípios unitários regidos pela sociabilidade. Nas palavras de Descola (2000, p.151), “as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza”.

A categoria *velhaco* exposta pelos Wapichana confere aos animais a capacidade de aprender e re-construir suas relações com o ambiente circundante a partir das suas próprias formas. A caça e a pesca ocorrem sob a égide das interações sociais entre os humanos e os outros seres. Essa visão é bem distinta da concepção autômata que a sociedade ocidental conferiu ao que denominamos “natureza”, onde plantas e animais são regulados apenas “pelas leis necessárias da biologia e da física.”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996. p. 121). Essa discussão é importante para analisar como as ações dos indígenas no ambiente são reguladas pelas formas de interação entre os outros seres que habitam o mundo. A caça e a pesca enunciam as relações dos humanos com os *inaana* dos animais, termo wapichana traduzido para o português como “donos”. As toponímias expostas no mapa anterior estão diretamente associadas ao local de moradia dos *inaana*. A faceta que tais lugares ocupam na territorialidade Wapichana será abordada a seguir, quando trago as relações com os lugares de respeito.

### 3.4 As relações com os lugares e sua etiqueta espacial

Quando olhamos para o mapa 10 vemos uma rede de lugares nomeados, sítios importantes associados a inúmeras relações que os Wapichana travam com o espaço. Muitos desses topônimos indicam características ou elementos na paisagem, como determinada feição do rio Tacutu, uma árvore imponente, a abundância de certa espécie vegetal ou a existência de animais e recursos de coleta. Outros topônimos estão associados a eventos e ações que envolvem os “antigos”, ou atuais Wapichanas.

A história associada a esses lugares compõem o que Santos Granero (1998) apontou como **topogramas** entre os Yanasha, grupo de filiação Aruaque que vive na região sub-andina do Peru oriental. O conceito de topograma é bem similar ao já citado conceito de **geosímbolo** exposto por Bonnemaïson (2005; 2002). Como resume Santos-Granero, os topogramas são como uma “escrita topográfica” constituída de elementos individuais marcados na paisagem e são imbuídos de significados históricos por meio de mitos e rituais.

Exemplos de topogramas podem ser visto no nome do porto do Marcelino, próximo a comunidade do Sapo. Segundo os moradores, neste local um indígena morreu tragado pelo rio quando realizava uma pescaria. O igarapé Encrenca, ao norte da comunidade do São João, também é um bom exemplo. Como o nome indica, esse curso d’água foi alvo da contenda durante a demarcação, seu nome provavelmente era outro, mas foi transformado para indicar os conflitos fundiários que ocorreram com o fazendeiro ao norte da TI, o que resultou na diminuição da área. Já cachoeira da Comissão - citada no capítulo 01 – recebe outro nome em Wapichana, *Kanaryb Pa’u*. A dupla nomenclatura é um exemplo de registro histórico que determinado sítio carrega após um evento marcante. O seu primeiro nome, *Kanaryb*, refere-se a uma cobra grande que é a *inaana*, “dona” do lugar. Já o segundo nome, Comissão, foi adicionado ao sítio após a passagem de uma guarnição do general Rondon, cujo local escolhido para acampar foi a *Kanaryb Pa’u*.

Os atos dos demiurgos no espaço criam pontos privilegiados na constituição dessa “escrita topográfica”, como o caso do monte Roraima. Como expõe Andrade (2010) em seu trabalho com os Ye’kuana, o território vai sendo construído a partir dos eventos históricos e míticos, pontilhado por inscrições na paisagem. Nas

palavras da autora, “é possível imaginar uma história atemporal, mas não é possível imaginar uma história dissociada de um ponto específico no território, nem tampouco imaginar um ponto do território que não seja marcado por uma história”. (ANDRADE, 2010, p.189)

A interação cotidiana dos indígenas com o espaço também cria uma relação com a topografia a partir da memória coletiva. Durante o campo, tive a oportunidade de pescar por três dias com dois moradores do Pium. Pegamos uma canoa amarrada na cachoeira do Pium, *Mariu Pa’u*, subimos o rio Tacutu até o limite com a demarcação e acampamos em uma praia próxima a *Pacamón Dapy*, a casa do *Pacamón*<sup>3</sup>. Durante a subida, os dois pescadores, Sr. Davi e Sr. Pafu, iam relatando diversas histórias que haviam passado nas curvas do rio Tacutu. Eles apontavam para um determinado ponto da margem e contava suas lembranças daquele local “mês passado eu vi uma sucurijú maceta tomando sol ali naquela pedra”, “semana passada eu peguei muito pirandirá aqui nesse poço”. A paisagem é cotidianamente marcada por eventos ocorridos, criando novos signos e transformando a topografia Wapichana. Por meio deles, são gerados os laços de afetividade que constroem e reatualizam o território, instância que está em constante movimentação.

Como analisado por Bonnemaïson (2002, p.99), o território não é algo obrigatoriamente fechado e nem sempre é um tecido espacial unido. Seu comportamento também não é necessariamente estável, pois antes de ser uma fronteira, um território é, sobretudo, “um conjunto de lugares hierarquizados, conectado a uma rede de itinerários”. Há uma intensa relação entre o enraizamento e as viagens, que é fortalecida pelo grau de correspondência mantida com o espaço. A territorialidade se funda na junção dessas duas atitudes, englobando simultaneamente o que é fixo e o que é móvel, ou seja, os itinerários e os lugares, os nós e os arcos. Assim, o território não deve ser compreendido pela noção de fronteira, mas sim pelas relações que existem entre os elementos dessa trama.

---

<sup>3</sup> *Pacamón* é uma espécie de bagre de grandes proporções, também conhecido na região amazônica como Jaú.

Contudo, uma importante ressalva deve ser feita quando abordamos os territórios construídos pelos povos das terras baixas sul-americanas. Como Coelho de Souza (2009) chama a atenção, não devemos nos limitar na análise da constituição de lugares como apenas um modo de consciência histórica. Apesar de importante, a abordagem detém-se na afirmação fácil dos locais como meras construções culturais, símbolos de identidades coletivas.

Durante minha pesquisa de campo, ficou nítido que os lugares não são apenas resquícios de uma “escrita topográfica”. Antes de tudo, as toponímias reveladas pelos indígenas enunciam as relações que eles arquitetam com os outros seres que habitam o mundo. Os lugares, ao invés de objetos, devem ser vistos como *agentes*. Suas relações não se dão em termos de construção, mas de interação. A maneira privilegiada para pensar essa dimensão está nas relações que os indígenas travam com os *inaana*<sup>4</sup>, os “donos” dos lugares, habitantes que fazem de determinados pontos do espaço a sua morada. Para me aproximar dessa compreensão, apresento os preceitos do domínio não humano exposto pela noção *panaokaru*, abordados por Farage (1997) em sua obra.

Segundo a autora, é difícil oferecer um termo preciso para *panaokaru*, os Wapichanas costumam traduzi-lo genericamente por “bicho” ou “animal”. Em uma primeira aproximação, o termo aplica-se aos animais selvagens, já os animais domésticos são qualificados de *wa’uznao*, nossa criação. Em uma segunda acepção, o termo *panaokaru* pode ser entendido como a “alma das coisas”, ou seja, tudo que pode ser nomeado. Tudo que existe possui *panaokaru*, como os igarapés, a mata, os buritizais, os fenômenos naturais e os animais. A única exceção é feita aos humanos e aos *wapaninaos* que, como foi dito, possuem *udorona*. A ideia de que tudo tem *panaokaru* é estendido até às casas. Nas suas paredes, armações e cobertura habitam o *panaokaru* dos seus materiais de origem, como o barro dos igarapés ou a palha do inajá.

O *panaokaru* é classificado pelos domínios que ocupam. Há o *panaokaru* das águas que não secam: *winbaokosan panaokaru*; do buritizal: *diwerbaokosan*

---

<sup>4</sup> Como bem observado por Oliveira (2012), Farage (1997), ao abordar a noção *panaokaru* em seu trabalho não fez nenhuma alusão a categoria *inaana*. Durante a minha pesquisa além do termo *inaana* para referir-se ao “dono” dos animais também me foi relatado o termo *dary*, que pode ser traduzido genericamente como “pai” dos animais. Utilizo os dois como equivalentes.

*panaokaru*; da mata: *kanokosan panokaru*; do campo: *barazsan panaokaru*; e das serras: *midkuosan panaokaru*. Por abranger tudo que existe, o inventário se subdivide em inúmeras classes de entes, o que torna a classificação infundável.

Nas etnografias dos povos guianeses, entre eles os Wapichana, é reconhecida a importância das serras no desdobramento das relações entre humanos e não humanos. Obtive inúmeros relatos dos riscos associados às serras, no entanto, na área demarcada da TI Manoá-Pium não existe um grande número de serras e as narrativas sobre os “donos” foram georreferenciadas aos portos e cachoeiras, afloramentos rochosos que surgem durante a estiagem no rio Tacutu. Nesse viés, associo as relações com os *inaana* não só às serras, mas também aos afloramentos, locais escolhidos pelos *inaana* para estabelecerem sua morada.

Para exemplificar o espaço privilegiado que esses lugares ocupam, trago uma conversa que tive com o AAI Francivaldo, morador do Pium, com o Sr. Estevão e o Sr. Anselmo, ambos moradores da comunidade do Sapo. A conversa se deu no topo de um tesó na beira do rio Tacutu, local que possui uma bonita vista de todo o rio, exatamente onde ele faz uma curva, próximo à pedra do Sapo, *Kiberu Pa’u*. Quando chegamos acima desse tesó apresentei o meu interesse nos nomes dos lugares e também nas suas histórias. Pedi para gravar a conversa e também para o AAI Francivaldo me ajudar na escrita dos termos wapichanas.

**Sr. Estevão:** *Kanaryb Pa’u* é uma passagem perto do Pium [comunidade]. *Kanaryb* é uma cobra grande. Diz que é buraco que vai bater até no Pium [serra]. Só um buracão assim. Passa no meio da maloca e vai bater pra lá, chega lá na serra. Tem bicho morando, todos os bichos que moram na serra passam por aí, e vai sair lá no rio. Depois vai para a serra de novo, vem e volta. Ali é o *Pacamón Dapy*

**Eu:** O que é *Dapy*?

**Sr. Estevão:** *Kaban!* É casa. Você não tem casa assim? *Pacamón* tem casa também. Ele está lá, todo tempo ele está lá. Com mulher dele, com a família dele. Tem sogro, tem sogra, tem roupa, tem tudo. Ele gosta de ficar lá, não gosta de sair de lá não.[...]

**Sr. Estevão:** Ele flecha, o cara adocece, ele mata. Igual esse Sapo [*Kiberu Pa’u*] também. É a mesma coisa, ele te flecha e você vai ficar doente e vai morrer. Mas tem pajé para curar isso também, é a mesma coisa, é bicho isso daí. Aqui é a casa dele. Madrugada da noite você vai escutar.

**Francivaldo:** Quando você dorme aqui, você escuta assim, visagem dentro desse tesó, você escuta o prato, a panela, você escuta mexendo tudo.

**Sr. Estevão:** No Guariba [*Sybyry Pa'u*], a mesma coisa. Se ficar deitado em cima da pedra ouve o prato sendo derrubado. Igual com a gente. É bicho mesmo, qualquer coisa flecha a gente e você morre.

**Francivaldo:** Você não pode queimar pimenta, não pode colocar a pimenta no rio.

**Sr. Estevão:** O vento vai começar, vai te puxando e você vai embora. Se quiser experimentar, pega logo essa pimenta e queima ali [risos geral]

Como podemos depreender dessa conversa, essas pedras no rio Tacutu são os lugares escolhidos onde os “donos” fazem suas moradas. São locais no qual os “donos” possuem as suas estruturas sociais e mantêm os seus próprios territórios. Cada animal está associado a algum ponto específico, a um local de origem. São lugares de respeito onde é preciso exercer uma determinada **etiqueta espacial** durante as atividades cotidianas.

O ato de queimar pimenta perto da morada do “dono” incomoda seus olhos e queima a sua pele e a resposta imediata é a virada do tempo, com súbitas ventanias e fortes relampeios. Também não se deve brincar ou desdenhar desses lugares, é preciso respeitar os resguardos preconizados pelo período menstrual ou pós-parto assim como não passar e/ou deitar nos caminhos dos “donos” em determinados horários. O risco ao romper tais preceitos é adquirir uma gama de sintomas comumente associados a doenças, como estados febris, diarreias e marcas vermelhas no corpo. Os efeitos dos *inaanas* não estão restritos aos seus locais de moradia e podem ser sentidos em seus rastros, sobretudo pelas crianças<sup>5</sup>. Em outra oportunidade, quando fiquei hospedado na casa do Sr. Estevão no Sapo, ele me contou mais uma dessas histórias ligadas aos portos:

Nesse porto da Anta tem o “dono”, o pai dele é *Kuduy Dary* [*kuduy* significa anta e *dary* “pai”], esse daí é o “dono” dele. Ele é anta, mas é onça, ele come gente. É igual anta, mas é onça. Rapaz, quando queimar pimenta você vai ver roncar, aí ele já vem pegar.

---

<sup>5</sup> Durante a minha estadia na comunidade do Pium uma menina ficou gravemente doente por ter sentado em um rastro do *inaana*. Ela ficou com um forte *quebrante* e seus pais recorreram a uma conhecida rezadora da comunidade, que elaborou um forte remédio a partir de pimentas e outros vegetais

É a onça sabe, nós chamamos ele de *Kuduy*. Nessa serra do *Kusad*<sup>6</sup> quando o cara queimar pimenta aí, rapaz, vai estrondar. É onça, mas é *Kuduy Dary*, pai do *Kuduy*.

Tem muito bicho nesse rio. Ali, na cabeceira do *Kadurary Pa'u* não tem aquela pedra? Um pouco acima, só um pouco, é a casa dele ali. *Kadurary* é a cobra, essa cobra é “pai” do peixe, *Kupay Dary*. Tudo isso aqui tem seu “dono”. (Sr. Estevão, comunidade do Sapo, 08 de novembro de 2012)

As ações dos “donos” aos humanos se enfeixam sob o signo da predação. Como se depreende acima, eles são capazes de tomar formas de onça, anta, cobras morcegos e sapos. Os “donos” flecham os homens gerando feridas incomuns, de difícil cicatrização, normalmente acompanhadas de dores de cabeça. Muitas vezes os “donos” podem agir de outras formas, a pedra que consiste na morada do “dono” pode aparecer como a imagem de um bar ou um mercado. Como Oliveira (2012, p.240) ressalta, nas interações entre humanos e os “donos” há outras modalidades além da predação. Há formas de agir que são operadas pela “sedução da beleza, de danças e também da oferta de caxiri e comida.” Os efeitos são invariavelmente a morte com a impossibilidade de retorno ao convívio dos parentes vivos.

Ouvi relatos de confusão mental, sobretudo quando o *inaana* predador é o *inii*, “dono” das matas que os Wapichanas associam ao curupira dos regionais. Quando incomodado o *inii* começa a quebrar galhos, paus e traz consigo muita chuva e trovões. Impossível de matar com flecha, pois possui o couro duro, o *inii* só teme o fogo, “pois seu corpo queima igual gasolina”. Também não gosta que queimem pimenta perto da sua morada e fica incomodado quando um caçador mata demasiado animais ou desrespeita as plantas ao caminhar na floresta.

Uma importante faceta das relações com os “donos” ocorre pela mediação dos xamãs. Como a narrativa expressa abaixo pelo Sr. Haroldo, morador da comunidade do Sapo:

Bem aí no rio tem o Sapo, a pedra, grande. Não pode nem falar: "Olha o sapo", você vai adoecer. Essa pedra daí é bicho, bicho grande. Você

---

<sup>6</sup> Serra localizada em território guianês que fica bem no horizonte da comunidade do Sapo

não vê não, mas você vai adoecer. Você vai adoecer quando falar atrás da pedra.

Fazia tempo, não era Wapichana era Atoraiu, outro índio que morava aqui primeiro. Estava andando com canoa por aqui no rio. Assim, o pessoal sabe, como macumbeiro né, o pajé. Ele sabe, ele sabe que tem esse bicho aí, o Sapo. Ele diz:

“Não vai falar com esse bicho não, nem olhar, porque senão adoce”.

[...] *Karawdara*, é pedra, pedra limpa assim, mas é bicho. Fica aí no lavrado. É igual à um pano, lisa. O bicho estava lá em cima, andando. O macaco. O macaco preto estava assim, em cima da pedra, dançando.

O pajé foi lá para ver esse bicho. O nome dele é *Karawdara*. Ninguém vai lá não, pega assim e você vai morrer. Qualquer gente que for lá vai adoecer. Mas o pajé disse:

“Eu vou rezar para acalmar ele.”

Ele sabe né, eu vi [...] Qualquer coisa que ele quiser ele faz. Ele pode rezar, pode fazer tudo. (Sr. Haroldo, comunidade do Sapo, 08 de novembro de 2011)

Os xamãs, que em Wapichana são chamados de *marinao*, são os únicos que podem transitar entre os domínios cosmológicos humanos e não humanos. O *marinao* é capaz de interpretar as ações dos *inaanas* e conseguir enxergar como eles realmente são, dissipando os aspectos ludibriantes das suas formas. Como exposto pelo Sr. Haroldo, o *marinao* consegue identificar a verdadeira faceta de um lugar aparentemente inofensivo, uma pedra que na verdade é “bicho”, os xamãs são os únicos capazes de **ver**. O *marinao* deve avisar os incautos e acalmar o *inaana*, reestabelecendo o equilíbrio cosmológico das relações entre humanos e não humanos. Por meio de rezas auxiliadas com o uso de determinados vegetais, os *marinaos* intermediam as duas dimensões<sup>7</sup>. No caso de adoecimento são os primeiros a serem procurados, os únicos capazes de curar ou amenizar as dores causadas pelos “donos”.

---

<sup>7</sup> Há uma diferenciação daqueles que só rezam, dos que *batem folha* junto com as rezas. No caso, a categoria *marinao* somente é depositada neste último, capaz de administrar as propriedades vegetais. Na TI Manoá-Pium me foi relatado que não havia mais a presença de nenhum *marinao*, talvez não pela sua inexistência, mas pela figura ambígua que os xamãs possuem dentro das dimensões cosmológicas dos Wapichanas. Assim, um branco desconhecido dificilmente vai acessar essas pessoas com facilidade. Os detentores desses conhecimentos podem ser ora vistos como bons, *marinao*, ou como ruins, *chanaminuru*. Tal diferenciação está, sobretudo nas técnicas utilizadas, pois o *chanaminuru* aplica seus conhecimentos para atacar e estragar as pessoas. Os recém-chegados da Guiana são comumente associados como detentores de técnicas mais poderosas e por isso mais temidos. Para mais informações sobre a figura

As histórias relatadas acima enunciam a dificuldade de pensar em conceitos como “espaço”, “paisagem” e “território” para as relações travadas entre os indígenas nas suas relações com esses “outros” não humanos. O enraizamento dos conceitos no substrato epistemológico e ideológico da cultura ocidental é um complicador que dificulta o entendimento das construções estabelecidas por povos regidos em outras esferas de conhecimento. Como expus no referencial teórico, não coube à Geografia pensar as dimensões de categorias tão basilares para os grupos humanos. Assim, ao abordar as relações dos Wapichanas com seus ambientes é preciso dilatar essas categorias.

Nesse viés, é potencialmente problemático pensar o “espaço” apenas como uma matéria-prima, um substrato material onde ocorrem as relações entre os grupos humanos. O “espaço” é também o local de atuação da alteridade, manifesta nas ações dos “donos” em seus lugares de moradia e convívio. São locais privilegiados onde os “donos” realizam suas socializações nos seus próprios termos. A territorialidade indígena coexiste e se manifesta a partir das relações travadas com os não humanos. São verdadeiros campos de força que se amalgamam e interagem, construindo um delicado equilíbrio em um ambiente intrinsecamente compartilhado.

Há um território da identificação, que emerge nos espectros das transformações humanas no ambiente, como as roças, moradias e caminhos. São nós e arcos que se depositam no território descontínuo da alteridade, espaço de atuação dos “outros” não humanos. Assim, a dimensão do território indígena não está substantivada apenas na materialidade, mas também nas relações travadas com os “donos”. É uma territorialidade eminentemente imaterial.

Os lugares não estão simplesmente livres e disponíveis para o uso humano. A etiqueta espacial expressa em atitudes éticas e morais com os lugares dos *inaana* revela as facetas das territorialidades compartilhadas. As rezas são as fórmulas mágicas capazes de estabelecer o equilíbrio das ações humanas nos territórios da alteridade. Não por acaso os animais estão em abundância onde os “donos” vivem. No caso da caça e pesca, as rezas são direcionadas aos donos dos lugares, como um pedido

de autorização, para que o pescador possa exercer as atividades que irão alimentar a sua família. Além disso, é importante frisar que muitas das atuais comunidades Wapichanas possuem seus nomes associados aos “donos” que lá habitam, é o caso do Pium, *Mariu*, e do Sapo, *Kiberu*. Na Guiana também me foi relatado outros nomes de comunidade referidos aos *inaana* como *Kadarnau* uma espécie de serpente, *Potarinao*, uma arraia gigante muitas vezes descrita como um forno de secar farinha.

Podemos dizer que a noção de “lugar” dos Wapichanas afasta-se largamente da concepção ocidental, no qual a paisagem é uma entidade passiva, destituída de **agencialidade**. A construção e manipulação do território ocorrem dentro das interações sociais entre humanos e não humanos, com o encontro mútuo de intencionalidades. A paisagem é formada reciprocamente, e está dotada de agência. Ao mesmo tempo em que está sujeita a alterações também realiza transformações nos seres com os quais interage. (ANDRADE, 2010) Os topônimos que falam da presença de animais e plantas não indicam meros “recursos”, as nomenclaturas comumente estão associadas aos seres que habitam esses lugares, aos quais os Wapichanas travam relações.

## Considerações finais

A demarcação de um TI é crucial para a sobrevivência dos povos indígenas. O estabelecimento da segurança territorial é o primeiro passo para garantir o bem viver e o futuro dos seus habitantes. No entanto, os limites do que será proposto deve respeitar uma série de elementos culturais e ambientais que as TIs em “ilha” não levam em conta. Mais interessada em liberar as áreas para a especulação fundiária, as TIs em “ilha” condicionam os moradores a uma lógica normativa de relação com seu território tradicional. Contudo, como pudemos ver ao longo da dissertação, a territorialidade Wapichana não está restrita ao território zonal imposto pela demarcação. Ela se manifesta também em um complexo território-rede, fundado nas relações de parentesco, na obtenção de recursos e na interação entre os outros seres que habitam o mundo. O território-rede, ao invés de imóvel e estável como o território-zona, é regido pela flexibilidade, mobilidade e, sobretudo, descontinuidade.

Contudo, ocorre a justaposição dessas duas dimensões. Há uma lógica zonal no controle de áreas, limites e fronteiras, e também uma lógica de fluxo e polos de conexão, estruturas elementares da rede. São duas concepções e práticas espaciais distintas, uma que privilegia a homogeneidade e exclusividade, outra que evidencia a heterogeneidade e multiplicidade das interações. Assim, a análise territorial deve estar fundamentada em outro patamar de reflexão teórica. O território-zona e o território-rede não podem ser encarados como “tipos ideais”, pois, de fato, nunca se manifestam de forma completamente distinta. (HAESBAERT, 2007a, p.291)

É importante frisar que a constituição do território-zona não está restrita a demarcação, é uma lógica que adentra a maneira indígena de lidar com o espaço. Isso pode ser visto no diálogo necessário entre o território da parentela e o território comunitário. A criação de uma TI diminuta, que restringe e retalha a territorialidade Wapichana está articulada com um regime complexo de controle e gestão territorial. Afinal, a territorialidade em rede somente tem chance de existir quando a demarcação das suas terras é efetuada. A visão das duas maneiras de lidar com o espaço não fundam realidades dicotômicas e excludentes, pelo contrário, gera uma gama de variações que regem uma complexa **multiterritorialidade**. Ao descrever a multiterritorialidade Haesbaert enfatiza que os diferentes territórios não continuam mantendo suas

individualidades como um novo “todo”, produto da soma de suas partes. É em sua essência a construção de uma experiência efetivamente nova, flexível e mutável. Como aponta o autor, “não é uma simples reunião ou justaposição de ‘múltiplos’ territórios, mas, efetivamente, uma ‘multiterritorialidade’”. (HAESBAERT, 2007a, p. 345)

Há um fenômeno de múltiplos pertencimentos e superposições territoriais. A existência da multiterritorialidade está manifestada na capacidade de experimentar vários territórios ao mesmo tempo, seja em relação com as cidades, com as áreas de obtenção de recursos, ou nas interações com os não humanos. Se considerarmos que a interação entre os grupos humanos, e entre humanos e não humanos são, acima de tudo, interações sociais, temos um entrecruzamento de diferentes territórios vividos simultaneamente. Em um cenário bastante difícil, em que suas terras estão restritas a um pequeno fragmento do que eram antigamente, os Wapichanas reinventam e conduzem novos movimentos pelo espaço, ao mesmo tempo em que dialogam com suas próprias cosmografias. Pensar na multiterritorialidade indígena no cenário atual é antes de tudo, rever suas próprias formas de reterritorializar. É um amálgama complexo que estrutura suas novas formas de organização territorial.

A questão territorial é uma das temáticas mais recorrentes dentro do movimento indígena. Para abordar essa dimensão optei pela interdisciplinaridade, unindo a geografia - com suas técnicas cartográficas e suas análises dos conceitos espaciais – e a antropologia, com a compreensão etnológica das formas distintas de se relacionar com o mundo. Creio que no caminhar da dissertação houve uma evolução dos conceitos geográficos de território e territorialidade subsidiados pela etnologia dos habitantes do lavrado. Além disso, as técnicas cartográficas contribuíram para visualizar o processo de espoliação da terra e as formas territoriais desenvolvidas pelos Wapichana na TI Manoá-Pium.

Nesta dissertação retratei as estratégias territoriais indígenas em um contexto de espoliação generalizado. Como pano de fundo, saliento seus próprios fundamentos ao lidar com seus ambientes mais além do que lhes foi designado. Ao pensar a sustentabilidade das TIs em “ilha”, em um cenário de médio e longo prazo, deve-se levar em consideração uma infinidade de questões que não foram contempladas nesse trabalho, como: o funcionamento das escolas, a influência dos benefícios sociais,

a evasão da TI para os centros urbanos, a constituição dos modelos de saúde enraizados em uma maneira ocidental de medicina, os efeitos das políticas partidárias e da participação de indígenas no cenário político municipal e estadual, as relações fronteiriças com os parentes da Guiana e o estabelecimento de uma rede mais ampla de enunciados ligados às questões interétnicas no estado de Roraima.

Nesse viés, é importante montar um cenário mais amplo do contexto das TI em “ilha”, tanto no território brasileiro, como no guianês. Torna-se premente no momento atual trazer mais dados quantitativos, para avaliar a extensão real dos problemas relatos pelos moradores dessas TIs. A exaustão das áreas agricultáveis, a qualidade da água, os movimentos migratórios e a influência da monetarização nos modos de vida são realidades que devem ser contempladas. Muitas terras indígenas na Serra da Lua possuem pedidos de ampliação, essas demandas devem ser contempladas com estudos mais precisos, que não foram realizadas na época da sua demarcação. Uma pesquisa comparativa, entre as TIs poderia contribuir para o entendimento dessas dificuldades.

As TIs em “ilha” são desafios que devem ser abordados caso a caso. A reflexão sobre o futuro das pequenas TIs é uma pauta importante do movimento indígena, organizado pelo CIR, que busca em suas ações trazer as percepções dos moradores como elementos estruturantes das suas políticas. Agora é a hora de pensar os passos que deverão ser dados com a terra assegurada. Vejo esta pesquisa como um pequeno esboço de um caso específico, que traz alguns elementos passíveis de serem generalizados para outros cenários de fragmentação territorial operantes no lavrado roraimense.

## Referências Bibliográficas

### Publicações

ALBERT, B.; LE TOURNEAU, F. M. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. **Current Anthropology**, n. 48, 2007. 584-592.

ALMEIDA, A. W. B. As áreas indígenas e o mercado de terras. In: CEDI **Aconteceu Especial 15: Povos Indígenas no Brasil / 1984**. São Paulo: CEDI, 1984. p. 53-59.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANDRADE, K. V. Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana. In: FILHO, W. T.(org) **Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília: Athalaia, 2010. p. 183-204.

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 1993.

BARROS, N. C. C. Mobilidade populacional, fronteira e dinâmica das paisagens na Amazônia. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 12, n.2, p. 237-284, 1996.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs) **Geografia cultural um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002. p. 83-131.

BONNEMAISON, J. **Culture and Space: conceiving a new cultural geography**. London: I.B. Tauris, 2005.

BRANDÃO, C. R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia - UFG, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan/jul, 2007.

CAMPOS, C. (org) **Diversidade sociambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

CARNEIRO, J. P. J. A. **A morada dos Wapixana: Atlas toponímico da região indígena da Serra da Lua - RR**. 2007. 190f: Dissertação (Mestrado em Linguística), Universidade de São Paulo, 2007.

CIDR. **Índios de Roraima**. Boa Vista: Coleção Histórica - Antropológica nº 1, 1989.

CLAVAL, P. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs) **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 35-86.

COELHO DE SOUZA, M. S. Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê. **Trabalho apresentado no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia**, Lisboa, 2009. Mimeo.

COELHO, V. A. **Formação territorial e conflito entre territorialidades: o papel dos povos indígenas na produção do espaço brasileiro**. 2010, 72p. : Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

DAMONTE, G. **Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporaneas**. Lima: GRADE/CLACSO, 2011.

DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (org) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Hucitec/USP, 2000. p. 149-163.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991a.

FARAGE, N. Terra Indígenas no lavrado: o impasse continua. In: CEDI **Aconteceu Especial 18: Povos Indígenas no Brasil - 1987/88/89/90**. São Paulo: CEDI, 1991b. p. 147-154.

FARAGE, N. **As Flores da fala: práticas retóricas entre os wapishana**. 1997, 306f.: Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FARAGE, N.; SANTILLI, P. Impasse na terra dos retiros e currais. In: CEDI **Aconteceu Especial 17: Povos Indígenas no Brasil - 1985/1986**. São Paulo: CEDI, 1986. p. 103-107.

FERREIRA, A. B. D. H. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FRANK, E.; CIRINO, C. A. Desterritorialização e re-territorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica. In: BARBOSA, R. I.; MELO, V. F.(orgs) **Roraima: homem, ambiente e ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010. p. 11-33.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F.(org) **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições**. 1ª. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GARCÍA, J. L. **Antropologia del territorio**. Madri: Taller de Ediciones JB, 1976.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Niterói, v. IX, n. 17, p. 19-46, 2007b.

HERRMANN, L. Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco. **Sociologia**, São Paulo, v. VIII, n. 4, p. 282-304, 1946.

HERRMANN, L. Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco (continuação). **Sociologia**, São Paulo, v. VIII, n. 4, p. 203-215, 1946.

LADEIRA, M. I. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: Edusp, 2008.

LE TOURNEAU, F. M. Géographie et anthropologie : deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne. **Echogéo**, n. 7, p. 1-12, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. 8. ed. Campinas: Papyrus, 1989.

LIMA, A. C. S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. 1ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, A. C. S. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a organizados? In: SOUZA, C. N. I. (org) **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II**. Rio de Janeiro: LACED: Paralelo 15, 2010. p. 60-80.

LIMA, L. P. N. S. **Mapas sociais: propostas e perspectivas**. 2010, 66p: Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília, n. 174, 2002.

MAGALHÃES, E. D. **Legislação Indigenista Brasileira e normas correlatas**. 3. ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005.

MALDI, D. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. **Sociedade e Cultura**, p. 1-17, jan 1998.

MELATTI, J. C. Por que áreas etnográficas? **Índios da América do Sul - Áreas Etnográficas**, Brasília, v. 1, 1997.

MENCK, J. T. M. **A Questão do Rio Pirara (1829-1904)**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

MORÁN, E. F. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MUSSOLINI, G. Notas sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os índios Vapidianos. In: CARONE, E. **Ensaio de antropologia indígena e caiçara**. São Paulo: Paz e Terra, 1980. p. 193-215.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998a.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998b.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, A. R. **Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana**. 2012. 350f: Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

OLIVEIRA, O. **Paradakary Urudnaa: Dicionário Wapichana**. 2. ed. [S.l.]: [s.n.], 2010.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, p. 7-34, 1991.

PENNINGTON, T. D. Flora da reserva Duck, Amazonas, Brasil: Sapotacea. **Rodriguésia**, v. 57, n. 2, p. 251-366, 2006.

PIMENTA, J. "Viver em comunidade". O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia. **Anuário Antropológico**, p. 117-150, 2006.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1983.

RAMOS, A. Do engajamento ao desprendimento. **Campos - Revista de Antropologia Social**, América do Norte, n. 8, p. 11-32, out. 2007.

RAMOS, A. R. O paraíso ameaçado: sabedoria Yanomami versus insensatez predatória. **Antípoda**, Colombia, v. 7, p. 101-117, 2008.

REPETTO, M. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

RIVIÈRE, P. **O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia**. São Paulo: Editora da USP, 2001 [1984].

RODRIGO OCTAVIO, C. V. B. **Perspectivas sobre territorialidade indígenas: um ensaio**. 2011, 77p.: Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1985] 1997.

SANTILLI, P. **As fronteiras da república: história e política entre os macuxi no vale do Rio Branco**. São Paulo: EdUSP, 1994.

SANTILLI, P. **Pemogon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SANTOS, M. O retorno do território. **OSAL: Observatório Social de América Latina**, Buenos Aires, n. 16, p. 251-261, jun 2005.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4ª. ed. São Paulo: EdUSP, 2006.

SANTOS-GRANERO, F. Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia. **American Ethnologist**, 1998. 128-148.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Terras e territórios indígenas no Brasil. **Encontros com a civilização brasileira**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 101-114, 1979.

SEGATO, R. L. Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea. **Série Antropologia**, Brasília, n. 373, p. 1-32, 2005.

SILVA, C. A. B. **A Revolta do Rupununi: uma etnografia possível**. 2006, 260f.: Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SOUZA, M. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I.; GOMES, P. C.; CORREA, R. L.(orgs) **Geografia: conceitos e temas**. 9ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 140-164.

TUAN, Y.-F. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. C. In: CUNHA, M. C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 87-102.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra - 1977 a 1980**. Boa Vista: Editora UFRR, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. **Anuário Antropológico**, v. 12, n 1-2, p. 265-282, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

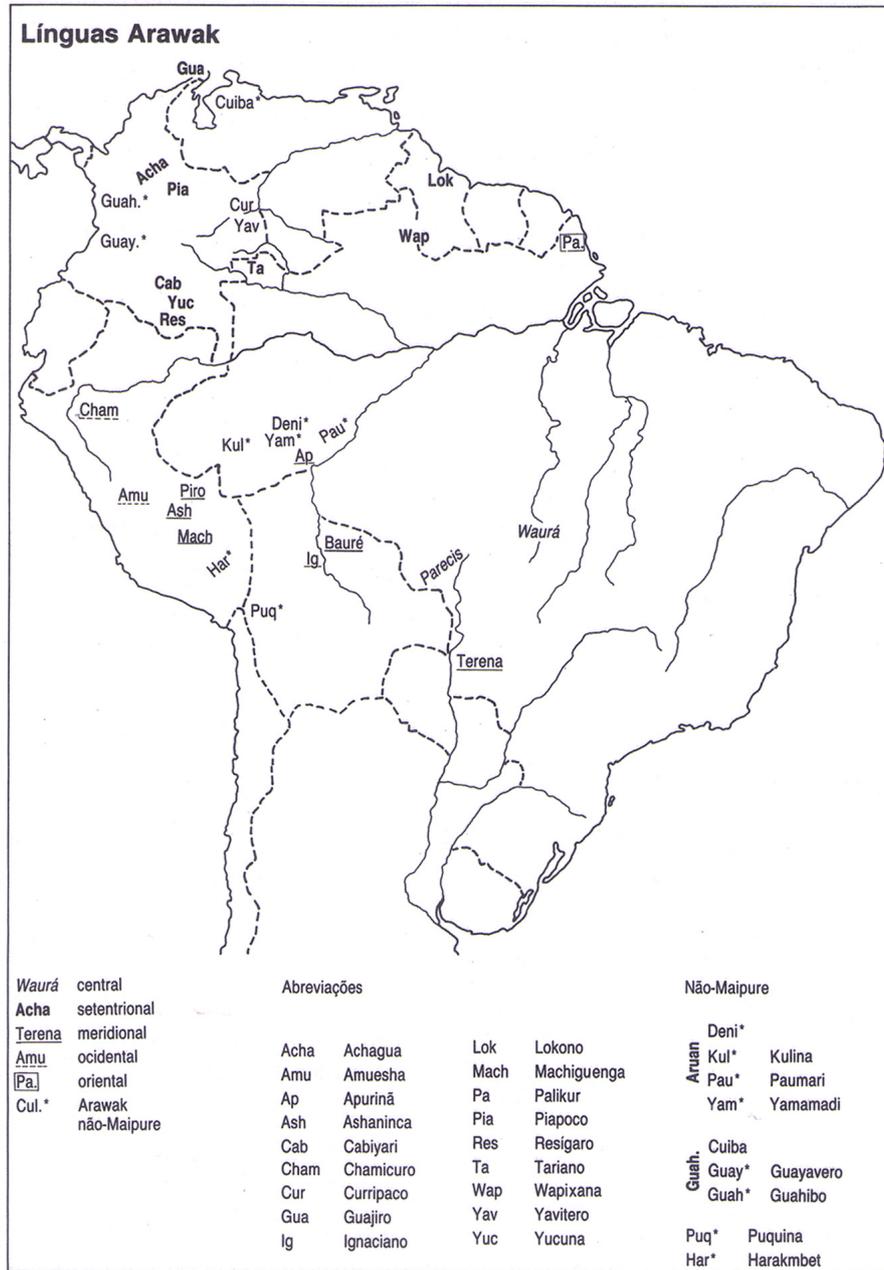
WIRTH, M. Lendas dos índios Vapidianá. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. IV, p. 165-216, 1950.

## Documentos

Processo FUNAI/BSB/1681/79

Censo das Terras Indígenas de Roraima para o ano de 2012 elaborado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR, 2012)

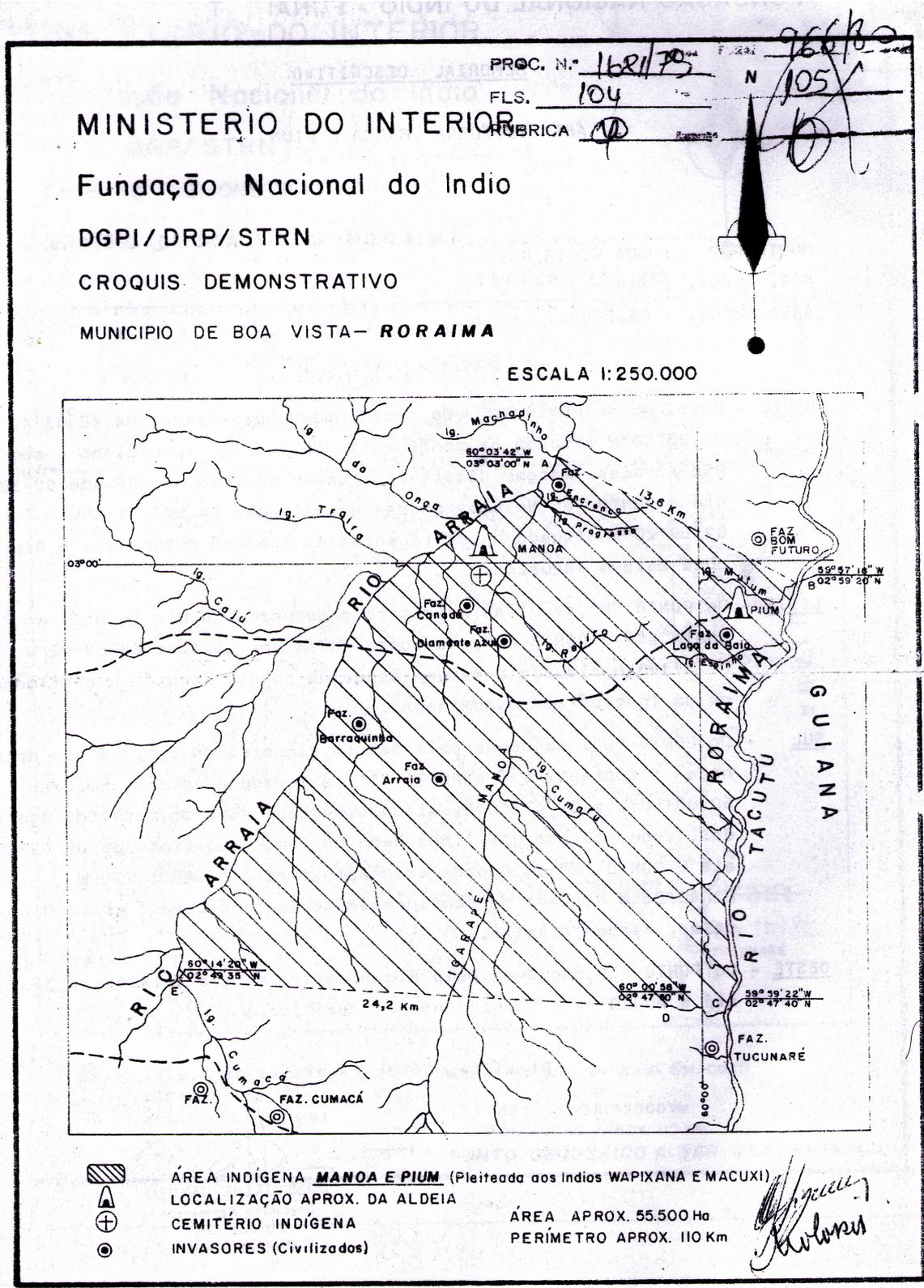
## Anexos



### Anexo A

**Legenda:** dispersão geográfica das línguas Aruaques

**Fonte:** Urban, 1992, p. 95



Anexo B

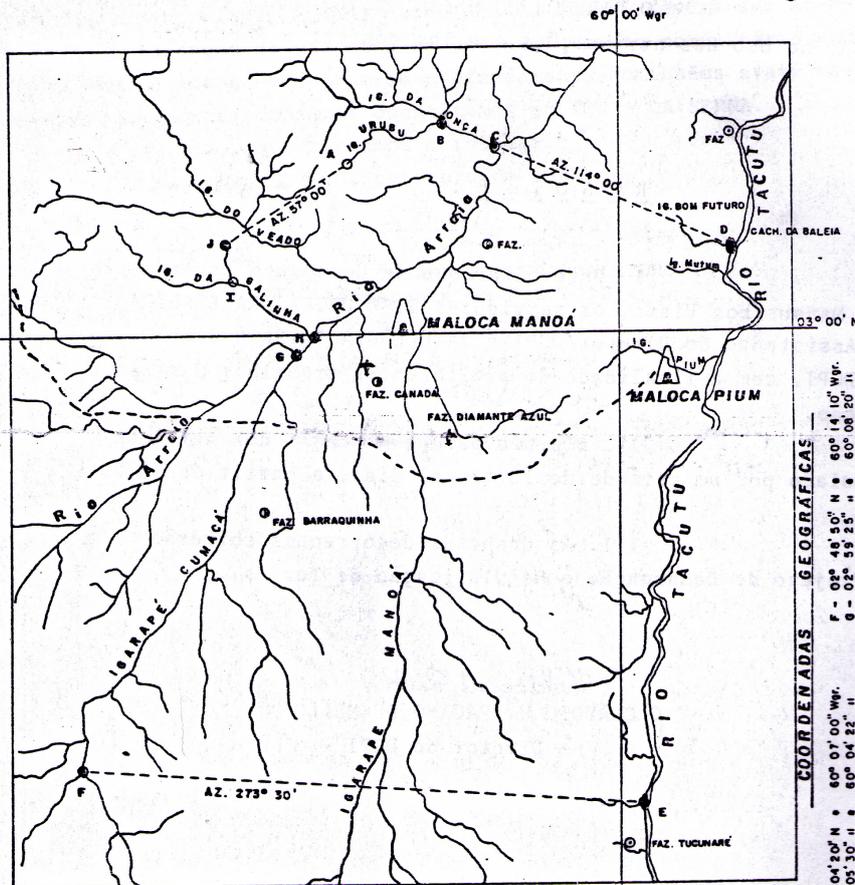
**Legenda:** mapa da primeira delimitação da TI Manoa-Pium, finalizado em 1978, com aproximadamente 55.500 ha.  
**Fonte:** Proc. 1681/79 fl. 104.

MINISTÉRIO DO INTERIOR  
 Fundação Nacional do Índio  
 DGPI/DDF  
 CROQUI DEMONSTRATIVO  
 MUNICIPIO DE BOA VISTA - RORAIMA

1681/79  
 149  
 40



ESCALA 1:250.000



COORDENADAS GEOGRÁFICAS

F	08° 48' 50" N	60° 14' 10" Wgr.
G	08° 53' 25" N	60° 08' 20" W
H	08° 59' 55" N	60° 07' 55" W
I	09° 01' 20" N	60° 00' 10" W
A	03° 04' 20" N	60° 07' 00" Wgr.
B	03° 05' 30" N	60° 04' 25" W
C	03° 04' 50" N	60° 03' 10" W
D	03° 02' 05" N	59° 57' 00" W

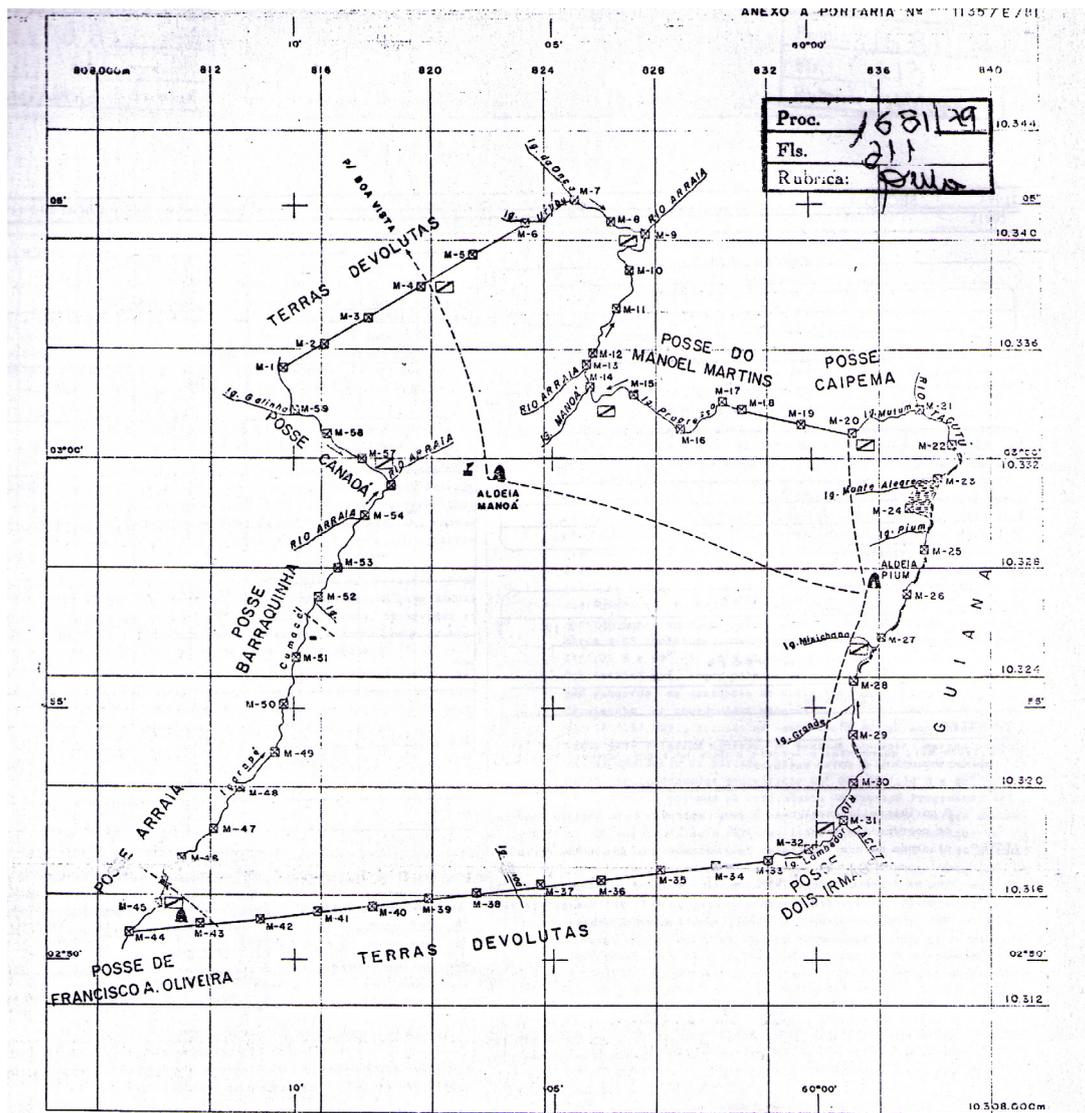
ÁREA INDÍGENA MANOÁ/PIUM (Índios Macuxi e Wapixana)  
 LOCALIZAÇÃO APROX. DA ALDEIA  
 CEMITÉRIO INDÍGENA  
 INVASORES (Civilizados)

ÁREA APROX. 67.800 Ha.  
 PERÍMETRO APROX. 110 Km

Anexo C

**Legenda:** mapa da segunda delimitação da TI Manoá-Pium, finalizado em 1980, com aproximadamente 67.800 ha.

**Fonte:** Proc. 1681/79 fl. 149.



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- CASA
  - ▨ PÂNTANO
  - PLACA INDICATIVA
  - ⊠ MARCO DE DIVISA
  - ▲ ALDEIA INDÍGENA
  - ~ CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
  - - - CAMINHO
  - ⌚ ESCOLA
  - - - LIMITE INTERNACIONAL
  - ⌋ PONTE

 <p><b>MINISTÉRIO DO INTERIOR</b> <b>FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI</b> DEPARTAMENTO GERAL DO PATRIMÔNIO INDÍGENA - DGP/</p>			
DENOMINAÇÃO:		PLANTA DE:	
ÁREA INDÍGENA MANOÁ/PIUM		DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO:	BOA VISTA	ÁREA:	43.336,7308 ha
UF:	T.F. DE RORAIMA	PERÍMETRO:	112,780 Km
	10º DR	ESCALA:	1:200.000
		DATA:	JULHO/81
		PROCESSO Nº:	FUNAI/888/2497/80
		EXECUTANTE:	ENGENHEIRO E AGRÔNOMO
DESENHO:	J. A. CASTRO	TFC. RESPONSÁVEL:	RUBEM S. L. FILHO
		CONFERIDO:	W. A. B. B. B.
		APROVADO:	CLÁUDIO P. MELLO
			DIRETOR DGP
			PRIMEIRO-VICE

Anexo A

**Legenda:** mapa oficial da TI Manoá-Pium, finalizado em 1981, com os atuais 43.337 ha Note que no extremo sudoeste da TI já consta a comunidade Alto Arraia  
**Fonte:** Proc. 1681/79 fl. 179.

## Lista resumida de palavras

### Wapichana

1. *aruwan*
2. *baaraz*
3. *inaana*
4. *dapy*
5. *dary*
6. *dykyu*
7. *inaana*
8. *kanaryb*
9. *kanuku*
10. *kanuku katunary*
11. *karam'makao*
12. *kaydinhaa'u*
13. *kiberu*
14. *marinao*
15. *mariu*
16. *panaokaru*
17. *paraybei*
18. *parikari*
19. *pa'u*
20. *tamoramu*
21. *udorona*
22. *urumutukuk*
23. *wapaninao*
24. *wapao'ribao*
25. *wa'u*
26. *wiiz*
27. *wiizei*
28. *zakap*

### Português

- sulamba/aruanã  
campo/lavrado  
dono de plantas/animais  
morada de um animal/“dono”  
pai dos animais  
serra  
“dono” dos animais  
espécie de serpente  
floresta  
ilha de mata  
plantas selvagens/ da mata  
trabalhador  
sapo  
pajé/xamã  
pium  
“alma das coisas”  
galo  
bebida fermentada de mandioca  
pedra ou laje  
grande árvore  
princípio vital  
espécie de coruja  
plantas mágicas  
plantas domésticas  
rio / igarapé  
lugar / território  
aldeia  
roça