



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

**Alegorias das Políticas de Territorialidade: uma análise comparada da
sobreposição do Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra
Indígena Raposa Serra do Sol em terras Ingarikó**

Rodrigo Paranhos Faleiro
Doutorando - CEPPAC/UnB

Brasília - DF

2015



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

**Alegorias das Políticas de Territorialidade: uma análise comparada da
sobreposição do Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra
Indígena Raposa Serra do Sol em terras Ingarikó**

Rodrigo Paranhos Faleiro
Doutorando - CEPPAC/UnB

Stephen Grant Baines
Doutor em Antropologia
Orientador - DAN/CEPPAC

Tese defendida no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), do Instituto de Ciências Sociais (ICS), da Universidade de Brasília (UnB), como requisito para obtenção do título de Doutor.

Brasília - DF

2015



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

Banca Examinadora:

Professor Doutor Stephen Grant Baines (Presidente)	DAN/CEPPAC – UnB
Professor Doutor Cristhian Teófilo da Silva	CEPPAC – UnB
Professora Doutora Rebecca F. A. M. Lemos Igreja	CEPPAC – UnB
Professor Doutor Fernando Paiva Scardua	EFL – UnB
Professor Doutor Cloude de Souza Correia	IEB
Professor Doutor Carlos Emanuel Sautchuk (Suplente)	DAN – UnB

Brasília - DF

2015

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília. Acervo 1020863.

F187a Faleiro, Rodrigo Paranhos.
Alegorias das políticas de territorialidade : uma análise comparada da sobreposição do Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol em terras Ingarikó / Rodrigo Paranhos Faleiro. -- 2015.
xix, 167 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, 2015.
Orientação: Stephen Grant Baines.
Inclui bibliografia.

1. Índios da América do Sul - Brasil - Posse da terra. 2. Territorialidade humana. 3. Política pública. 4. Fronteiras. I. Baines, Stephen Grant. II. Título.
CDU 39(81=082)

Ao

Iago e Aisha,

Michele Vargas Paranhos,

Lucia, Junior, Andrea, Marcus e
nossos familiares.

Aos padrinhos, tios, primos,
sogros e amigos desta e de outras
vidas.



**AOS PÉS DO MONTE RORAIMA, EM MEIO AS SERRAS,
VIVEM OS INGARIKÓ**

O POVO DO ALTO



(Fotos de José Ponciano e Jorge Pícolo)

Agradecimentos

Nesta versão de *Agradecimentos*¹, tentei obedecer o limite de páginas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) para uma tese de doutorado. Embora não tenha conseguido cumpri-lo², ainda assim não estão citados aqui nominalmente todos aqueles a quem devo prestar minha gratidão³. Da primeira versão, restou um texto convertido em *Dankbarkeit: duas visões de mundo a partir do “obrigado!”* que ficará reservado para ser publicado posteriormente na forma de artigo. Leitura que recomendo àqueles que estejam interessados em conhecer a maioria daqueles a quem devo prestar meu reconhecimento recíproco e honesto e em entender minha compreensão sobre a *gratidão*.

Agradeço ao povo Ingarikó⁴ que através do Conselho do Povo Indígena Ingarikó (COPING) e de seus líderes políticos e religiosos, permitiram meu convívio

¹ Nesta tese: a) as citações textuais de trechos estão entre aspas seguidas pela referência bibliográfica; b) as citações de ideias, conceitos ou outras reproduções que não sejam idênticas à fonte bibliográfica, estão em itálico seguidas pela referência bibliográfica; c) os termos estrangeiros, os conceitos notoriamente reconhecidos que desejo evidenciar e os conceitos centrais ou títulos de capítulos, quadros e etc. aqui utilizados estão em itálico sem serem seguidos pela referência bibliográfica; e d) as alterações em citações feitas com objetivo de manter sua inteligibilidade estão entre colchetes.

² Adotei como parâmetro o documento do CEPPAC: *Orientações Técnicas para Apresentação de Trabalhos Acadêmicos* (CEPPAC, 2009).

³ Apesar do pouco espaço de texto, agradeço as equipes das instituições que estão citadas nos agradecimentos, por reconhecer nelas, a seu modo, a dedicação plena em prol dos direitos dos índios e a conservação da diversidade biológica e social.

⁴ Nesta *Tese* foram empregados os etnônimos utilizados pelos nativos ou que eles disseram ser seu etnônimo. Para isso, sempre que possível, eles foram consultados. Naqueles casos em que não puderam ser confirmados os etnônimos junto ao grupo, optou-se por empregar os etnônimos utilizados na literatura. Porém, para o leitor obter uma visão clara dos etnônimos aqui empregados, recomenda-se a leitura do Anexo 1: *Etnônimo e classificações linguísticas*. Aqueles etnônimos ausentes no referido anexo foram citados no texto de forma ilustrativa sem, necessariamente, terem sido objeto de um trabalho de campo.

com seu povo, introduziram-me em sua bela cultura e sua forma de *alegrar a vida*. Em especial, agradeço a Martins Jan Edmam Ingarikó (*in memoriam*), Dilson Domete Ingaricó, Leandro Luiz Ilan Mukuka, Geraldo Luiz, Miguel Jones, Gelson José Martins, Adriano Sales Moisés, Raildo Simeão, Secilita Sales Edmam Ingaricó, Paulo da Silva, Gilberto de Souza, Enoque Benedito de Souza, Samuel Camilo Wilians, Teles Sales Edmam Ingarikó, Gregório de Lima,IVALDO André, Damázio de Souza, Zedoely Alexandre e todo povo Ingarikó, os índios de Roraima, suas organizações – COPING, Conselho Indígena de Roraima (CIR) e Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR) – e os índios do Brasil.

Expresso minha gratidão ao José Ponciano Dias Filho, sua esposa Hélia e seus garotos, por sua dedicação ao serviço público com grande lealdade aos seus deveres ambientalistas e sociais, e principalmente por sua amizade e apoio. Também agradeço sua equipe no Parque Nacional do Monte Roraima, em especial ao também amigo Osmar Barreto Borges, e os colaboradores e amigos que encontrei no Parque, na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Agradeço ao apoio recebido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) que, ao longo do meu doutorado, concedeu-me licença de capacitação, à Coordenação Geral de Gestão de Pessoas – Mônica, Helena, Eliene, Tânia, Fernanda, Rogério, entre outros – e à Diretoria onde estava lotado – Giovanna, Bruna, Bernardo, Eliene, Allan, Marcelo, Aldizio, Luciano, Rosana, Verônica, Eliana, Raimunda, Dayanne, Zanin, entre outros. Agradeço aos companheiros da Associação dos Servidores da Carreira de Especialista em Meio Ambiente e do Plano Especial de Cargos do Ministério do Meio Ambiente e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis do Distrito Federal (ASIBAMA/DF) por também apoiarem a conclusão desta *Tese*.

Presto a minha gratidão, especialmente, ao amigo Julio Cesar Gonchorosky, uma das pessoas mais competentes, engajadas, sérias e humanas que conheci na vida. Alguém que, junto com o Ponciano, Gilberto Sales, Ricardo Soavinski, José Quintas, Rafael Pínzon Rueda, Ubiracy Araújo, Sebastião Azevedo, Moacir Arruda, entre outros, simbolizam uma geração de profissionais da área ambiental que, seguramente, faz muita falta hoje em dia. Não só por ser o início do sonho, mas

também, por deter a *plasticidade social* que, nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, significa ser uma excepcional capacidade *de enfrentar as adversidades da descoberta de um novo mundo sem condições tidas como essenciais para realizar o feito* (HOLANDA, 1995: 53). Agradeço àqueles que acreditaram na necessidade de uma instituição federal dedicada às unidades de conservação e que, apesar das condições agrestes, jamais fugiram ao dever de trabalhar em prol do meio ambiente socialmente justo.

Do campo para academia, agradeço entusiasticamente ao Professor Stephen Grant Baines, meu orientador, tanto pela amizade quanto pela excelente orientação prestada nestes anos. Não raro, pude contar com sua paciência, estímulo, engajamento e, certamente, sem seu apoio não teria chegado até aqui. Também agradeço aos professores Cristhian Teófilo da Silva e Carlos Emanuel Sautchuk que compuseram minha Banca de Qualificação, tanto por suas recomendações quanto pelo apreço. Recomendações estas que foram todas elas seguidas, embora nem sempre estejam explícitas no texto final. E agradeço àqueles que somaram com eles a minha Banca de Defesa, os professores Fernando Paiva Scardua, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, Cloude de Souza Correia e Rebecca Forattini Altino Machado Lemos Igreja.

Agradeço aos colegas do Programa de Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós Graduação sobre as Américas (PPG/CEPPAC) – Jacinta Fontenele, Helciclever Barros da Silva, Lucas Leite, Maria Alice, etc.; aos professores Flávia Lessa, Simone Rodrigues, Lilian Tavolaro, Gustavo Lins Ribeiro, David Fleischer, Lúcio Rennó Junior, Arno Vogel, Benicio Schmidt, Ana Maria Fernandes, Fernanda Sobral, Maria das Graças Rua, Danilo Nolasco, Camilo Negri, Henrique Castro, Lia Zanotta, Moises Balestro, Sônia Ranincheski, Luiz Guilherme de Oliveira, entre outros que ingressaram no corpo docente nos últimos anos.

Graças a eles, enquanto discente do Centro, pude cursar disciplinas estimulantes, ministrar um curso para alunos de graduação sobre a Identidade Social nas Américas, realizar duas edições do *Café com Bolo* no CEPPAC – obrigado Rodrigo Grünewald, Eliana Cantarino O’Dwyer, Kyran Thelen, Eric Stoner, Adriana Ramos, aos professores e amigos do DAN/UnB, entre outros –, trabalhar em quatro eventos de

extensão do CEPPAC – coordenando várias palestras, moderando cerca de três mesas e participando de outras mais – e também, participar de aulas e eventos nacionais e internacionais. Agradeço a Ana Milena Horta – quem me apresentou os textos de Astrid Ulloa e que forneceu boas dicas de leitura e certamente, ofertará uma excelente dissertação de mestrado. Também agradeço ao apoio recebido quando fui representante discente titular na Comissão de Pós Graduação, em 2009, e suplente, em 2010, e, também, representante discente titular no Conselho do Instituto de Ciências Sociais (ICS) em 2010/2011.

Finalizando a lista dos *ceppacquianos* com quem vivenciei meu curso, agradeço aos amigos de batalha: Aline Furtado, Ana Catarina Zema, Ana Lucia Dolabella, André de Souza, Cristovão de Melo, Daniela Alarcon, Daniel Capistrano, Daniel Marcelino, Elisa Ribeiro, Estevão Fernandes, Francesca Baggia, Georgia Costa, Guillaume Perche, Jales Costa, Judite Ximenes, Juliana Mendes, Li-Chang Shuen Souza, Luiza Almeida, Manuele Gusmão, Márcia Farias, Marlon Brizola, Mayrá Lima, Monica Girolami, Natasha Dias, Olga Carcovich, Raquel Boing, Rodrigo Medeiros, Rosana Ferreira, Thiago Garcia e todos os demais com quem pude desenvolver diálogos inspiradores.

Há também aqueles que merecem uma nota especial, pois, embora eu não faça distinção pelo carinho e amizade que tenho por todos, sei que estes participaram mais ativamente das batalhas coletivas que traçamos em busca de um CEPPAC mais forte. Faço especial menção a Elizabeth Ruano, Alexandre Rocha, Annie Lamontagne e Camila Penna, pessoas estas que contam com minha mais profunda admiração e amizade. Acrescento a lista, aqueles que vieram antes, a turma da Márcia, Clarisse e Mariângela Guerin – quando tudo começou a mudar! – e aqueles que vieram depois: Isabel Naranjo, Analu Fernandes, Manuela Muguruza, Vogly Pongnon, Sandra Nascimento, etc.

Também agradeço ao apoio recebido dos órgãos de fomento – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), etc. –, órgãos da UnB – Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação (DPP), Decanato de Extensão (DEX), ICS, etc. – e do próprio CEPPAC que, por inúmeras vezes, custearam, parcialmente, minha

participação em eventos, minha pesquisa de campo e eventos organizados por mim. Faço votos que estes estímulos continuem presente na vida acadêmica, já que a tirânica produtividade por metas exigida do mundo acadêmico hoje tem esvaziado o *tempo do cozer* tão bem descrito por Alcida Ramos (1990A).

No campo pessoal, quero prestar minha incomensurável e eterna gratidão aos meus familiares por suas contribuições diretas e indiretas. Agradeço a Michele, Iago e Aisha Vargas Paranhos pelo apoio e por suportarem as privações ocorridas durante a minha capacitação. Vocês são meus maiores presentes e para quem dedico minha vida e todo meu amor, minha cúmplice, meu herói e minha princesa! De fato, poderia agradecer inúmeras pessoas por ter chegado aqui, mas não alcançaria a metade do caminho sem vocês três. Agradeço a Michele, minha esposa, pela revisão do texto em suas várias versões e ao Cristhian por sua “quase” coorientação. Também agradeço aos meus irmãos – Junior, Andrea e Marcus – e seus familiares, cônjuges – Alcione, Jorge e Fernanda – e filhos – Thayná, Lucas, Nathalie, Thiago, Anna Mara (não tem saída), Mariana, Caio, Letícia e Valéria. *Sem vocês eu nada seria.*

Agradeço aos meus sogros – Alfânio e Ana – que muitas vezes nos apoiaram e ajudaram a Michele, Iago e Aisha na minha ausência. Aos meus Padrinhos – Júlio e Elizabeth – que, juntos com o tio Jason, tia Maria do Carmo e tia Bia, vêm sendo verdadeiros pai e mãe na ausência dos meus. Amo vocês! Agradeço aos meus tios – Marco, Betinha, Silvio (*in memoriam*), Aldo, Mirene (*in memoriam*), Tina, Argemiro, Adnélia, Alaides, Aguinaldo e a amada tia Talita. E agradeço aos primos – maternos e paternos próximos e distantes – pelo carinho e a solidariedade incondicional. Também agradeço com igual ênfase aos amigos cuja lista ultrapassaria ainda mais os limites impostos. Por mais distante que estamos, meu coração segue aberto para vocês e, por isso, expresso aqui minha gratidão e amor a todos vocês.

Por fim, com esta tentativa de prestar minha gratidão mais ampla em uma *Tese* – produto de um esforço tão grande quanto à contribuição coletiva que nos traz aqui –, quero advogar serem legítimos os pequenos atos, as obrigações individuais e coletivas, a convivência com o outro em termos sociais e culturais, e a atenção para com o meio ambiente. Afinal, quem sabe assim poderei manter a esperança de meus filhos conhecerem um mundo economicamente colaborativo, socialmente justo e diverso,

ambientalmente equilibrado, e com instituições prestadoras de serviços qualificados e universalmente disponíveis. Desejos que advogo ser nossa obrigação defendê-los nesta vida e nesta *Tese*.

Laroiê todos os Exus, as Almas, Oxalá e todos os Orixás!

Sumário

Agradecimentos.....	i
Sumário	vii
Lista de Abreviaturas e Siglas.....	viii
Lista de Figuras	xii
Lista de Tabelas.....	xiii
Resumo.....	xiv
Abstract	xv
Introdução.....	1
Referencial Teórico	9
Campo, Etnografia e Lugar de Fala	16
1. Os Ingarikó e um breve panorama das sobreposições.....	22
1.1. Sobreposições no Monte Roraima	22
1.2. Sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas.....	28
2. A Gênese das políticas de territorialidade	38
2.1. Identidade, território e jurisdicionalidade: conceitos	38
2.2. Institucionalização das políticas de territorialidade	43
2.3. O papel da burocracia nas políticas de territorialidade	62
3. Do Plano de Administração à Alegoria das Políticas de Territorialidade	77
4. Ingarikó: identidade, territorialidade e conflito.....	94
4.1. Ingarikó: apontamentos sobre a identidade.....	96
4.2. Capon, Acauaio, Pemon ou Ingarikó: povo, língua ou lenda?.....	104
4.3. Do Desconhecido (e duvidoso) ao Desejadamente Invisível.....	109
Conclusão	126
Bibliografia.....	136
Anexo 1. Etnônimos e Classificações Linguísticas.....	147
Anexo 2. Aldeias Ingarikó	151
Anexo 3. Fatos Importantes na Política Conservacionista.....	160
Anexo 4. Fatos Importantes para Raposa Serra do Sol.....	165

Lista de Abreviaturas e Siglas

SIGLA	NOME POR EXTENSO
ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ASIBAMA/DF	Associação dos Servidores da Carreira de Especialista em Meio Ambiente e do Plano Especial de Cargos do Ministério do Meio Ambiente e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis do Distrito Federal
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDB	Convenção da Diversidade Biológica
CEPPAC	Centro de Pesquisa e Pós Graduação sobre as Américas
CIDR	Centro de Informação da Diocese de Roraima
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAF	<i>Corporación Nacional Florestal</i>
CONAMA	Conselho Nacional de Meio Ambiente
COP	Conferência das Partes
COPING	Conselho do Povo Indígena Ingarikó
<i>Constituição</i>	Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988
CSN	Conselho de Segurança Nacional

SIGLA	NOME POR EXTENSO
DAN	Departamento de Antropologia
DEM	Partido dos Democratas
DEX	Decanato de Extensão
DPP	Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação
FLONA	Floresta Nacional
FN	Floresta Nacional (<i>atualmente, a sigla é FLONA</i>)
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GEF	Fundo Global para o Meio Ambiente
GEF Indígena	Projeto Catalisando a contribuição das terras indígenas para a conservação dos ecossistemas florestais brasileiros
HAY	Hutukara Associação Yanomami
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF	Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ICS	Instituto de Ciências Sociais
IEB	Instituto de Educação do Brasil
ISA	Instituto Socioambiental

SIGLA	NOME POR EXTENSO
IUCN	União Internacional para Conservação da Natureza
LOA	Lei de Orçamentária Anual
MAPA	Ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MJ	Ministério da Justiça
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MOP	Encontro das Partes
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
PAD	Plano de Ação Definitivo
PARNA	Parque Nacional
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PMACI	Programa de Proteção ao Meio Ambiente e Comunidades Indígenas
PN	Parque Nacional (<i>atualmente, a sigla é PARNA</i>)
PNAP	Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas
II PND	II Plano Nacional de Desenvolvimento
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
POLAMAZÔNIA	Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia.

SIGLA	NOME POR EXTENSO
PPG-CEPPAC	Programa de Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós Graduação sobre as Américas
Programa Nossa Natureza	Programa de Defesa do Complexo de Ecossistemas da Amazônia Legal
PT	Partido dos Trabalhadores
RAISG	Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada
RTDTA	Rede Transfronteiriça para Defesa dos Territórios Ancestrais
SEMA	Secretaria Especial do Meio Ambiente
SISNAMA	Sistema Nacional do Meio Ambiente
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SUDEPE	Superintendência do Desenvolvimento da Pesca
SUDHEVEA	Superintendência da Borracha
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UnB	Universidade de Brasília

Lista de Figuras

FIGURA	TÍTULO	PÁGINA
01	Mapa do Parque Nacional do Monte Roraima situado na fronteira do Brasil, Guiana e Venezuela, destacando o Monte Roraima em vermelho escuro (IBAMA, 2000).	23
02	Mapa de zoneamento do Parque Nacional do Monte Roraima (IBAMA, 2000).	25
03	Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em sobreposição ao Parque Nacional (ISA, 2005).	27
04	Mapa de Áreas Sobrepostas na Amazônia (RAISG, 2009).	32
05	Mapa de Áreas Protegidas na Amazônia (RAISG, 2009).	34
06	Linha de Schomburgk (OEA, 2013).	55
07	Mapa falado do território <i>Wîi Tîpî</i> feito pelos Ingarikó.	95

Lista de Tabelas

TABELA	TÍTULO	PÁGINA
Tabela 01	Síntese das áreas protegidas sobrepostas na América do Sul.	29
Tabela 02	Formas de condução das sobreposições entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação.	30
Tabela 03	Síntese das categorias de Áreas Protegidas (SNUC, Terra indígena e Áreas de Remanente de Quilombo ou Terra de Quilombo) e suas formas de uso.	73

Resumo

Os direitos dos índios brasileiros ao território tradicional, a identidade étnica e as políticas públicas específicas, consolidados ao longo do Século XX, vêm sendo ameaçados nos últimos anos. Dando continuidade aos estudos que resultaram em minha dissertação de mestrado, parcialmente incorporada nesta *Tese*, reconheço que esses direitos e seus questionamentos resultam dos processos históricos de conquista do território brasileiro e de afirmação das fronteiras nacionais. Para obter êxito, no âmbito da *territorialização* e da *disciplinarização do campo*, o Estado concebeu categorias de gestão territorial com fins étnicos, sociais e ambientais que, por sua vez, deveriam subsumir esses conflitos típicos das disputas territoriais no Brasil. Contudo, em razão da concepção dessas políticas ser teleológica, enquanto a realidade para qual elas foram concebidas ser dinâmica e complexa, muitas categorias têm sido meras *alegorias das políticas da territorialidade*, abrindo assim espaço para sobreposição, relativização, revisão e repactuação dessas políticas. Como? Para responder, adoto como campo etnográfico a atuação dos Ingarikó no processo de elaboração do Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde estão sobrepostas estas duas categorias de gestão territorial na área de fronteira do Brasil com a Guiana e a Venezuela. Em torno deste estudo, discuto a constituição histórica das políticas da territorialidade com objetivo indigenista e ambientalista, a sobreposição das categorias sobre o território Ingarikó na tríplice fronteira, a capacidade étnica do povo Ingarikó de responder e afirmar sua territorialidade, e sua conformação alegórica.

Palavras-Chaves: identidade, nacionalidade, territorialidade, fronteira, alegoria, Ingarikó, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Parque Nacional Monte Roraima.

Abstract

The rights of Brazilian Indigenous people to their traditional lands, recognition of ethnic identity, and specific public policies, consolidated throughout the twentieth century, have been threatened in recent years. Continuing the studies that resulted in my Master's dissertation, partially incorporated in this PhD thesis, I recognize that these rights and their being questioned are the result of the process of conquest of the Brazilian territory and the affirmation of national borders. In the process of *territorialisation* and *disciplinization of the field*, the Brazilian State has developed territorial management categories for ethnic, social and environmental purposes, in an attempt to subsume territorial disputes. However, because these policies are conceived of teleologically, while the reality for which they have been designed is dynamic and complex, many categories have become merely allegories of territoriality policies, thus opening space for superposition, relativization, revising and renegotiation of these policies. How? To answer, I adopt as my ethnographic field the performance of the Ingarikó people in the process of drafting the Administration Plan for the Area about Double Affectation by the Monte Roraima National Park and the Indigenous Land Raposa Serra do Sol, where there is a superposition of these two categories of territorial management on the border between Brazil, Guyana and Venezuela. Around this study, I discuss the historical construction of territoriality policies with indigenous and environmentalist objectives, the overlapping of categories in the territory of the Ingarikó people on the triple border, and the ethnic capacity of the Ingarikó people to respond and affirm their territoriality, and its allegorical conformation.

Key Words: identity, nationality, territoriality, border, allegory, Ingarikó people, Indigenous Land Raposa Serra do Sol, Monte Roraima National Park.

Introdução

Há algumas décadas no Brasil, persiste um consenso entre lideranças indígenas, antropólogos e indigenistas que afirma ser o direito do índio sobre seu território a condição essencial para sua sobrevivência física, social e cultural, consenso este incorporado na Constituição da República Federativa do Brasil⁵ (*Constituição*)⁶, promulgada em 1988. Afortunadamente, corroboram com esta assertiva os acadêmicos, militantes e lideranças indígenas, a legislação indigenista em vigor e o senso comum brasileiro que tende a valorar o índio, preconceituosamente, por sua condição supostamente candidez em relação aos ocidentais.

Também existe consenso análogo para conservação da diversidade biológica em *in situ*, onde amostras significativas e ecologicamente viáveis das populações, *habitat* e ecossistemas devem ser salvaguardadas para gerações futuras. Da mesma forma que as terras indígenas, cientistas dedicados ao meio ambiente, ambientalistas e políticos conseguiram imprimir na *Constituição*, instrumentos que autorizam o Estado a reservar parcelas do território nacional na forma de unidades de conservação. Tais fundamentos encontraram grande respaldo na sociedade brasileira e internacional dos anos noventa, quando houve grande comoção em torno das questões ambientais, e também, em torno dos eventos internacionais que ocorreram a partir da

⁵ Nesta tese, farei referência a Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, através da expressão *Constituição*.

⁶ Ver Nota nº 1.

Convenção da Diversidade Biológica (CDB)⁷ (CDB, 2014; BRASIL, 2000; PARANHOS, 2005).

Apesar desse cenário favorável ao reconhecimento dos direitos indígenas sobre seus territórios tradicionais, persistem no Brasil algumas práticas que dificultam a execução da política indigenista. Em maio de 2013, por exemplo, motivada pela suposta pressão de parlamentares que representam os interesses ruralistas no Congresso Nacional, a então Ministra da Casa Civil da Presidência da República, teria intervindo no processo de reconhecimento de terras indígenas prejudicando a garantia dos direitos dos índios sobre seus territórios (VALOR ONLINE, 2013; SOUZA, 2013; FOLHA DE SÃO PAULO, 2013; DIONÍSIO e SEGHATTI, 2013; GLOBO, 2013a e 2013b).

Curiosamente, em 2014, uma senadora e atual Ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), declarou em uma entrevista que “Temos também um acordo com o Instituto Chico Mendes e com o Ministério do Meio Ambiente, para não criar unidades de conservação sem dotação orçamentária” (FUCS, 2014)⁸. Disse também que “Em relação à expansão de terra indígena, desde abril de 2013 não são publicadas novas portarias de ampliação” (FUCS, 2014). Declarações que então Senadora usou para justificar seu apoio à reeleição da Presidente. Ou seja, a inércia de políticas públicas que concorrem com interesses de determinados grupos econômicos, nas palavras da entrevistada, parece ser algo desejável para os grupos que ela representa e, portanto, por que não dizer uma vitória que ela comemora.

⁷ A Convenção da Diversidade Biológica, aprovada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998, é um dos principais acordos internacionais sobre o meio ambiente firmados entre os países. Por ser o principal resultado da Reunião do Rio-92, no âmbito da Convenção têm sido debatidas várias questões ambientais através das Conferências que ocorrem a cada dez anos, das Conferências das Partes (COP), dos Encontros das Partes (MOP) e dos Protocolos específicos sobre clima, diversidade biológica, etc.

⁸ Apesar de alguns técnicos reservadamente comentarem que hoje a maior dificuldade em criar unidades de conservação no Brasil está no desequilíbrio de forças entre as pastas e na resistência de alguns Ministérios, quando a Senadora estabelece como condição para criação a existência de dotação orçamentária em tempos em que prevalece frágil situação financeira e política nos órgãos ambientais, ela impôs ao processo de criação o ônus de cada proposta de unidade de conservação ser negociada com as pastas responsáveis pela economia. Além disso, em tese, tal imposição significa que cada proposta de unidade deva ser incluída na Lei Orçamentária Anual (LOA) – lei que autoriza os gastos a serem feitos pelo Executivo – e, conseqüentemente, aprovada pelo Congresso Nacional. Curiosamente, a Senadora já foi responsabilizada pelo atraso na aprovação da Proposta de Emenda à Constitucional (PEC) nº 57A/1999 que trata do trabalho escravo (IBCOMUNICAÇÃO, 2014), Logo, ao impor a necessidade de apreciação do tema pelo Congresso Nacional, nos restaria perguntar se a Senadora estaria disposta a não obstaculizar a criação de unidades de conservação durante a apreciação da LOA pelo Congresso Nacional.

Justamente, vinte e seis anos após a promulgação da *Constituição cidadã*⁹ cujos avanços na área social, étnica e ambiental foram inegáveis, o que levaria duas senadoras a ignorar as garantias legais e a intervir nos processos de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas sobre seus territórios e de criação de unidades de conservação? Provavelmente, se considerarmos ser responsabilidade dos políticos em exercício da função pública no governo zelar pelo cumprimento da legislação sobre a qual está assentado o Estado, quaisquer que fossem as motivações contrárias a este princípio seriam elas nocivas ao fundamento do estado de direito por concorrerem com a norma.

A distorção entre o papel público que esses políticos deveriam desempenhar e o uso que fazem do posto que ocupam em negociações políticas, revela ser mais discrepante quando lembramos os discursos de campanha de alguns partidos. Comumente, em alguns deles, costumam ser criticadas à falta de ética dos políticos, a pouca autonomia do Estado sob pressão dos interesses de grupos econômicos e a desimportância das agendas sociais, étnicas e ambientais nos governos anteriores. Discursos esses que, de forma acentuadamente maniqueísta, foram reafirmados nos horários políticos durante a Eleição de 2014.

Tais anedotas extraídas da mídia visam apenas assinalar em uma escala nacional as constantes ameaças às políticas indigenistas e ambientalistas – e, portanto, aos direitos indígenas e ao direito ambiental – decorrentes dessas práticas comuns em governos que, independente do partido, por falhas na estrutura organizacional do Estado, não estão realmente submetidos ao controle efetivo de toda a sociedade brasileira. Anedotas atribuídas ao primeiro escalão que ilustram uma prática de relativização da norma bastante disseminada no Estado¹⁰ e que, para os fins desta *Tese*, nos oferece um fato social bastante singular. Faço referência à edição do Decreto s/n, de 15 de abril de 2005, através do qual, o governo homologou a Terra Indígena Raposa Serra do Sol provocando desdobramentos emblemáticos para as políticas indigenista e

⁹ Apelido atribuído a *Constituição* de 1988, cuja autoria mais provável tem sido conferida ao então Deputado Ulysses Silveira Guimarães que presidiu a Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988, quando a Carta Magna foi elaborada.

¹⁰ Evidentemente, tais relativizações contam com amparo jurídico, ou seja, não se trata de algo necessariamente ilegal. Porém, isso não faz com que sejam interpretações relativistas sem importância, já que geram desdobramentos concretos para os índios e o meio ambiente.

ambientalista. Pois, justamente no §2º do Artigo 3º do referido Decreto, ficou estabelecida a necessidade de órgãos do governo e índios apresentarem um *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol* para ser homologado pela Presidência da República. Mas o que seria essa condição de *dupla afetação* de uma área? E quais seriam as consequências deste ato?

Atendo-me a primeira questão, antecipo brevemente a descrição a ser feita no primeiro *Capítulo* para dizer que sobre o Monte Roraima e seus arredores, estão decretadas duas categorias de gestão territorial com fins supostamente incompatíveis. Trata-se do Parque Nacional do Monte Roraima e da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cuja parte sobreposta pelo primeiro é o território tradicional do povo indígena Ingarikó e do povo indígena Patamona¹¹. Ou seja, no §2º do Artigo 3º do ato de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o governo não só ignorou os pressupostos constitucionais que, em tese, o obrigam a abdicar-se de um parque nacional em prol da garantia dos direitos indígenas¹², como também, institucionalizou os conflitos de sobreposição entre unidades de conservação e terras indígenas através do reconhecimento da *dupla afetação* da área. E ainda, impôs ao Ministério da Justiça (MJ), ouvida a FUNAI, ao Ministério do Meio Ambiente (MMA), ouvido o ICMBio e aos índios Ingarikó, a determinação de apresentarem um *plano de administração para área sob dupla afetação* para Presidência da República homologar.

Devo assinalar que, até então, a maioria dos indigenistas não aceitava que unidades de conservação pudessem prevalecer sobre as terras indígenas e nem a maioria dos ambientalistas admitia o inverso. E como as sobreposições no Brasil eram conflitos situados, majoritariamente, no campo jurisdicional das categorias, eles costumavam pautar os debates entre atores de instituições que atuavam na discussão das políticas indigenistas e ambientalistas. Ou seja, participavam desse debate os órgãos responsáveis pelas políticas, as organizações não governamentais indigenistas e ambientalistas, os

¹¹ Ver Nota nº 4.

¹² A *Constituição* assegura aos índios seus territórios tradicionais e impõe condições para diminuição ou extinção de uma unidade de conservação. Nesse sentido, para alterar limites, diminuir o tamanho ou extinguir uma unidade de conservação, a proposta deve ser aprovada pelo Poder Legislativo do mesmo nível do ato que a criou. Logo, quando uma terra indígena é homologada em uma área que incide com uma unidade de conservação federal, pressupõe que se deve encaminhar ao Congresso um projeto de lei propondo a exclusão da área sobreposta da unidade de conservação. Porém, isso não acontece na prática.

militantes indigenistas e ambientalistas e algumas lideranças regionais do movimento indígena. Apenas quando as sobreposições adquiriam materialidade no cotidiano das aldeias, aí sim, os próprios índios atingidos pela sobreposição assumiam seu protagonismo na negociação com a administração da unidade de conservação. Talvez por isso, como veremos adiante, qualquer iniciativa que buscasse um diálogo ou um eventual acordo era execrada tanto por indigenistas quanto por ambientalistas, independente da função que ocupavam ou de seu lugar de trabalho – Estado, organizações não governamentais, academia, movimentos sociais e etc.

Alheio aos conflitos subsumidos em escalões mais baixos do governo, em movimentos sociais e no campo onde estão localizadas ambas as categorias, os governos seguiam ignorando as sobreposições existentes, estabelecendo novos casos e, aparentemente, considerando não haver nenhum conflito jurídico, administrativo ou real. Contudo, já buscando abordar a segunda questão, quando o Estado assume a existência desses conflitos e impõem as pastas competentes um encaminhamento de adequação das categorias à realidade do campo, aparentemente, ele determina uma resolução mais pragmática – ou seja, no âmbito *administrativo* – para um conflito legal, conceitual e ideológico. Evidentemente, tal ato é ignorado pelos militantes até que, por pressão dos Ingarikó junto a Presidência da República, a nova determinação fez com que as equipes das instituições públicas envolvidas recebessem a determinação de iniciar o processo de elaboração do *Plano*.

O ineditismo do *Plano* e o engajamento das lideranças Ingarikó e de alguns técnicos envolvidos materializaram uma possibilidade até então não considerada pelo ICMBio – e antes dele pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA)¹³ – e a FUNAI. Ou seja, entendendo ser o *Plano* um instrumento estruturante da administração das duas categorias de gestão em uma mesma área, os envolvidos em sua elaboração desenvolveram uma estrutura de administração

¹³ O ICMBio foi criado pela Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007, por meio da qual, a agenda de diversidade biológica passou a ser responsabilidade do novo órgão. Apesar do processo emblemático dessa divisão do IBAMA, o órgão sofreu várias diminuições de competência. Faço menção à criação da Secretaria do Meio Ambiente da Presidência da República em 1990 (que mais tarde deu origem às várias denominações do atual Ministério do Meio Ambiente), da Agência Nacional de Águas em 2000, do Serviço Florestal Brasileiro em 2006; ao repasse das atividades agrupadas hoje, parcialmente, sob o Ministério das Cidades, do Turismo e da Pesca e Aquicultura; a emancipação do Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro em 1996; entre outras medidas legais.

que contempla: a) prerrogativa da FUNAI e do ICMBio naquilo que lhe compete segundo a legislação; b) a participação plena do povo indígena Ingarikó, Patamona e outras aldeias Macuxi situadas na parte norte da Terra Indígena que ocorreria em dois fóruns, onde seria feita a gestão e a tomada de decisão de temas relativos à área sobreposta; e c) um terceiro fórum aberto para os parceiros importantes para gestão da área. Complementarmente, outro documento foi elaborado visando estabelecer as ações que deveriam ser desenvolvidas imediatamente. Apesar do resultado não ferir nenhum dos pressupostos legais para as duas categorias e ainda, contemplar a destinação das áreas de uso e conservação em acordo com os limites institucionais e incorporar todas as demandas apresentadas pelos Ingarikó, até o momento, nem o ICMBio ou a FUNAI procuraram sequer declarar a existência do *Plano*.

De fato, outros desdobramentos foram alcançados e parte do esforço empreendido na elaboração do *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação*, ao lado da contribuição do *Projeto Catalisando a Contribuição das Terras Indígenas para a Conservação dos Ecossistemas Florestais Brasileiros* (GEF Indígena)¹⁴, seria incorporado pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Assertiva que pode ser constatada em seu *Eixo III* do Artigo 3º, quando há menção explícita ao instrumento do *plano de administração* e as estratégias adotadas em sua elaboração estão em acordo com o desenho do primeiro *Plano* elaborado.

Além de determinar a resolução para o conflito de sobreposição, o Decreto de homologação abriu espaço para alguns debates que há muito tempo não eram realizados abertamente pela sociedade brasileira. Isso ocorreu por causa das várias ações judiciais contrárias à homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol que, vinculadas à Petição nº 3388/RR, foram julgadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Para Ayres Britto (2008), Ministro relator do processo, o mérito da ação consistia na anulação da Portaria que ratifica a posse permanente dos índios sobre a área – Portaria

¹⁴ No âmbito da Conferência do Rio em 1992, foi instituído um mecanismo de apoio financeiro para conservação da diversidade biológica denominado *Fundo Global para o Meio Ambiente* (GEF). Desde 2005, algumas organizações indígenas regionais estavam negociando com o MMA e a FUNAI um projeto a ser financiado pelo GEF com o objetivo de custear ações que fortalecessem e resgatassem as práticas tradicionais indígenas que contribuíam com a conservação da diversidade biológica em Terras Indígenas. Em 2009, como resultado dessas negociações, foi aprovado GEF Indígena que, revisto no âmbito do MMA, FUNAI e organizações indígenas, culminou no PNGATI.

nº 534, de 13 de abril de 2005, do Ministério da Justiça – e, conseqüentemente, do Decreto de homologação da Terra Indígena, e teve como autor o senador Augusto Affonso Botelho Neto assistido pelo senador Francisco Mozarildo de Melo Cavalcanti. Diante dos desdobramentos concretos do Decreto em Roraima¹⁵, o julgamento ganhou repercussão nacional – e internacional, em alguns momentos – e acabou por engajar vários setores da sociedade no debate.

E muito embora tenha sido considerado constitucional o ato, o julgamento abriu espaço para iniciativas de grupos contrários ao reconhecimento de terras indígenas e, paralelamente, a criação de unidades de conservação. Representações junto a Justiça, propostas de mudança na legislação e veiculação de informações negativas sobre índios e meio ambiente, caracterizaram o ambiente no qual o julgamento ocorria e que, ainda hoje, estão em curso nos três poderes. Tudo isso, pautado em uma estratégia de comunicação que questiona a aplicabilidade da condição indígena para os “índios” da Terra Indígena e que insinua haver associações obscuras deles com corporações estrangeiras interessadas nos recursos naturais da Amazônia brasileira. Leituras que nos remetem a uma aparente *teoria da conspiração* que, por sua vez, estimulam pessoas a ficarem desconfiadas de uma Terra Indígena localizada na fronteira do Brasil com a Guiana e a Venezuela.

Portanto, considerando que existe um conjunto de atos normativos que asseguram aos índios e ao meio ambiente, políticas específicas baseadas no reconhecimento dos direitos indígenas e do direito ambiental, mas que elas podem ser negligenciadas por causa da pressão política de determinados setores da sociedade e também, podem ser relativizadas em atos discricionários do Estado sob a alegação de ser necessária sua adequação para poderem ser executadas, logo, podemos assinalar a importância do estudo das políticas de territorialidade para compreender os instrumentos estatais de territorialização que possibilitam garantir os direitos indígenas e a conservação da diversidade biológica e social. Por conseguinte, por serem as

¹⁵ Faço menção aos movimentos sociais contrários e favoráveis ao reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Enquanto o segundo envolvia indígenas, indigenistas e alguns eclesiásticos da Igreja Católica Apostólica Romana em Roraima, o primeiro grupo estava vinculado aos setores políticos e econômicos do estado, e aos rizicultores que estavam sendo desintrusados da área. Esses movimentos encontraram consonância com os debates antagônicos nos veículos de comunicação locais, regionais e nacionais, e com a resistência ou apoio às operações da Polícia Federal na área – Operação Upatakön, Upatakön II, etc.

sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas casos de territorialização onde estão confrontadas duas políticas específicas – indigenista e ambiental – e conflitantes, que, no caso do Monte Roraima, devem ter sua resolução feita através da compatibilização do uso conforme definido no *Plano de Administração*, assim sendo, podemos pensar a atuação de povos indígenas – Ingarikó, no caso – na implementação de políticas de territorialização imersas em situações de disputa.

Assim, buscando compreender como são implementadas as políticas públicas baseadas na territorialização como instrumento de gestão essencial para garantir os direitos dos povos indígenas e a conservação da diversidade biológica, como objeto desta *Tese* defino ser *o processo de afirmação dos direitos indígenas dos Ingarikó sobre a área sobreposta pelo Parque Nacional do Monte Roraima na parte norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Para isso, entendo ser dois *processos de territorialização* – o Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol – *em interação*, por coincidirem em uma mesma área, que devem *ser comparativamente analisados*. Por este motivo, adoto o *estudo do processo de elaboração do Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol* como *evento* que permitirá minha discussão desses *processos de territorialização* e de incorporação neles da *participação indígena* e de atuação dos atores que representam os órgãos governamentais das pastas responsáveis pelos temas indigenista e ambientalista.

Para isso, após caracterizar o campo em diálogo com outros casos de sobreposição entre unidades de conservação e terras indígenas no Brasil e na América Latina, opto por uma breve contextualização dos processos de *institucionalização da territorialização com finalidade indigenista e ambientalista*, e uma rápida historiografia do *processo de ocupação da região com ênfase na fricção interétnica*. A partir desse contexto de *institucionalização* e da *história da ocupação*, problematizo o processo de elaboração do *Plano de Administração* como um exercício de relativização do Estado brasileiro das normas que asseguram a *territorialização* das políticas indigenista e ambientalista, o que culmina em nos ofertar uma *alegoria* dessas duas *políticas de territorialidade*.

Contudo, entendendo ser a elaboração do *Plano*, o *Julgamento* e a *implementação das políticas públicas envolvidas, processos* imbricados em uma só *arena de conflito* em Roraima. Onde a efetiva garantia dos direitos indígenas, da conservação da diversidade biológica e de outras políticas públicas, subsumidas em normas teleológicas, precisaram ter pacificados – ou controlados – os atores sociais com interesses divergentes para que fosse assegurada a eficácia do Estado na garantia dos direitos indígenas e da conservação da diversidade biológica. Tal estratégia de *alegorizar* a norma para depois, pactuadas as partes, ela ser simbolicamente *representada* no quadro de um Estado *eficaz*, está longe de ser prática inédita na história do Brasil e em outros países do mundo.

Entretanto, mais que mapear em outras experiências de representação da eficácia simbólica do Estado, esta *Tese* prossegue dando voz aos Ingarikó em sua luta pela *afirmação de seus direitos sobre seu território tradicional*. Dessa forma, retomo aspectos abordados nos *capítulos* anteriores dentro da estratégia Ingarikó de afirmação de sua etnicidade no *processo de negociação da arena* em Roraima, cuja continuidade ocorre em meio ao *processo* sem ser o objeto principal da *negociação* e, muito menos, seu obstáculo. Nesse sentido, assumo a hipótese que os Ingarikó tiveram êxito graças a sua singular identidade indígena que, por sua vez, lhes assegurou a autenticidade necessária para afirmar serem eles os legítimos índios moradores daquelas terras. Tal identidade ganha espaço nos *capítulos* seguintes que, por sua vez, vão ceder espaço para *Conclusão*, onde discutirei como esse desfecho coaduna os direitos Ingarikó, o *Plano* e as *alegorias das políticas de territorialidade*.

Referencial Teórico

Apesar das contribuições para análise do tema virem de várias escolas da antropologia e suas linhagens teóricas, por ser uma pesquisa situada no campo das *relações interétnicas*, enquadro esta *Tese* no grupo de estudos desenvolvidos a partir da noção de *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Segundo Cardoso de Oliveira (2006), essa noção foi desenvolvida a partir das críticas aos conceitos de *aculturação* – utilizado de forma distinta pela escola alemã (GOW, 2011) e a

estadunidense (REDFIELD, LINTON & HERSKOVITS, 1936) – e de *mudança cultural* (CARDOSO OLIVEIRA, 2006: 47), cujo objetivo era oferecer uma abordagem mais adequada para os estudos de contato de povos indígenas com a sociedade nacional:

“Chamamos ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituais*, assumindo esse contato proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 46)

Para Cardoso de Oliveira (2006), a partir da *fricção interétnica* o *foco anterior dedicado às relações de equilíbrio* passou a ser *deslocado para as relações de dissenso e conflito* que, por sua vez, possibilitava evidenciar a necessidade de *observar sistematicamente a interação da sociedade nacional com as etnias indígenas* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 47). Dessa forma, entendendo ser o *processo de ocupação de Roraima*, o fenômeno de *sobreposições* e a elaboração do *Plano*, *eventos* facilmente enquadrados na definição proposta por Cardoso de Oliveira (2006) para a noção de *fricção interétnica*. Pois, esses *eventos* estão situados no campo das relações interétnicas onde estão articuladas a sociedade nacional e os índios da região, e por isso, estão mantidas as disputas *competitivas* e *conflituais* de *proporções totais*.

Já que são *eventos* perfeitamente situados no campo das relações interétnicas onde estão, de um lado, os grupos indígenas e, do outro, a grupos da sociedade nacional, ater-me-ei aos aspectos *competitivos* e *conflituais*. Nesse sentido, reconhecendo em Roraima uma *arena* onde, mais precisamente, existe uma *competição* a cerca da garantia dos direitos indígenas sobre a Terra Indígena e dos Ingarikó sobre a Serra do Sol, entendo ser esta uma *arena de ação e debates públicos* (FUKS, 1998) onde estão em *conflito* às partes de uma típica *fricção interétnica*.

Aspecto importante, pois além da ênfase na análise do *conflito*, na *interação social* e na *emancipação conceitual* que a *noção de Fricção Interétnica* inova em relação àquelas correntes teóricas que a precederam nos estudos do *contato*, em *Sociologia do Brasil Indígena*, Roberto Cardoso de Oliveira (1978) reforça a importância dos *sistemas interétnicos* para esses estudos. Assim, contribuindo com nossa proposta, o autor nos lembra que *o sistema interétnico é formado pelas relações dialéticas unificadas em interesses opostos, ainda que interdependentes, e que, uma vez*

em fricção e em acordo com a capacidade inclusiva da sociedade nacional, poderá converter os povos indígenas em outros sistemas sociais internos da sociedade nacional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978). Ou seja, nesse *sistema interétnico* temos um *Plano* que, dando continuidade às estratégias de nacionalizar as terras brasileiras e seus habitantes (LIMA, 1995), tenta incluir os Ingarikó na sociedade nacional não só como índios assistidos pelo Estado, como também, enquanto atores que participam da gestão do Parque.

Se a *noção de Fricção Interétnica* inicialmente proposta por Cardoso de Oliveira em 1962 enfatizava a tensão oriunda do conflito existente no contato como objeto de análise das relações sociais dali originadas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), não pode ser ignorado seu esforço em dialogar com outros autores. Para isso, o autor optou tanto por examinar os conceitos desenvolvidos por autores europeus e latino americanos quando discutiu as *frentes de expansão* – Georges Balandier com o conceito de *situação colonial* (BALANDIER, 1969), Pablo González Casanova com o conceito de *colonialismo interno* (CASANOVA, 2007), etc. –, quanto por incorporar em sua reflexão os debates sobre etnicidade quando discutiu as relações interétnicas – Fredrik Barth, Oliver R. Goodenough, William Cohen, Lawrence E. Mitchell, etc. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007) –, cujo resultado repercutiu na revisão da *noção de Fricção Interétnica* por ele proposta.

Nesse sentido, outro estudo influenciado pela *noção de fricção interétnica* que oferta uma boa contribuição para o exercício analítico feito nesta *Tese* é o livro “*O Nosso Governo*”: *os Ticuna e o Regime Tutelar* de João Pacheco de Oliveira (1988). Nessa obra, o autor retoma os debates acerca dos conceitos de *situação colonial* (BALANDIER, 1969), *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), *encapsulamento* (BAILEY, 2001) e, principalmente, do conceito de *situação social* de Gluckman (1987) e a forma como ele procede à *análise situacional* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 54), para então, formular sua *noção de situação histórica* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 52).

Assim, sem ignorar as formulações precedentes, o autor resgata da *situação social* de Gluckman a *interdependência de atores relacionados por determinadas ações e eventos, envolvidos em um contexto de interação onde*

prevalecem formas de inter-relação – o campo –, nas quais estão entrecruzados um conjunto limitado de atores sociais (indivíduos e grupos), ações e comportamentos sociais destes atores – os atores – e um evento ou conjunto de eventos que referencia a situação social em equilíbrio¹⁶ em um dado momento no tempo – a situação – (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 55).

Assim, ao extrair esses três elementos – o campo, os atores e a situação – da análise situacional de Gluckman, ele diz

“O levantamento das interdependências existentes entre todos esses atores permitirá a abordagem do fato étnico, não como algo substancializado, apriorístico, mas como produto de linhas de cooperação e clivagem entre um universo de atores e condutas. O alinhamento dos indivíduos em grupos e subgrupos pode variar grandemente de um contexto para outro, inclusive transpondo as barreiras étnicas, sem prejuízo do fato de que a clivagem étnica funcione como o fator ordenador básico das relações sociais na situação por ele estudada. O que limita as escolhas individuais e destaca a importância da clivagem são fatores históricos-culturais específicos, de um lado as relações de dependência (onde os brancos são fazendeiros e os Zulu vendedores de força de trabalho), de outro o conjunto de normas legais fixadas no contexto histórico (a legislação segregacionista). Para Gluckman, portanto, a unidade e coesão interna de um grupo étnico não é de modo algum um fato irreduzível ou um dado absoluto, mas sim a consequência de relações de interdependência que se atualizam em um dado contexto histórico e cultural específico.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 55-56)

Inspirando-me na proposta de Pacheco de Oliveira, entendo ser a elaboração do Plano o evento através do qual foi feita a atualização da interdependência esboçada no segundo Capítulo. Nele, grupos e instituições da sociedade nacional compõem com os Ingarikó o conjunto de atores que, em torno do debate de direitos sobre o Monte Roraima, estão no campo da sobreposição que analisamos. Entretanto, o campo da sobreposição é também onde discuto a territorialidade e os processos de territorialização, por meio do qual, atores índios, indigenistas, ambientalistas e representantes dos órgãos públicos envolvidos – ou seja, a burocracia –, estabelecem e atualizam continuamente as relações de interdependência entre si e diante do conflito de sobreposição que o Estado pretende resolver através do Plano.

¹⁶ Para Pacheco de Oliveira (1988), mais que buscar o ponto zero da mudança social, Gluckman estava interessado na sucessão de diferentes situações em equilíbrio social. Por isso, o equilíbrio é o resultado de alguma organização de uma situação, onde os sistemas integrados com continuidade no tempo cedem lugar para as relações de interdependência e expectativas que criam linhas e possibilidades de ação e ordenação.

Tal qual o modelo proposto por Cardoso de Oliveira e por Pacheco de Oliveira, neste estudo encontramos algumas semelhanças que, a priori, assumem outro tipo de complexidade quando colocamos um terceiro grupo de atores – outros povos indígenas – fazendo com que

“O mais interessante da análise situacional [seja é] justamente essa *démarche construtivista*, onde se apreendem relações abstratas e valores grupais a partir da observação da conduta manifesta. (...) Trata-se de algo que concebe como muito distinto da noção de sociedade, podendo abranger efetivamente duas ou mais sociedades, classes, grupos étnicos ou culturas.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 56)

Ou seja, na combinação de determinado *campo*, *atores* e *situação social*, a *verificação de padrões de interdependência* faz do “conceito de situação social [(...)] um eficiente *instrumento para o estudo comparativo e a investigação da mudança social*” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 57). Principalmente, por *não se referir a eventos isolados* e sim, “*a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais*” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 57). Dessa forma, ao incorporar nessa análise os outros povos indígenas da Terra Indígena, não só pudemos realizar uma análise comparada da atuação dos atores envolvidos com a política indigenista e a ambientalista, como também, pudemos pensar comparativamente sobre as estratégias dos Ingarikó para emanciparem-se dos demais povos e obterem o reconhecimento de sua etnicidade e território, e também, o reconhecimento dos Ingarikó pela sociedade nacional.

Segundo o autor e em acordo com o que constatamos nesta *Tese*, “*a ideia de interdependência não implica em uma reciprocidade balanceada*, uma condição de simetria entre grupos e pessoas envolvidos” e que “atores assim relacionados tenham um *idêntico peso quanto a determinar as características e os rumos da interação*” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 57). Muitas vezes – para não dizer “geralmente” –, ocorre o inverso, o que nos permite pensar como os índios – geralmente subjugados – podem alterar essa assimetria em seu favor. No caso dos Ingarikó em relação aos demais povos indígenas, observa-se uma estratégia distinta daquela empregada junto aos representantes do Estado. Pois, se para o último eles manifestaram suas crenças, cosmologias e etc., tais elementos culturais só foram reconhecidos pelos demais grupos

quando os Ingarikó foram incorporados no movimento pela desintrusão da área ocupada pelos fazendeiros.

Pacheco de Oliveira aponta que

“a noção de situação histórica poderia ser definida pela capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 59)

Portanto, considerando ser o território indígena um desdobramento do *contato interétnico* e, portanto, um explícito momento onde ocorre a *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) e que, por ser uma ação estatal de *territorialização*, o *contato preside à própria organização interna e o estabelecimento da identidade de um grupo étnico* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 58). Nesse sentido, conduzo minha análise da *sobreposição* entre o Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol como *campo*, por meio do qual, assumindo serem as equipes técnicas atores que dão voz as instituições públicas que ali estão representando, observo as interações entre os atores das instituições – em suas múltiplas tendências ideológicas – e os Ingarikó – ora como objeto de trabalho, ora atores que protagonizam ser ameaças ao objeto de trabalho – em uma disputa de poder sobre determinado território e a forma de exercer este poder. Tal enquadramento nos permite pensar o *Plano* desde a perspectiva de uma *situação histórica* bastante dinâmica e indagar a influência da sua elaboração sobre a *identidade* Ingarikó e vice-versa, e, principalmente, desta sobre as equipes dos órgãos públicos – parte dos atores que serão fundamentais para análise proposta.

Afinal, historicamente, por mais ativas que fossem as lideranças Ingarikó no movimento indígena de Roraima, o isolamento geográfico do povo fez com que fossem costumeiramente representados pelo CIR. Porém, diante da ausência de políticas públicas no território Ingarikó, eles começaram a realizar Assembleias do Povo Indígena Ingarikó que reuniam mais de 70% da população Ingarikó e que, em 1997, culminaram na formação do COPING. Esse processo de emancipação política foi publicamente rechaçado por indigenistas parceiros do CIR, culminando em rupturas e

acordos entre as lideranças das etnias da Terra Indígena Raposa Serra do Sol que têm assento no CIR. Tais negociações acerca da distribuição de poder dentro do movimento indígena, em grande parte, começaram a ser superadas apenas com as negociações indígenas para a elaboração do *Plano de Administração* que, por sua vez, também serviria como momento de negociação de poder entre as equipes institucionais dos órgãos estatais indigenista e ambientalista.

Assim, considerando que

“A situação de contato interétnico de certo modo desnaturaliza os códigos culturais em que uma pessoa foi socializada, transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas. As normas e o saber político de cada grupo étnico ganham uma significação adscrita àquela situação de contato, tendendo a refletir e incorporar (por um processo relativamente consistente de tradução cultural) certos padrões e símbolos de outras culturas, não decorrendo apenas portanto de interesses, costumes e valores da tradição.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 59)

Paralelamente, podemos reconhecer a importância da função exercida pelo STF no julgamento de constitucionalidade do Decreto de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, quando a interpretação da norma pareceu ser orientada pela pacificação dos interesses em torno da confirmação da Terra Indígena e do Parque, acabam por estabelecer uma nova relação de poder entre as agências, a impor uma relação entre os povos indígenas e também, entre esses e os agentes das políticas indigenistas e ambientalistas. Desfecho que, ainda distante de algo concreto no cotidiano das aldeias, já promove um funesto distanciamento dos interesses dos Ingarikó que defendiam inicialmente a existência do Parque Nacional desde que administrado com/por eles e que, conseqüentemente, terá desdobramentos bastante negativos para a preservação da diversidade biológica. Muito embora já esboce uma *situação histórica* onde se pode

“diferenciar internamente e [de] buscar a unidade de cada ator e grupo; na tentativa de captar o jogo de alianças e oposições como um resultado de relações de interdependência em contextos específicos; no destaque dado ao processo de elaboração social de uma condição de relativo equilíbrio, com esferas onde os conflitos se expressam apenas; por determinadas regras.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 58)

Evidentemente, considerando o *Plano* como uma parte do *evento* ao redor do qual, analiso comparativamente a *situação histórica* dos conflitos de

sobreposição entre unidades de conservação e terras indígenas e que, para isso, privilegio na análise a interações dos atores – Ingarikó, índios, representantes de órgãos públicos e outras instituições envolvidas com o tema. Destaco que cada *capítulo* proposto nesta *Tese* está assentado em mais referências teóricas, cuja soma deve sustentar minha argumentação e validar minha hipótese. Resultado que será sistematizado na *Conclusão*.

Campo, Etnografia e Lugar de Fala

Quando ingressei no doutorado propus como *campo* o estudo das relações interétnicas dos *Galibi* e dos *Palikur* no Amapá (Brasil) e na Guiana (França). Na época, fazia uma década que estava trabalhando com a região do Oiapoque com o Parque Nacional do Cabo Orange, as unidades de conservação da Guiana e algumas etnias da região. Contudo, diante do distanciamento gradual desse *campo* inicialmente proposto e a continuidade de demandas que recebia de outro trabalho que realizava desde 2005 na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, acabei declinando da proposta original. Mas ainda mantive minha intenção de trabalhar a *fronteira* a partir do caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e do Parque Nacional do Monte Roraima, em diálogo com os Patamona e os Acauaio da Guiana e os Pemon da Venezuela. Entretanto, após verificar que as políticas indigenistas e ambientalistas na Guiana eram incipientes e verificar a instabilidade política na Venezuela bolivariana, acabei declinando dessa possibilidade, já que ela exigiria um campo mais contínuo e uma amplitude que não teria como atender naquele momento¹⁷.

Entretanto, convém resgatar de Cristhian Teófilo da Silva e Stephen Grant Baines (2009), em *Antropologia nas Fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as ciências sociais nas Américas*, sua revisão da obra de Roberto Cardoso de Oliveira sobre as *fronteiras* e suas contribuições teóricas para análise *das/nas fronteiras*. Nesse percurso, os autores resgatam a *fronteira* em Cardoso de

¹⁷ Em 2012, quando estive pela última vez na Venezuela havia forte desestruturação do poder público. Sem promover qualquer crítica sobre as partes envolvidas, assinalo que também crescia os efeitos da crise econômica, os problemas sociais decorrentes, a instabilidade social, a pressão das eleições regionais e o estado de saúde do Presidente Hugo Chávez. Prenúncios da crise política e econômica.

Oliveira: como *frentes de expansão* na relação dialética *tribal e nacional*, a partir da qual, ele desenvolve a noção de *fricção interétnica*; como *fronteiras étnicas* na relação *etnicidade e nacionalidade* onde ele emprega o modelo analítico de *identidades étnicas e nacionais*; como também na mesma relação dialética e sob o mesmo modelo analítico ele analisa as *fronteiras internacionais concretas e imaginadas*; e, postumamente, no contexto de *pais fronteiro* analisa a *identidade nacional* de Andorra como um *país fronteiro* (SILVA E BAINES, 2009: 36 – 45).

Assim, reconhecendo nos Ingarikó uma etnicidade singular, mas que ultrapassa as fronteiras do Brasil quando consideramos seus vínculos com outras etnias que falam Capon, não poderíamos deixar de considerar a *fronteira* em nosso *campo*. Entretanto, de qual *fronteira* estamos falando? De acordo com Cardoso de Oliveira, a terra indígena como resultado de uma cronologia histórica do *processo de fricção interétnica* e também, como produto dos discursos veiculados pela mídia na época do julgamento, facultam ao *sensu comum* não indígena percebê-la ora como *frente de expansão*, ora *fronteira étnica*, ora como ameaça às *fronteiras nacionais* e, portanto, como aspirações de futuros *países fronteiriços*¹⁸. Essas interpretações inspiradas no *sensu comum* que podem, ou não, encontrar sustentação, caracterizam as polissemias que foram atribuídas ao instrumento terra indígena pela mídia durante o Julgamento. Certamente, não foi um discurso unívoco de toda a mídia e sim, a percepção de alguns segmentos sociais apresentados por alguns veículos de mídia apenas.

Em parte, a *fronteira* aqui pensada seria *étnica* e poderia ser analisada pelo *modelo de identidades étnicas e nacionais* (SILVA E BAINES, 2009), embora em termos cronológicos e até dos discursos midiáticos do julgamento, os outros recortes de Cardoso de Oliveira não podem ser ignorados. Portanto, como podemos afirmar a partir da leitura de Silva e Baines (2009), a análise de terras indígenas *nas* fronteiras nacionais do Brasil por si só é um investimento consistente, mas aqui, retomo *as fronteiras* por seu poder estruturante da *identidade* e do *território* – incluído seus elementos simbólicos e materiais – e também, como recorte reflexivo complementar para problematizar a *territorialidade étnica* – a *identidade* e a *territorialização* – a partir de

¹⁸ Nesse possível recorte, estamos fazendo menção à *fronteira* que, certamente não será efetivada, mas ganha força diante dos temores oriundos da desconfiança de estrangeiros que, em acordo com aqueles que eram contra os direitos indígenas, poderiam ter interesses escusos sobre as terras brasileiras.

sua *sobreposição* com áreas de interesse da agenda *ambiental* e, porque não dizer, *da/na* *fronteira*.

Porém, ao diminuir as *fronteiras* em meus estudos, procurei compensar esse vazio com a problematização da minha situação funcional de pesquisador – participante com os casos de sobreposição. Pois, mantenho um vínculo empregatício que me mantém próximo do tema, já que sou analista ambiental da Carreira de Especialista em Meio Ambiente e atuo junto às políticas públicas ambiental e indígena há mais de duas décadas. E também, por manter vínculo acadêmico com a temática investigada através da minha participação em vários projetos de pesquisa, eventos e textos publicados, onde tenho problematizado esse hiato unidades de conservação e terras indígenas. Assim, destaco que minha contribuição como *nativo* que participa por décadas nesses debates, acaba sendo um campo muito mais longo que aquele realizado em 2012, quando atualizei por um mês os dados entre os Ingarikó – grupo que acompanho desde 2005 e com quem tenho estado por vários períodos menores que ultrapassam seis meses.

Entretanto, antes de descrever um pouco dessa trajetória, convém resgatar aquelas motivações que me levaram a antropologia, a reflexão sobre a sociedade e os movimentos ambientalista e indigenista, e as inquietações sobre o Estado brasileiro como executor dessas políticas. Para isso, devo retomar os anos oitenta, quando pessoas nascidas na primeira década dos governos militares estavam chegando à adolescência e a universidade. Eram pessoas que cresceram sendo estimuladas a crer que servir a pátria amada significa dedicação, compromisso e lealdade com um bem maior – o país –, findava o regime militar, caía o Muro de Berlim e crescia a importância dos direitos humanos, indígenas e ambientais. Tudo isso colaborava com a crença que o mundo estava ali para ser refeito por nós.

Dessa forma, estimulada a construir um mundo socialmente justo e diverso, economicamente colaborativo, ambientalmente equilibrado e dotado de instituições prestadoras de serviços qualificados e universalmente disponíveis, vários jovens dessa geração procuraram nas ciências humanas e sociais um caminho inteligível para fazer um mundo diferente. Talvez, por isso, quando ingressei na antropologia ainda no Século passado, eu e a maioria dos meus pares éramos egressos de outros cursos da

Universidade – comunicação, medicina, odontologia, biologia, artes, engenharia, geografia, etc. E nós sonhávamos em fazer a diferença, ressuscitando o movimento estudantil, participando das Diretas Já, da Reunião do Rio ou Eco92, do *Impeachment* do Collor, etc.

Apesar desse cenário de possibilidades, ser antropólogo que trabalhava no recém-criado IBAMA seria motivo de desconfianças dos ambientalistas mais preservacionistas e dos indigenistas mais adversos ao Estado. Afinal, naquele momento de redemocratização do país, a política indigenista tutelada pelo Estado e pelos movimentos indigenistas¹⁹, e chancelada pelas “lideranças indígenas de famílias”²⁰, realizam um movimento coeso em prol do reconhecimento de terras indígenas e de desintrusão de qualquer propriedade e, em alguns casos, da presença dos órgãos públicos. Nesse contexto, trabalhar com meio ambiente era sinônimo de intervenção do Estado em território indígena, embora não fosse visto dessa forma em outros países da América Latina.

Por outro lado, o movimento ambientalista era predominantemente “preservacionista” e “conservacionista”, e radicalmente contrário aos desenvolvimentistas²¹. Apesar dessa fala, observo que haviam várias tendências dentro do ambientalismo que ainda não pude trabalhar em um artigo mais robusto. Porém, para esclarecer ao leitor, esclareço que essas tendências preservacionista e conservacionista estavam sob a égide das políticas dedicadas a conservação da diversidade biológica. E que, o primeiro é mais fechado à presença humana, enquanto o segundo aceita ações voltadas para o uso sustentável. Com tempo, pude assistir e participar do nascimento de

¹⁹ *Algumas lideranças indígenas relatam que, por muito tempo, entidades indigenistas – formada por militantes – mantinham sob seu controle os índios. Para isso, eles elegiam aqueles que eram considerados lideranças autênticas e aqueles que eram os “vendidos” ou “chapa branca”. Porém, para ser “chapa branca”, bastava à liderança “conversar” com funcionários do Estado. Segundo o relato, apenas na virada do Século, as lideranças conseguiram se libertar dessa tutela.* (depoimento extraído do relato de uma liderança indígena da região norte, durante um evento do MMA)

²⁰ *Uma liderança de índios da região sul disse que existe as lideranças do povo e das aldeias, e as “lideranças de família”. A “liderança de família” é aquele líder que representa os interesses dos seus familiares e, mediante os benefícios que recebe do Estado e distribui na aldeia, mantém seu controle sobre parte do grupo. Porém, quando vai pedir benefícios para si, ele se intitula líder de todo o povo.* (depoimento extraído do relato de uma liderança indígena da região norte, durante um evento do MMA)

²¹ Apesar dessa observação, alheio aos ambientalistas dedicados a conservação da diversidade biológica, havia tendências mais próximas do desenvolvimentismo. Eram os ambientalistas dedicados ao controle de ameaças ao meio ambiente – poluição, espécies, químicos, obras, etc. – e ao uso comercial dos recursos naturais – licenciamento, extração florestal, pesca, etc. Essas tendências costumavam – e costumam – estar mais próximas dos setores desenvolvimentistas.

uma terceira tendência: a socioambiental. Essa tendência nasce no movimento dos “Povos da Floresta” e adquire relevância com a implementação das categorias de unidades de conservação dedicadas ao uso sustentável feito por populações tradicionais – reservas extrativistas e reservas de desenvolvimento sustentável – que, somadas as categorias dedicadas ao manejo de espécies, conservação de paisagem ou zoneamento, hoje são agrupadas entre as unidades de conservação de uso sustentável.

Apesar da condição marginal, pude participar ativamente da abertura das políticas de conservação da diversidade biológica para a sociedade. Nesse sentido, trabalhei dentro do órgão, junto ao legislativo na elaboração do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), entre outras normas, e junto a alguns organismos internacionais. Minha atuação abrangeu desde os modelos de gestão de unidades de conservação, gestão participativa, conflitos socioambientais, educação ambiental, presença humana em unidades de conservação e sobreposições de unidades de conservação com terras indígenas e terras de quilombo. Atuação que problematizei durante o meu mestrado, quando discuti as sobreposições entre unidades de conservação e as terras indígenas, desde a perspectiva do poder público e das equipes burocráticas. E que, no doutorado, tentei revistar com a inserção dos indígenas neste debate.

Nesse período como *nativo* na política ambiental em que pude assistir a *institucionalização* da pasta de meio ambiente no âmbito federal, ajudar a introduzir nessa política os temas de participação social, gestão de conflito e uso sustentável, e também, pude experimentar um dos ambientes mais ideologizados do serviço público. Algo semelhante eu pude acompanhar – com menos assiduidade – na política indigenista, no movimento indigenista e indígena, e na política quilombola. Pois, quem trabalha com meio ambiente, índios, quilombos e etc., em geral, mantém algum compromisso pessoal com a defesa do objeto dessas agendas. Não raro, são profissionais que trabalham mais tempo que as jornadas formais de trabalho exigem, assumem mais responsabilidades que aquelas que são obrigados por Lei e, sem sombra de dúvida, acreditam serem responsáveis diretos pelo êxito e fracasso dessas políticas. Contribuições que, de certa forma, incorporo na *Tese* como uma leitura de *campo* ora mais institucional, ora mais étnica e ambiental.

Contudo, devo ressaltar não ser inédita essa condição entre antropólogos. Pois, se a imersão de campo permite uma análise mais contundente do objeto, ser um nativo que procura problematizar recortes de sua atuação profissional parece ser algo possível. Algo que, de fato, encontramos nos trabalhos de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira, cuja trajetória profissional dos dois primeiros encontrou espaço no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, do último, na FUNAI. Endereços esses que não impediram sua contribuição teórica para antropologia e que, longe de reivindicar um estatuto se quer semelhante, me permite advogar serem os campos institucionais onde atuamos um espaço legítimo para reflexão antropológica. Mas que, dada à proximidade, deve ser tratado com cuidado visando uma problematização de recortes que permitam ao pesquisador esvaziar seus compromissos pessoais com a instituição.

Assim, situo meu campo etnográfico dentro das instituições pública onde tenho atuado e, sistematicamente, problematizado em textos publicados no Brasil, Canadá, Colômbia e França, e em trabalhos expostos nas Américas e Europa. Faço menção aos últimos trabalhos onde destaquei o potencial do debate das sobreposições para entender o Estado – especialmente, as equipes do Estado – como palco de disputa das diversas tendências ideológicas que interferem na execução das políticas públicas. Por isso, optei por incorporar o ponto de vista Ingarikó nesta análise, grupo que tenho acompanhado desde 2005 e com quem mantenho relativa proximidade.

Para tanto, além do capital acumulado nestes anos em que trabalhei com eles na elaboração do Plano de Administração – incluindo aqui o “fazer”, “negociar” e “tramitar” –, refiz meu campo entre eles em 2012, quando passei um mês entrevistando algumas lideranças dos Ingarikó e fazendo algo próximo da “antropologia a jato” (RIBEIRO, 2010). Mas que, somados os períodos intercalados que estive com eles entre 2005 e 2012, corresponderia a pouco mais de seis meses contínuos de campo com os Ingarikó naqueles moldes descritos por Ramos (1990B). Campo que usufrui para discutir as políticas e o impacto delas sobre os Ingarikó.

1. Os Ingarikó e um breve panorama das sobreposições

Neste *Capítulo* apresentarei o caso de sobreposição entre o Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, objeto desta *Tese*, e também, apresentarei um panorama dos casos de sobreposição nas Américas. Fenômeno que poderia ser definido minimamente pela coincidência de duas ou mais categorias de gestão territorial – unidades de conservação, terra indígena, terra de quilombo, projeto de assentamento extrativista, etc. – em uma mesma área. Definição que adotaremos provisoriamente, já que ela será revisitada ao longo do *Capítulo*.

1.1. Sobreposições no Monte Roraima

Assim, procurando situar o *campo* que realizei no Brasil, onde vive o povo indígena Ingarikó, falante da língua Capon, da família linguística Caribe, apresento o mapa abaixo (*Figura 1*). Nesta imagem de satélite estão plotados os limites do Parque Nacional do Monte Roraima que coincide com a parte norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e, em seus limites oeste, norte e leste, com a fronteira do Brasil com a Venezuela e Guiana. No limite sul do Parque, incluindo a região dentro da concavidade do polígono do Parque – coincide aproximadamente com a área hachurada da *Figura 2* –, está localizada a bacia do rio Cotingo, onde tradicional vivem os Ingarikó e é por eles denominado de *Wii Tîpî*.

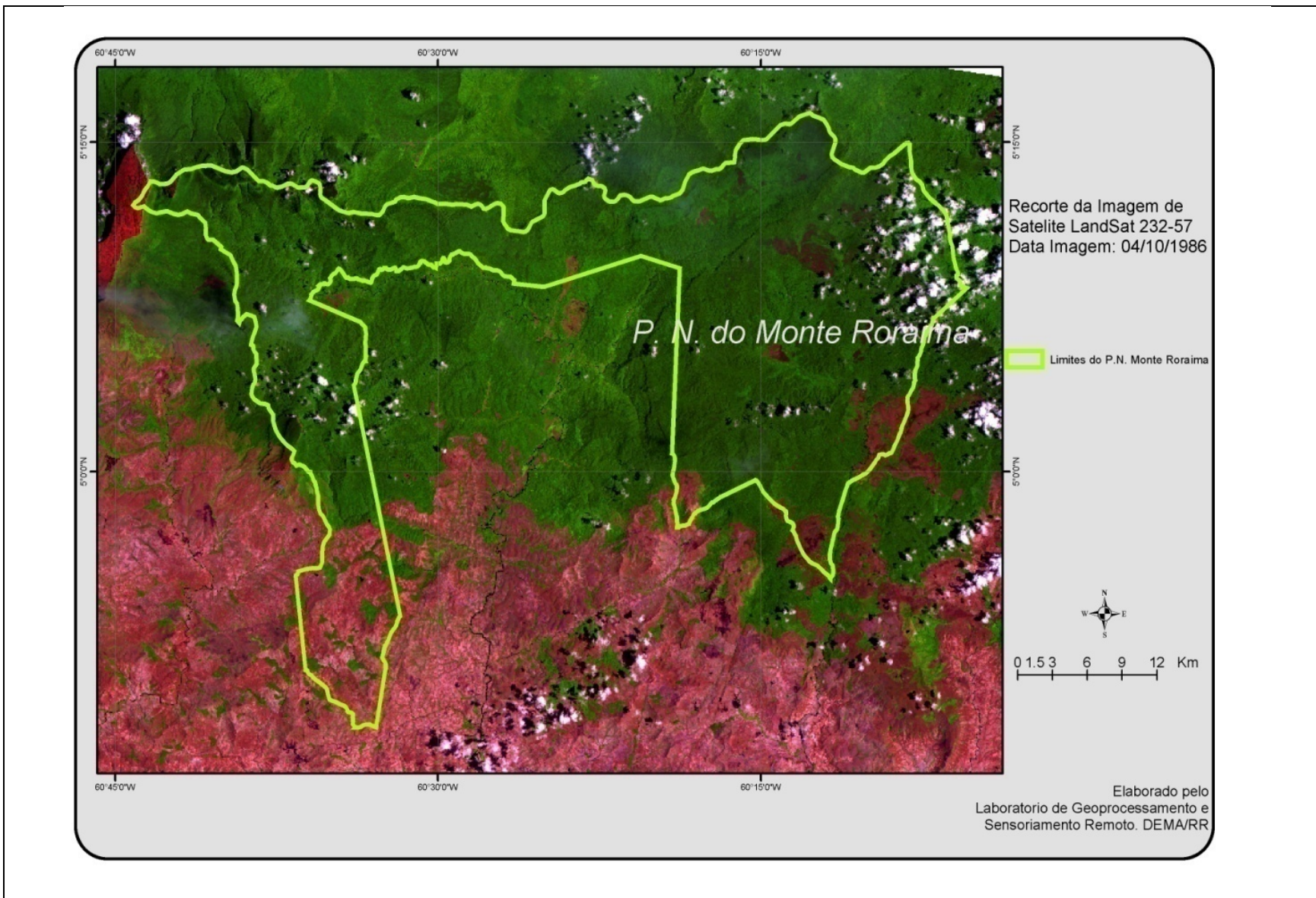


Figura 01: Mapa do Parque Nacional do Monte Roraima situado na fronteira do Brasil, Guiana e Venezuela, destacando o Monte Roraima em vermelho escuro (IBAMA, 2000).

No mapa acima (*Figura 1*), extraído do Plano de Manejo do Parque Nacional do Monte Roraima, podemos ver a área do Parque que coincide integralmente com a parte norte da Terra Indígena. Localizada na parte norte do estado de Roraima, onde gradualmente a Floresta Amazônia cede espaço aos *lavrados*²² – no mapa em tons rosa – que vão sucessivamente sendo entremeados pelas *serras*²³ – no mapa em tons verde – que compõem a Serra de Pacaraima. Situada na parte oeste do Planalto das Guianas, a Serra de Pacaraima é composta por várias formações montanhosas denominadas de *Grupo Roraima* (IBAMA, 2000), entre as quais se destaca o Monte Roraima – formação em vermelho escuro em destaque entre o limite oeste e o norte do Parque. Cujas localização e dimensão fez com que abrigasse o marco triplo fronteiriço entre o Brasil, a Guiana – coincide a fronteira com a Guiana com o limite leste e norte do Parque – e a Venezuela – coincide a fronteira com a Venezuela com o limite oeste do Parque (*Figura 2*).

O Monte Roraima é uma montanha tabular²⁴ da Era Pré-Cambriana, com 2.739,30 metros de altura em relação ao nível do mar – ver formação rochosa em tom vermelho escuro na parte superior esquerda do primeiro mapa (*Figura 1*) – em torno do qual, outras formações montanhosas que compõem as *serras* intercalam-se em gradientes menores. Dada a sua dimensão, o Monte é o ponto de convergência dos divisores de águas das bacias hidrográficas do rio Amazonas – que segue para o sul –, rio Orinoco – que segue para oeste e norte – e rio Essequibo – que segue para o leste e nordeste –, e dos seus respectivos ecossistemas. Condições que lhe atribui grande importância ecológica em razão da riqueza biológica e das espécies endêmicas que abriga.

²² “Lavrado é o termo local utilizado para região das savanas de Roraima [...] ecossistema único, [...] com “elevada importância para conservação da biodiversidade e dos recursos hídricos”, também classificado dentro do bioma Amazônia, como ecorregião das Savanas das Guianas (CAMPOS *et alii*, 2008: 1).

²³ Nome local para o conjunto montanhoso situado no Brasil que faz parte da Serra de Pacaraima e está situado na parte setentrional do Brasil.

²⁴ Em geomorfologia, montanha tabular ou mesa é um pequeno planalto também conhecido por *meseta* em espanhol ou *tepui* regionalmente.

O Parque Nacional do Monte Roraima foi criado pelo Decreto nº 97.887, de 28 de junho de 1989, em uma área de 116.747,80 hectares localizada ao longo da fronteira do Brasil com a Venezuela e Guiana – área delineada na *Figura 1*. O objetivo do Parque é proteger amostras raras da fauna, flora e dos ecossistemas da Serra de Pacaraima em território brasileiro, bem como, as belezas cênicas das formações rochosas. Condições estas que ressaltam sua singular importância ecológica, já que o Monte é uma formação geomorfológica única em território nacional e potencialmente muito importante em termos biológicos por ser uma área de convergência dos ecossistemas situados nas bacias dos rios Amazonas, Orinoco e Essequibo (IBAMA, 2000).

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol – no mapa abaixo (*Figura 3*) é a área total do polígono maior que engloba a área do Parque Nacional do Monte Roraima hachurada no mapa – foi homologada pelo Decreto s/n, de 15 de abril de 2005, em uma área de 1.747.464,7832 hectares localizada também ao longo da fronteira com a Venezuela e Guiana. Mais ao norte na região das *serras* vivem os povos indígenas das etnias Ingarikó e Patamona, falantes de Capon em suas variações Ingaricó e Patamona, e na região do lavrado, vivem os Macuxi, Taurepang e Sapurá, falantes de Pemon em suas respectivas variações, ambas da família linguística Caribe, e também, os Wapichana, falantes de Wapichana da família Aruaque. Apesar do ato homologatório ter sido publicado em 2005, remonta-se ao início do Século XX os estudos de identificação da referida Terra Indígena. Estudos estes que, diversas vezes, não foram devidamente encaminhados e acabaram paralisados. Situação que, nos anos setenta, levou os índios a adotar ações de mobilização em prol da retomada dos territórios ancestrais e seu reconhecimento.

Em termos culturais, o Monte Roraima mantém vínculo com a literatura inglesa por ser palco para a obra *O Mundo Perdido*, obra de Arthur Conan Doyle (2003), e com a literatura brasileira por ser ponto de partida para o enredo da obra *Macunaíma, o Herói sem Nenhum Caráter*, de Mário de Andrade (1928). Além disso, mantém sua importância étnica por ser base da lendária *Wayaka yek* – Árvore da Vida na cosmologia Ingarikó – e outras lendas semelhantes de etnias que vivem nos *lavrados* e nas bacias do rio Orinoco e rio Essequibo – uma *bananeira* entre os Macuxi, uma

árvore singular entre os Taurepang, etc. Por estar estreitamente relacionado com o mito de origem Ingarikó, o Monte ainda hoje continua sendo um território sagrado para os Ingarikó – denominado por eles de *Roraimë*. Sem dúvida, esses atributos físicos, políticos e culturais conferem ao Monte distintos significados que podem ser interpretados de forma diversificada, sob o critério daquele que a observa. Tal qual, uma *alegoria*.

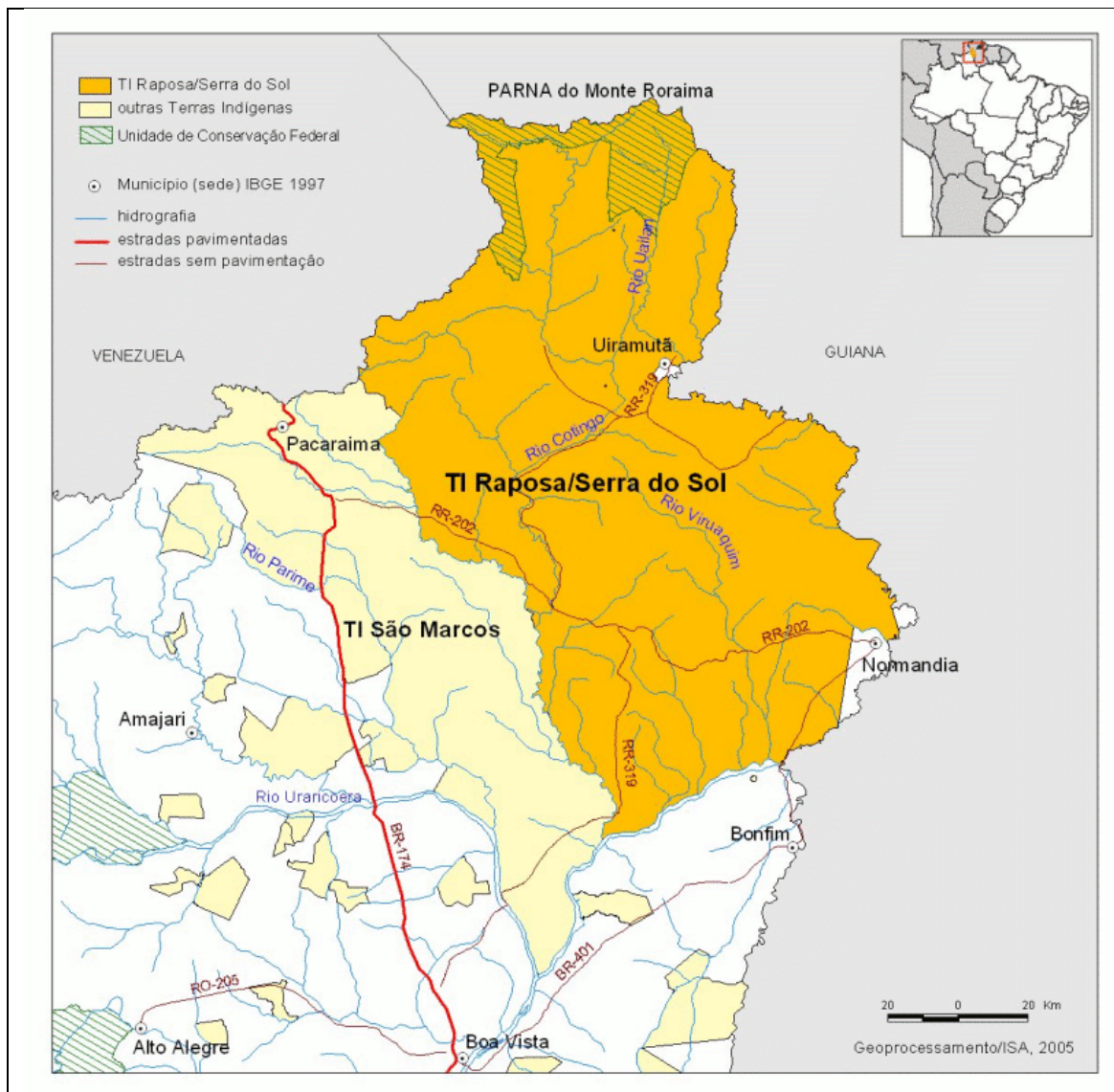


Figura 03: Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em sobreposição ao Parque Nacional (ISA, 2005).

Contudo, convém lembrar que *as sobreposições como coincidência de categorias de gestão territorial em uma mesma área é uma definição limitada, já que*

estaríamos limitando a definição de sobreposição em seu nível jurisdicional. Ou seja, as sobreposições existiriam apenas entre os órgãos públicos que disputam ter jurisdição sobre determinada área, ignorando assim, entre outras coisas, as implicações do fenômeno no campo. Porém, como há um descompasso entre a criação da unidade de conservação e os desdobramentos materiais do ato no campo, muitos índios se quer percebem que existe sobreposição de unidades em seus territórios. Por esse motivo, vamos nos ater as sobreposições assim definidas neste *Capítulo*.

1.2. Sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas

Buscando um panorama dos casos de sobreposição na América do Sul, resgato de *Áreas Protegidas y Pueblos Indígenas: presencia de comunidades indígenas en las áreas protegidas*, uma menção do antropólogo Gonzalo Oviedo (2004) ao tema: *nos últimos anos, uma das questões relativas às áreas protegidas que tem recebido maior atenção é a presença de povos indígenas e comunidades tradicionais* e, portanto, – eu assinalo – as sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas.

Talvez, por isso, nos últimos anos diversos estudos foram realizados para mapear e conhecer a situação das sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas ou a presença de povos indígenas. Evidencio aqui essa distinção, pois nem todos os países possuem categorias de gestão territorial para índios e muitos governos, em algum momento, utilizaram unidades de conservação como áreas que pudessem abrigar os povos indígenas. Porém, atualmente, há um movimento dos povos indígenas que reivindica seus territórios tradicionais ou ancestrais, cuja repercussão tem pautado as discussões sobre a conservação da diversidade biológica *in situ*.

O fenômeno das sobreposições é algo bastante comum na América Latina. Paúl Cisneros e James McBreen (2010), em *Superposición de territorios indígenas y áreas protegidas en América del Sur*, expõem que onze países da América do Sul e o território ultramarinho francês possuem 802 áreas protegidas, destas 220 áreas que correspondem a 27% da área total estão sobrepostas por territórios indígenas declarados ou povoadas por indígenas. Pois, como afirmam os autores

“Las áreas protegidas juegan un papel importante para el alivio a la pobreza, al asegurar los medios de vida, recursos para seguridad alimentaria de poblaciones locales, comunidades y pueblos indígenas, y a la vez permiten la consolidación de territorios indígenas, pues pueden disminuir la intensidad de los impactos de actividades económicas y aportar a la consolidar procesos de reconocimiento y respeto a los derechos de los pueblos originarios. Los territorios indígenas entendidos como espacios de ocupación de pueblos originarios y considerados una de las condiciones necesarias para su reproducción social y cultural, permiten a los pueblos concretizar el ejercicio de sus propias formas de organización social y gobierno.” (CISNEROS E MCBREEN, 2010: 3)

Tabela 01: Síntese das áreas protegidas sobrepostas na América do Sul.

Países	Áreas Protegidas	Território nacional em Área Protegida (%)	População indígena nacional (%)	Áreas Protegidas Sobrepostas (unidade)	Áreas Protegidas Sobrepostas (%)
Argentina	41	1,31	3	6	15
Bolívia	29	20	50,5	16	55
Brasil	305	7,6	0,25	79	26
Chile	96	19	4,6	29	30
Colômbia	55	11,3	3,35	18	33
Equador	40	18,81	25	15	378
Guiana	3	4,7	9,1	3	100
Guiana (França)	29	57	5,4	4	14
Paraguai	28	5,7	1,35	9	32
Peru	65	14,3	14,7	19	29
Suriname	16	12	4,2	0	0
Venezuela	95	27,5	2,3	22	23

Fonte: Cisneros e McBreen, 2010: 99.

Apesar da assertiva, esse entendimento varia de país para país, pois em algumas áreas protegidas também englobam territórios indígenas, em outros ela abrange apenas as unidades de conservação e em outros, os Estados sequer consideram a existência de indígenas como grupos sociais que precisam deter direitos diferenciados. Assim, como cada país possui uma definição de cidadão e um ordenamento jurídico específico de seu território, onde ora existem áreas protegidas com territórios indígenas, ora não e ora possuem outros formatos. Tais concepções estão vinculadas a história do país e também, as exigências que os governos atenderam do movimento indígena no país.

Tabela 02: Formas de condução das sobreposições entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação.

Países	Território titulado	Território em processo de titulação	Área de posse e uso tradicional ou ancestral	Participação no manejo, afins e concessão	Participação em comitês de gestão
Argentina	3	2	8	–	–
Bolívia	–	14	30	–	–
Brasil	60	14	5	–	–
Chile	–	–	120	2	1
Colômbia	–	39	–	–	–
Equador	–	–	15	–	–
Guiana	1	–	1	1	–
Guiana (França)	–	–	4	–	–
Paraguai	–	–	–	6	–
Peru	8	1	7	–	–
Suriname	–	–	–	–	–
Venezuela	–	–	54	–	–

Fonte: Cisneros e McBreen, 2010: 99.

Assim, exceto pelo Suriname que não reconhece direitos específicos para os povos indígenas e da França que considera todos como sendo franceses²⁵ como único estatuto identitário juridicamente definido e suficiente para todos os seus cidadãos, a maioria dos demais países possui iniciativas que ofertam algum tipo de encaminhamento para os casos de sobreposição entre unidades de conservação e terras indígenas. Além de observarem que esses dados são subestimados, Cisneros e McBreen (2010) assinalam persistir no campo legal dos países da América do Sul a tendência dos países convergirem em prol da união dos sistemas dedicados ao meio ambiente e do reconhecimento dos direitos indígenas.

²⁵ Em várias reuniões com equipes francesas que representavam formalmente aquele país nas negociações de agendas ambientais entre o Brasil e a Guiana, não raro se fez esta menção que significa ser o estatuto “francês” a única identidade jurídica para os seus cidadãos. No entanto, reconhecemos que operam socialmente algumas categorias sociais como: os crioulos – mestiços –, os ameríndios ou indígenas – na Guiana existem seis etnias –, os negros marron – descendentes de escravos –, os H’mongs – originários do Laos –, os franceses metropolitanos – originários da Europa –, entre outros. Essa negativa ao reconhecimento, aparentemente, está relacionado com a impossibilidade de um tratamento diferenciado desses grupos que possa repercutir em um fortalecimento de sua identidade (MUSSOLINO, 2006), mas que não impede sua distinção em termos acadêmicos e sociais. Observo em Cisneros e McBreen (2010) que há algumas iniciativas locais e bastante pontuais em prol de um reconhecimento diferenciado dos povos indígenas.

No Brasil, por exemplo, o fato da política indigenista ser independente da política ambientalista, por si só, já possibilita que encaminhamentos sejam dados pela FUNAI independente do ICMBio e vice-versa. Se, por um lado, muitos casos de sobreposição decorrem dessa dissociação entre as duas instituições e aquelas que lhes precederam. Por outro, hoje, como já mencionamos, mesmo com toda resistência ideológica de indigenistas, o *Plano*, o GEF Indígena e o PNGATI são iniciativas que fortalecem a interface entre as políticas indigenista e ambientalista em prol do enfrentamento das sobreposições. Condições que apontam para possíveis resoluções dos dissensos hoje existentes.

Já na Guiana que faz fronteira com o Brasil e onde vivem os Acauaio que mantêm vários níveis de interação com os Ingarikó, segundo Cisneiros e McBreen (2010), nos últimos anos houve avanços legais que vem aprimorando o reconhecimento dos direitos indígenas. Nesse sentido, além da continuidade do processo de destinação de *terras do Estado*²⁶ para *ocupação* e *uso* por povos indígenas, existe um processo que visa atribuir maior autonomia aos índios para gestão dessas áreas que lhes foram destinadas. Mesmo assim, observam os autores, esse processo de reconhecimento de direitos e autonomias não atinge os recursos como os minerais, por exemplo. Além disso, apesar da presença indígena atingir todas as unidades de conservação da Guiana, ainda assim, há iniciativas do Estado para garantir a participação indígena na gestão de outras unidades.

Na Venezuela, onde vivem os Pemon com quem os Ingarikó também mantêm contato, denomina-se de Área sobre Regime de Administração Especial um conjunto de categorias de gestão territorial, no qual estão inclusas as unidades de conservação. Paralelamente, a Venezuela tem avançado no reconhecimento dos direitos indígenas sobre territórios tradicionais, inclusive quando esses territórios estão sobrepostos. Porém, segundo Cisneiros e McBreen (2010), entre 57% e 95% das unidades de conservação na Venezuela possuem presença indígena, facultando a esses povos a gestão sobre seus territórios independente de estarem sobrepostos. Tanto que,

²⁶ Na Guiana, as terras não tituladas como propriedades privadas pertencem ao Estado e são por ele destinadas (CISNEIROS e MCBREEN, 2010).

há algumas décadas, o turismo feito sobre o Monte Roraima ocorre através do Parque Nacional Canaima, na Venezuela, e é conduzido pelos índios Pemon.

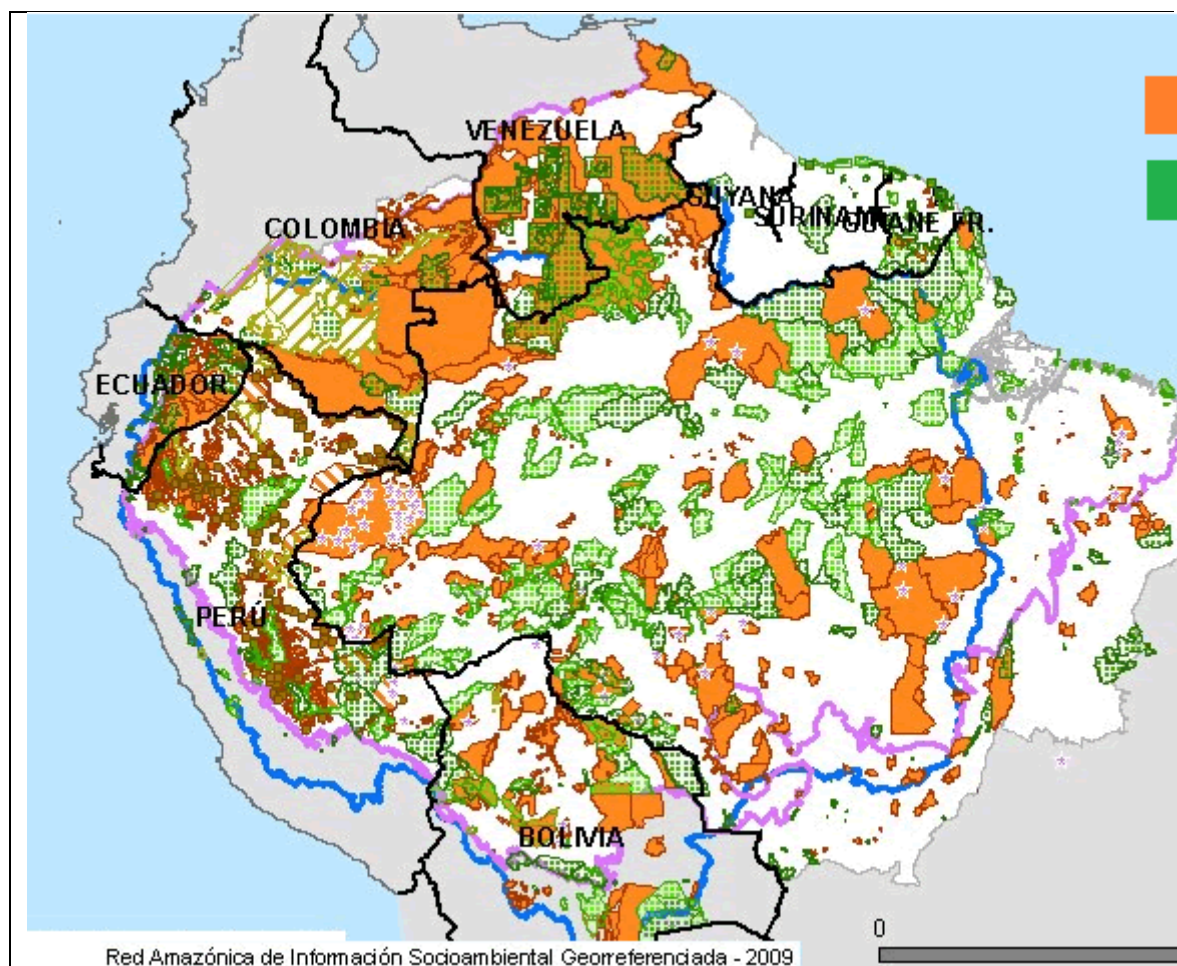


Figura 04: Mapa de Áreas Sobrepostas na Amazônia (RAISG, 2009).

Na Colômbia, assim como nos demais países citados, as categorias de unidades de conservação seguem os mesmos parâmetros da União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN). Porém, o país inova por possuir uma forma de gestão sistêmica, descentralizada e participativa das unidades de conservação – algo semelhante àquilo que está previsto na legislação brasileira, embora nem sempre encontremos nas equipes dos órgãos responsáveis os esforços necessários para sua execução. Além disso, a Colômbia reconhece aos indígenas seus direitos coletivos de propriedade – embora com eles sejam mantidas as condições de inalienabilidade, imprescritibilidade e inembargável – sobre seus territórios tradicionais através dos resguardos indígenas e sua autonomia na gestão do território –, como veremos adiante.

De forma geral,

“La mayoría de las limitantes a la gobernanza indígena provienen de condiciones estructurales que deben ser debidamente discutidas y modificadas mediante acuerdos sociales amplios. El no reconocimiento de derechos en ciertos países, las políticas extractivas o de colonización y el limitado control a actividades extractivas ilegales son algunas de estas limitantes a la gobernanza indígena. Y aunque se han generado en los últimos años espacios como los comités de gestión y las figuras de co-manejo, que sirven para construir agendas entre los actores interesados, el camino para que el apoyo a la gobernanza indígena sea un componente importante de la política pública deberá enfrentar una serie de retos que se discuten a continuación.” (CISNEROS E MCBREEN, 2010: 151)

Lourdes Barragán (2008), em *Informe del Seminario/Taller “Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina”*, quando sistematizou as experiências discutidas pelos técnicos que representavam os países da América Latina, expôs a convergência das experiências em prol do reconhecimento dos direitos indígenas, da participação indígena na gestão do território e no esforço de conservar tanto as unidades de conservação quanto as terras indígenas. Além disso, outra contribuição singular do *Taller* foi à indicação da necessidade dos Estados nacionais reconhecerem as áreas transfronteiriças indígenas e, sempre que possível, articular sua gestão (BARRAGÁN, 2008: 41).

No entanto, ao menos no Brasil, o reconhecimento de áreas transfronteiriças é, sem sombra de dúvida, um dos temas mais rechaçados por alguns setores da sociedade. Já a Venezuela, segundo a autora, não faz objeções em receber índios das etnias presentes no país mesmo que venham de outros países. No entanto, assisti relatos que demonstravam desconforto do governo bolivariano quando as Forças Armadas do Brasil estavam presente nas fronteiras. E no caso da Guiana francesa, não existe restrição à imigração apenas para os índios Palikur, por serem eles parceiros históricos dos franceses nas lutas pela conquista da região (MUSOLINO, 2006).

Independente disso, desde 2007, povos indígenas da Amazônia do Equador, Bolívia, Peru e Brasil criaram a Rede Transfronteiriça para Defesa dos Territórios Ancestrais (RTDTA). Posição que parece bastante tímida se considerarmos o mapa abaixo das Áreas Protegidas e Territórios Indígenas da Amazônia, produzido pela Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG). Nele podemos observar ser uma constante as áreas protegidas transfronteiriças. Fato que pode

ser justificado quando relembremos que algumas dessas áreas foram os últimos refúgios dos índios que os europeus e as sociedades nacionais conseguiram acessar (MELATTI, 1987).

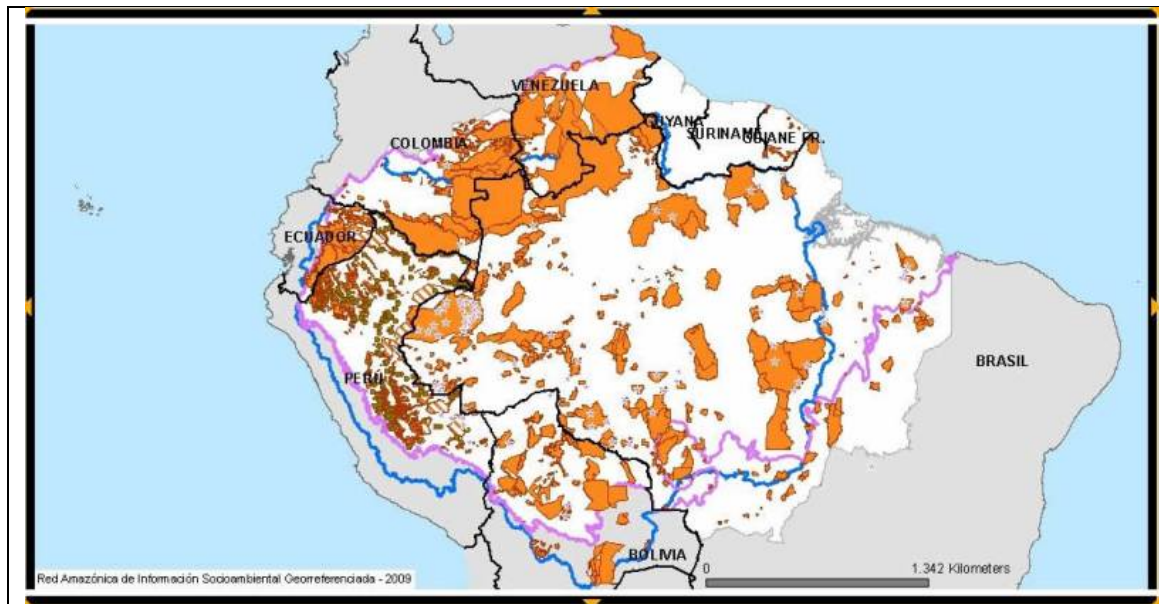


Figura 05: Mapa de Áreas Protegidas na Amazônia (RAISG, 2009).

Apesar desse esforço tímido, não podem ser negados os avanços de países latino americanos no tema. O antropólogo e arqueólogo Marco Rauch González (2007), em *Areas Silvestres Protegidas y Pueblos Originarios de Chile*, expõe a experiência de seu país a partir dos processos de aprimoramento de gestão da *Corporación Nacional Forestal* (CONAF), órgão federal que gere as unidades de conservação chilenas, naquilo que se refere aos povos indígenas. Segundo o autor,

“En el contexto regional, Chile asoma como unas de las repúblicas con una de las más duras relaciones con sus pueblos originarios, y que no son del caso detallar. No obstante, hay importantes esfuerzos encaminados a *resarcir la historia oficial*, aquella que se nos enseña de pequeños, y que parte con la llegada de los conquistadores españoles, invisibilizando la presencia de los pueblos originarios” (RAUCH GONZÁLEZ, 2007: 11)

Neste sentido, a CONAF passou a apoiar os povos indígenas através da revisão dos parâmetros legais, do estímulo a atividades turísticas, da gestão dos recursos naturais comunitários, do resgate do conhecimento étnico sobre a natureza e saúde, do apoio à criação de áreas protegidas particulares para indígenas e da educação ambiental

(RAUCH GONZÁLEZ, 2007: 9). Ações que continuam em curso e sendo aprimoradas, já que esse ainda é um tema novo para a CONAF.

Outro caso que devemos reconhecer é o colombiano que, segundo Cisneros e McBreen (2010), uma vez reconhecido o resguardo indígena e garantido o direito de propriedade da terra – as áreas particulares são adquiridas pelo Estado –, permite aos índios

“darse su propia forma de administración, bien sea a través de sus formas tradicionales de gobierno o adoptando la alternativa del llamado cabildo indígena, un sistema de gobierno colegiado que ha sido tradicional entre las comunidades de la región andina. [...] En esta, los indígenas pueden actuar de acuerdo a sus formas de uso tradicional tomando en cuenta las normativas nacionales.” (CISNEROS e MCBREEN, 2010: 50 - 51)

Além desse avanço no reconhecimento da autonomia dos índios em administrar seu território – algo presente em outros países –, a Colômbia logrou grande êxito no reconhecimento da capacidade de gestão dos povos indígenas sobre seus territórios, quando

“La Constitución de 1991 abre la posibilidad de que los resguardos se conviertan además em entidades político-administrativas denominadas Entidades Territoriales Indígenas que funcionarían como entidades de gobierno articuladas a la estructura político administrativa del país.” (CISNEROS e MCBREEN, 2010: 50 - 51)

Dessa forma, os índios podem gestionar seus territórios com recursos do governo mediante os convênios firmados para sua transferência. Além disso, desde 1977, a Colômbia já declarou *não ser incompatível a declaração de um Parque Nacional com uma reserva indígena já que são mantidos os direitos de permanência e uso dos recursos naturais renováveis aos índios*.

Segundo os resultados obtidos pela REDPARQUES (2007) no *Foro Electrónico Sobre “Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina”*, havia naquele momento um esforço na América Latina em prol do aprimoramento da legislação, no reconhecimento dos territórios por demanda indígena, no engajamento dos povos indígenas em projetos de conservação, no fortalecimento de suas

capacidades, no aprimoramento das condicionantes ambientais, na definição do papel de cada ator e na eficácia da governança local buscando a melhoria da qualidade de vida.

Tais avanços na América Latina também estão em curso em outras partes do mundo. Como relata Oviedo (2004), em *Áreas Protegidas y Pueblos Indígenas: presencia de comunidades indígenas en las Áreas Protegidas*, quando assinala a existência de interesse dos índios em declarar parte de seu território como áreas de proteção ambiental para aumentar a eficácia da conservação dos seus territórios.

“No existen contradicciones fundamentales entre la óptica e intereses de los pueblos indígenas y los objetivos de las áreas protegidas. Donde han surgido conflictos, las razones detrás de estos conflictos se han derivado básicamente de la aplicación de un modelo convencional, rígido, socialmente insensible que ha sido impugnado en todo el mundo debido a muchas razones. El entendimiento actual de las definiciones, categorías y enfoques de gestión de las áreas protegidas no es inconsistente con las ópticas e intereses de los pueblos indígenas, y ambos pueden llegar a apoyarse mutuamente.” (OVIEDO, 2004: 230)

Para tanto, aponta Oviedo (2004: 231),

“Una condición fundamental para que en las áreas protegidas se puedan tener puentes con los pueblos indígenas y tradicionales es que en estas áreas se observen un cierto número de principios fundamentales relacionados con sus reclamaciones y derechos.”

E que, principalmente, aja um investimento prioritário na formação de capacidades entre os indígenas para que suas instituições sejam fortalecidas, as informações sejam acessíveis, as barreiras sejam superadas e os seus valores sejam respeitados (OVIEDO, 2004: 231 – 232). Condições imprescindíveis para o amadurecimento das instituições indígenas e que, em geral, tem sido o caminho natural do movimento na maioria dos países, inclusive no Brasil (PARANHOS, 2012B). E que, poderíamos dizer, seria uma das melhores formas de resolver os conflitos causados pela sobreposição entre unidades de conservação e terras indígenas, ou seja, uma gestão indígena responsável dos recursos naturais das áreas sobrepostas e o estreitamento das agências responsáveis pela execução da política indigenista e ambientalista.

Além disso, nesse panorama das sobreposições na América Latina, podemos observar que povos indígenas e áreas naturais relevantes para conservação da

diversidade biológica necessitam de territórios onde possam continuar existindo. Baseado nesse princípio assegurado em direitos indígenas e ambientais, respectivamente – embora nem todos os países da região os tenha consagrado –, os Estados têm destinado territórios para este ou aquele fim, e para os dois fins ao mesmo tempo. Trata-se de um desdobramento legal em curso pelos órgãos responsáveis pela política. Fato que precisamos entender melhor.

2. A Gênese das políticas de territorialidade

Neste *Capítulo* darei ênfase à análise das sobreposições como desdobramento da concepção legal e sua aplicação enquanto política pública. Para isso, revisito alguns aspectos da gênese das políticas que visam estabelecer as *territorialidades indigenistas* e *ambientalistas* que, de certa forma, estão relacionadas com as *fronteiras nacionais*. Pois, muitas demandas de uma ou outra categoria, obedeceram à leitura da situação das fronteiras nacionais. Isso ocorre em razão da triangulação de três conceitos: *identidade*, *territorialidade* – e, portanto, *territorialização* – e *jurisdicionalidade*. Embora existam outros argumentos e eles nem sempre sejam explícitos, esses conceitos costumam ser advogados em debates tanto para o estabelecimento de categorias de gestão territoriais em determinada área, quanto para o contrário. Trata-se, antes do uso da força e da norma, do emprego de um conjunto de conceitos que viabiliza a legitimidade da *fronteira nacional* e, portanto, do território seja ele para qual propósito for.

2.1. Identidade, território e jurisdicionalidade: conceitos

Nesse sentido, resgato uma reflexão sobre a *identidade* esboçada por Stephen Grant Baines. No mestrado adotei a definição baseada no conceito de *identidade contrastiva* que Cardoso de Oliveira (1996) desenvolve a partir dos clássicos estudos do tema, ou seja, nela a identidade é formulada em *contraste* com o outro grupo que identificamos (PARANHOS, 2005). De acordo com esse conceito, em termos grosseiros, o índio existe por causa da existência do não índio com quem o primeiro está

em contraste. Porém, como esse conceito é amplo, pessoas contrárias aos direitos indígenas têm feito críticas ao seu emprego e, portanto, a condição indígena de muitos grupos sociais. Por este motivo, optei pela revisão do conceito de *identidade contrastiva* feita por Stephen Grant Baines (2009), em *Conflitos e reivindicações territoriais nas fronteiras: povos indígenas na fronteira Brasil – Guiana*, onde ele propõe que a *identidade* é empregada de forma *contextualizada*. Embora não desconsidere a *contrastiva*, ao atribuir uma preponderância do emprego da *identidade* dentro de um determinado *contexto*, o autor consegue justificar o emprego dos vários formatos pelos índios. Ou seja, o índio manifesta sua *identidade* onde/como ela é necessária – no *contexto* –, assim, ora ele externaliza sua condição étnica, ora brasileira, ora roraimense, etc. Não haveria, portanto, um manuseio de *identidade* com interesses escusos e sim, o emprego da *identidade* nos mesmos padrões nossos – da sociedade nacional. Emprego legítimo e legal.

O conceito de *territorialidade* em seu sentido amplo²⁷ está vinculado a) ao *território* desde o ponto de vista da cultura, b) a *terra* a partir das características físicas da área, c) a *Terra Indígena* enquanto instrumento da política indigenista, d) a *territorialização* como processo dinâmico de significar as áreas e, portanto, e) a *fronteira* sob uma perspectiva do limite do território, da área, do outro, etc. Em outras palavras, o conjunto de conceitos abarcados pela *territorialidade* dá conta da *terra* como área física, onde grupos sociais – e o Estado também – a *territorializaram* no âmbito da sua cultura, fazendo dela seu *território*. Nesse caso, ao menos os indígenas exigem seu reconhecimento como *Terra Indígena* e os ambientalistas como unidades de conservação, e ambas as propostas acabam por sofrer influência das *fronteiras* trabalhadas por Cardoso de Oliveira (SILVA e BAINES, 2009) como *frente de expansão, nacionais*, etc.

Nesse sentido, Gallois (1996: 9) faz um alerta ao dizer ser essa busca de limites territoriais precisos algo que não faz parte da cultura das sociedades indígenas,

²⁷ Pacheco de Oliveira distingue a *territorialidade* utilizada na geografia do emprego mais genérico que adoto aqui, ou seja, não se trata de *uma qualidade inerente a cada cultura onde é naturalizada a relação entre cultura e meio ambiente* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1994) e sim, no sentido mais amplo utilizado no Dicionário Houaiss, *caráter, condição ou qualidade do que é territorial* que é o emprego dado ao termo por Little (2002). Este emprego inicial também diverge do título, onde emprego *territorialidade* como adjetivo de *políticas* referindo-me as normas e ações estatais que, desde a perspectiva do Estado, *territorializam* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) áreas para determinados fins.

uma vez que o conteúdo das coletividades indígenas é uma derivação do exercício de sua sociabilidade. Em outras palavras, essa busca de territórios com limites foi criada como consequência exclusiva da situação colonial, onde a terra é imprescindível para manutenção do território tradicional indígena e todos os seus significados sociais e culturais. Para autora, a “‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de ‘território’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (GALLOIS, 2004: 39). Todavia, hoje em dia, estabelecer territórios com limites é condição necessária para a reprodução social dos indígenas.

Gallois (1996) também argumenta que não é indígena o conceito de limite físico, e diz ser o *território* uma derivação das redes de sociabilidade do grupo, leitura esta colaborada por Little (2002). Pois, em ambos – consenso conceitual entre etnógrafos –, o *território* é resultado de práticas sociais e que, sem dúvida, o limite físico da *Terra Indígena* existe em razão do contexto colonial. Leitura que coincide com os estudos antropológicos realizados nas últimas décadas para *identificar territórios indígenas* no Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Ou seja, o *território* é mais cultural que físico, pois nele estão materializadas as idiossincrasias sociais e culturais que são imprescindíveis à reprodução física, social e cultural do grupo. Conjunto este de elementos concretos e simbólicos que o grupo vivência nesse *território*.

Little (2002: 12) não ignora isto, quando identificou nas políticas indígenas e quilombolas brasileiras a origem do reconhecimento desse regime de propriedade. Ou seja, além dos *territórios* com limites definidos não serem um produto da maior parte das culturas indígenas de Brasil (GALLOIS, 1996: 9), uma vez imposto este formato pela política indigenista (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) e quilombola brasileira (LITTLE, 2002), alcançamos um modelo de gestão que, como discutiu Bromley (1989: 868) seria outra forma de analisar o domínio de áreas em relação à propriedade privada, pública ou sem titulação. Modelo esse aplicável através das *Áreas Protegidas* para indígenas – *Terras Indígenas* –, quilombos – *Terras de Quilombos* – e povos tradicionais – *Unidades de Conservação* de Uso Sustentável e *Projetos de Assentamento Agrícola-Extrativista*.

As *Áreas Protegidas*, em termos práticos, tem sido um conceito destinado para o conjunto de categorias de gestão territorial utilizados pelo Estado com um fim específico de proteção contra o modelo de desenvolvimento predominante. Tais *Áreas* foram assim conceitualizadas no Brasil através da Convenção sobre Diversidade Biológica, Decreto 2.519, de 16 de março de 1998, que diz ser “‘Área Protegida’ [significa] uma área definida geograficamente que é destinada, ou regulamentada, e administrada para alcançar objetivos específicos de conservação”. Conceito este alargado na Convenção e no Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), Decreto 5.758, de 13 de abril de 2006, contemplando assim aquelas áreas onde existe um uso cultural que mantém a sustentabilidade dos recursos naturais – terras indígenas, terras de quilombo, unidades de conservação de uso sustentável, etc. Ou, como diz Little (2002), as *territorialidades*.

Portanto, além de estar em acordo com a legislação brasileira que estabelece que os recursos naturais em áreas protegidas sejam utilizados principalmente por seus moradores, as áreas protegidas cumprem os pressupostos elencados por Bromley (1989). Com isso, esses espaços físicos dentro das *áreas protegidas* estão indisponíveis para venda, aluguel ou outras formas de cessão de direitos. Ou seja, estes *territórios* estão fora dos paradigmas ocidentais de propriedade privada e bens comercializáveis, pois, no final, seu propósito seria garantir as condições necessárias para a reprodução social, cultural e física do grupo que aí vive (PARANHOS, 2005).

Essas categorias que atribuem ao *território* uma categorização jurídica para que cumpra um determinado fim, respeitadas as leituras correntes na antropologia e já explicitadas em Gallois, Pacheco de Oliveira e Little, faz do *território* uma categoria jurídica que Pacheco de Oliveira nos lembra chamar de *terra indígena* e que, facilmente, podemos reconhecer nas demais categorias – *terra de quilombo*, *unidade de conservação*, etc. Porém, a categorização de *territórios*, exige uma ação estatal – *processo* – que, Pacheco de Oliveira (1998), define como *territorialização*, ou seja

“um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 55)

Elementos estes típicos do processo de reconhecimento de *terras indígenas*, *unidades de conservação*, *terras de quilombo* e outras categorias de gestão territorial com interface social. E que aqui tem seu estabelecimento nos mesmos termos de Pacheco de Oliveira

“O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” [e “povos tradicionais”, acrescento eu,] — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 56)

Ou seja, desde o ponto de vista da *identidade*, a *territorialização* é um conceito estruturante do poder (direito, governança e *jurisdicionalidade*) sobre um determinado território que, uma vez reconhecido, passa a ser uma *categoria de gestão* para o Estado enquanto administração pública, e que visa garantir direitos à população que ali vive. Baseado nessa assertiva, Little (2002) advoga em prol de *antropologia da territorialidade*, entendendo serem as políticas que orientam os *processos de territorialização*, por meio dos quais, *territórios* são reconhecidos enquanto categorias de gestão – *terra indígena*, *unidade de conservação*, etc. –, um campo importante para o entendimento das práticas estatais.

Complementarmente, apesar do conceito de *soberania* ser comumente utilizado para abordar o exercício de poder do Estado sobre determinado território, opto por *jurisdicionalidade* com a intenção de aproximá-lo mais do campo da administração pública. Ou seja, embora o Estado exerça sua *soberania* sobre determinado *território* onde ele tem *jurisdição*, a administração pública enquanto parte deste Estado não exerce um poder soberano em seus escalões mais baixos – refiro-me aos órgãos responsáveis pelas políticas indigenista e ambientalista – e muito menos, na execução dessas políticas no *campo* – enquanto *terra indígena* e *unidade de conservação*. Por isso, sem adentrar nas motivações dessa centralização de poder, estou convencido que as equipes dessas instituições exercem seu poder funcional nas áreas e nos temas onde sua instituição tem *jurisdição*. Por isso, opto por *jurisdicionalidade* no lugar de *soberania*.

2.2. Institucionalização das políticas de territorialidade

Nesse sentido, as categorias de gestão territorial – *terra indígena*, *unidade de conservação*, etc. – como desdobramento dos contextos sociais desde uma perspectiva legalizada pelo Estado, impõe duas linhas de análise: a absorção do território como ferramenta de gestão territorial, ou seja, a *institucionalização das categorias de gestão territorial dentro do quadro das políticas de territorialidade*; e os desdobramentos desta institucionalização nas equipes institucionais, ou seja, o *papel da burocracia*. Para tanto, considerando que a política indigenista e a ambientalista tenham sido desenvolvidas, historicamente, a partir de outras políticas e demandas que, cada qual em seu campo de atuação, estavam baseadas em outras visões de gestão do território, de índios e de meio ambiente. Por isso, muito provavelmente, assim como as primeiras políticas, tanto as terras indígenas quanto as unidades de conservação, enquanto categorias de gestão territorial, ainda vão adquirir novas redefinições no futuro. Caminho que percorreremos agora.

Apesar disso, reforço que tais definições históricas e formulações contemporâneas tendem a manter em algum sentido seus objetivos indigenistas de proteção do índio – embora já tenham sido de *assimilação*, *integração*, *assistência*, etc. – e ambientalista de proteção ambiental – embora já tenham sido de *preservação de recursos naturais*, *belezas cênicas notáveis*, *espécies da fauna e da flora*, etc. E mesmo estando suscetíveis às mudanças conceituais oriundas das reformulações de seus objetos imersos em *contextos socioculturais*, em tese, sua normatização assegura estarem elas orientadas para a proteção do índio em uma estratégia que hoje a próxima da promoção da *cidadania* e do meio ambiente sob os atuais objetivos de *conservação da diversidade biológica*, *promoção do uso sustentável* e apoio a *sócio-diversidade*.

Desta forma, podemos considerar ter sido o reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol adiado por décadas, assim como, a criação do Parque Nacional do Monte Roraima ter sido feita nos anos oitenta, alguns possíveis indícios da preocupação do Estado brasileiro com as *fronteiras nacionais* – como constataremos adiante. Apesar disso, hoje, ambos existem dentro de marcos legais e de políticas específicas que, por sua vez, sustentam a existência de cada um deles. Da mesma forma, antes não havia a possibilidade de determinar a elaboração de um *Plano de*

Administração para Área sob Dupla Afetação, condição alcançada apenas na última década. Dinamismo esse que está vinculado diretamente com as mudanças sociais e a capacidade de se alterar a concepção das políticas públicas. Seja para o bem. Seja para o mal. Falta saber de quem?

Assim, a *institucionalização das políticas de territorialidade* feita através da conversão e ações do Estado em *políticas* dedicadas à *gestão territorial* e das *sobreposições* aconteceu em um *processo histórico* que visava destinar áreas para fins específicos. Lembrando que, índios e meio ambiente, eram objeto das políticas fortemente delineadas pelo contexto social, político, econômico e cultural da época em que foram definidas, e que as mudanças desses acabavam por influenciar as políticas indigenistas e ambientalistas. Essa *situação histórica* constituída de *eventos* importantes pode ser entendida como um esforço de destinar territórios ou então, sob o ponto de vista da finalidade, de *classificar terras* para determinadas finalidades: indígenas e ambientais. Ato esse que devemos estar atentos nesse processo histórico.

Para situar no tempo as políticas de territorialidade, resgato de Júlio Cezar Melatti (1987) sua observação sobre duas *ambiguidades* que, historicamente, prevaleceram no Brasil sobre os índios. Para ele, em maior ou menor grau, desde a Colônia persistiu a *ambiguidade da norma e da ação político estatal*.

“uma das primeiras disposições do Governo português com relação aos indígenas, constante do regimento trazido pelo primeiro Governo-geral do Brasil [...]. Em tal regimento se dizia que a conversão dos indígenas é que constituía o motivo do povoamento do Brasil, recomendando que fossem bem tratados e que, se sofressem algum dano, lhes fosse concedida toda a reparação, punindo-se os responsáveis. Mas o mesmo documento permitia que se desse combate aos índios que agissem como inimigos, que se matassem e fossem feitos prisioneiros” (MELATTI, 1987: 186)

De acordo com Melatti (1987), *existem inúmeros atos normativos que tratavam dos índios, um contradizendo o outro ou apresentando uma ressalva que permitia cercear-lhes a liberdade* (MELATTI, 1987, 186). Para ele, persiste uma tendência normativa que valoriza, assiste e defende o índio, e que, ao mesmo tempo, divide espaço com ações que tendem a ser negligentes com a primeira tendência em nome dos interesses econômicos. Desse modo concluí: “A natureza de tais leis dependia da influência que, ora os jesuítas, ora os colonos, conseguiam sobre o Governo” (MELATTI, 1987: 186). Influência que parece perpetuar-se na política indigenista

brasileira como observamos no episódio anedótico inicial envolvendo os políticos do primeiro escalão do governo.

No mesmo trabalho, Melatti (1987) complementa esta formulação da *ambiguidade da norma e da ação político estatal* através da *ambiguidade de distanciamento* que caracteriza o índio desde o ponto de vista da sociedade nacional. Assim, considerando o *distanciamento* espacial entre a sociedade nacional e os índios, o autor observa ser o índio enaltecido na percepção da sociedade nacional nos meios urbanos e depreciado em ambientes rurais, onde geralmente costuma haver algum tipo de contato com os índios ou a memória desses. Contudo, tanto em um quanto no outro parece não haver uma *percepção* do índio que não seja marcada por estereótipos daqueles que o consideram ora puro e nobre, ora mestiço e desprestigiado.

No extremo, essas distintas percepções do índio eram antagônicas e, portanto, acabavam expondo divergentes pontos de vista sobre qual deveria ser as bases onde estaria assentada a política indigenista brasileira. Colaborando com a noção enaltecida de índio, em alguns momentos a etnicidade indígena foi esvaziada através do contraste do índio real – aquele que historicamente foi coagido a abandonar seus padrões culturais – com caricaturas de índios semelhantes ao personagem *Peri*²⁸ que, no indianismo romântico, seria o índio idealizado por José de Alencar em *O Guarani* (ALENCAR, 1996). Nas obras desse e de outros autores românticos, *o índio costuma surgir como o autêntico herói autóctone do Brasil*²⁹ *que, em interação com o outro, encontra a si mesmo e seu lugar, e lança as bases da sociedade brasileira* (CUNHA, 2007).

Esse índio reafirmado na literatura romântica colaborou com um imaginário que sustentou as convicções ideológicas cidadinas a respeito do índio. Como desdobramento, de certa forma, atribuiu-se ao índio uma visão romântica repleta de

²⁸ Apesar da coincidência anunciada, esta não seria a única inspiração que levou os cidadãos a perceberem os índios de forma romântica. Pois, antes do romantismo literário, as descrições sobre o índio estiveram pautadas nestas imagens edênicas descritas por Sérgio Buarque de Holanda (1958), em *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* e também, por Afonso Arinos de Melo Franco (1976), em *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*.

²⁹ Ao surgir como *herói*, o personagem Peri expressa na obra valores atribuídos aos heróis ocidentais e submete-se àqueles que representam o conquistador europeu do Brasil (CUNHA, 2007).

propósitos nobres e de caráter bastante valorizado na cultura ocidental (CUNHA, 2007). Percepção que colaborou com a definição da política indigenista pacificadora do início do Século XX. Pois, durante o debate da virada do Século XIX para o Século XX, quando alguns *defendiam o extermínio de índios aguerridos*, os cidadãos conseguiram criar a ambiência política necessária para o estabelecimento de uma política de pacificação desses índios (LIMA, 1995).

Por outro lado, ao associar a política indigenista ao índio idealizado, essa percepção do índio promoveu sua dissociação daquele que, no mundo concreto, deveria estar sendo amparado pela política indigenista. Como esse índio não compartilha sua identidade com *Peri*, questões essenciais para sua vida não lhe são acessíveis – etnicidade, inclusão social, justiça histórica e cidadania. Ou pior ainda, buscando um exemplo contemporâneo no caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, tal dissociação ainda em uso serviria apenas como argumento de defesa dos interesses de grupos rizicultores do estado de Roraima engajados na manutenção das fazendas de rizicultura dentro da Terra Indígena (PARANHOS, 2012A). Já que, segundo esses segmentos, o índio romantizado não existiria mais na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Curiosamente, a propalação dessa visão do índio da Terra Indígena Raposa Serra do Sol como não sendo o “índio romantizado” e, portanto, não detentor do direito de ter um território, alcança a mídia nacional e subsidia ações judiciais, justamente, após o julgamento de constitucionalidade do Decreto de homologação. Naquele momento, inúmeros discursos baseados nessa leitura estereotipada obtiveram visibilidade e foram intensamente exploradas. Mais tarde, setores que tradicionalmente possuem representação no Congresso, assumiram uma postura mais conservadora que, aparentemente, tenta restringir o direito dos povos indígenas – basta ver, como já apontei, a reforma do Código Florestal e a atual Proposta de Emenda à Constituição nº 215/2000, que visa tornar competência exclusiva do Congresso Nacional a demarcação e homologação de Terra Indígena.

Entretanto, Roberto Cardoso de Oliveira (1996) oferece um conceito que tenta dar conta dessa *ambiguidade*.

“convém esclarecer que o índio isolado torna-se cada vez mais uma categoria abstrata, *i.e.*, irreal; e que a única realidade, atualmente, é o caboclo. Este,

penetrado pela história da sociedade envolvente e dominante, é, ao mesmo tempo, o seu mais autêntico resultado, pois foi gerado pela história da fricção interétnica no Solimões.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996: 94)

Historicamente, os índios vêm sofrendo diferentes formas de pressão cujas consequências têm sido o abandono de seus padrões culturais étnicos e a adoção de padrões baseados no modelo ocidental. Nesse sentido, Cardoso de Oliveira (1996) nos alerta *ser esse índio inserido na sociedade nacional justamente na base de sua hierarquia social, uma condição que, por sua vez, o mantém como excluído da posse dos meios de produção* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996: 146). Dessa forma, enquanto o índio isolado continua a ser valorado igualmente como *Peri* da obra *O Guarani* (ALENCAR, 1996), o *caboclo* ou *índio caboclo* lutam por seu reconhecimento enquanto índio e, conseqüentemente, pelo acesso aos seus territórios tradicionais. Uma das poucas benesses ofertadas pelo Estado brasileiro por sua condição original.

Leitura colaborada por Edson Soares Diniz quando retrata *a chegada do gado em Roraima e como os Macuxi, entre outras etnias, foram levados a adotar o pastoreio em sua cultura* (DINIZ, 1972: 21)

“no avanço da onda pastoril, os ‘cabocos’ são surpreendidos com um fazendeiro estabelecendo um novo criatório em suas vizinhanças e alegando, de imediato, pertencer-lhe a área onde os indígenas se fixaram” (DINIZ, 1972: 125).

E assim, mais que uma estratégia de assegurar a permanência desses territórios indígenas como parte do território nacional do Brasil, a estratégia de criação de gado baseada no envolvimento dos Macuxi nesse empreendimento pecuarista resultou na conversão do índio em *vaqueiro mestiço* (DINIZ, 1972: 125).

Contudo, alguns povos indígenas da região estiveram alheios à criação de gado. Segundo os relatos Ingarikó, por exemplo, a região das *serras* não parece ser propícia para criação de gado, já que *o gado que tentaram criar emagrecia e morria*. No entanto, estar alheio à criação de gado não impediu que outros argumentos fossem utilizados para tentar insinuar ser a etnicidade dos Ingarikó algo menor que a Macuxi, Acauaio ou Pemon. Um exemplo disso seria o uso da língua Capon sustentar algumas suspeitas de serem os Ingarikó apenas uma variação ou subgrupo dos Acauaio da Guiana e, mais recentemente, uma variação dos Macuxi.

Além da tradicional *rede de trocas existente entre os grupos da família Caribe* (OVERING, 1983/1984) reforçar a leitura que essa imbricada rede social diminui as singularidades de cada grupo, no caso Ingarikó essa suspeita também parece ser reforçada pela prática da religião *Aleluia* entre os Ingarikó e outros grupos indígenas do Planalto das Guianas (BUTT COLSON, 1971; BUTT COLSON, 1983-1984). Contudo, embora persista uma relação relativamente próxima entre os Ingarikó e os líderes religiosos Acauaio, a *Aleluia* guianense parece mais influenciada por ensinamentos missionários que a *Aleluia* Ingarikó – ou *Pata Ewan*, como eles chamam em Capon. A *Pata Ewan* ou *Coração do Mundo* consiste em fortalecer por meio de cantos, danças, práticas, pensamentos, palavras e etc., a *alegria*. Com isso, *as plantas produzem mais. Os animais têm mais filhotes. Os espíritos bons se aproximam e os ruins se afastam*. Independente disso, os Ingarikó explicitam ter relações sociais mais próximas com os Patamona do Brasil e da Guiana, seguidos pelos Pemon da Venezuela e os Acauaio da Guiana, o que não lhes impede de afirmar serem eles um grupo distinto dos demais.

Ao abordar a história do SPI, Antonio Carlos de Souza Lima (1995) afirma que

“apesar de toda a retórica em prol da preservação da família indígena, do respeito às tradições tribais, os planos e os procedimentos apontam para o desenraizamento radical que permitiu criar populações e território *brasileiros*. Morte física por que é aberta ou por *pacificação*, a necessária redução dos efetivos humanos a quebrar solidariedades é facilitar outro tipo de morte, a da *alteridade*.” (LIMA, 1995: 308)

Assertiva que poderia ser entendida sob a *ambiguidade* inerente a *percepção* do índio pelo cidadão e aquele colono que mantém relativa proximidade deles (MELATTI, 1987). Assim, o primeiro pensa o índio em termos equivalentes ao índio enquanto *personagem literário* (CUNHA, 2007) e considera os demais como sendo *caboclo* e suas variações (LIMA, 1995). Já o segundo entende por índios apenas aqueles não contatados, reduzindo os demais a condição de *caboclo* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Embora a valorização do índio como personagem literário tenha favorecido o ambiente político do início do Século XX em prol da adoção de uma política pacificadora (LIMA, 1995), ela trouxe dois desdobramentos diretos: a) o índio é

uma condição que deve ser superada através da ação civilizadora; e b) o *caboclo* já seria o índio civilizado e, portanto, não seria objeto da política indigenista.

Entretanto, a expropriação dos direitos dos índios através da negação de sua identidade seria apenas umas das formas empregadas pelo empreendimento colonial português e nacional. Nádia Farage (1986), em sua dissertação de mestrado, descreve o processo de ocupação europeu da bacia do Rio Branco, expõe ser a submissão dos índios a Coroa portuguesa uma estratégia de tê-los como *as muralhas* que defendem *os sertões* da colônia contra a presença estrangeira.

Segundo Farage (1986), as primeiras incursões portuguesas na bacia do Rio Branco datam do Século XVII e teriam sido motivadas pelo comércio de *drogas dos sertões* e de escravos indígenas. Tais incursões teriam sido promovidas por comerciantes interessados nas *drogas dos sertões* e em *escravos*. Empreendimento que persistiria até as primeiras décadas do Século XVII, quando as tropas de resgate lusitanas começariam a atuar na região e a impor restrições comerciais com os estrangeiros.

Para a autora, a presença de produtos holandeses entre os índios da Amazônia despertava nos portugueses certo temor em relação aos interesses expansionistas dos primeiros. Apesar da presença física não ter sido flagrada e estar limitada aos produtos que, aparentemente, eram utilizados no comércio de escravos, Farage considera ter sido esta ameaça a motivação para os portugueses ocuparem a bacia do Rio Negro e, conseqüentemente, a bacia do Rio Branco. Ocupação oficial que, rumo ao Rio Branco, teria sido feita pelas tropas de resgates, as reduções e na guerra contra os Manao.

Para Farage (1986), *os Manao mantinham uma rede de comércio que alcançava o Rio Solimões, Rio Japurá e o Rio Branco*, e que, *através de outras etnias*, ampliava *a rede até o Rio Negro e o Rio Essequibo*. Por isso, em contato com os holandeses e tomando ciência do interesse destes por escravos, eles acabaram se especializando neste comércio. Porém, se os portugueses guerrearão contra os Manao para desestruturar a rede comercial das etnias por meio da qual, na segunda década do Século XVIII, os produtos holandeses ingressavam na bacia do Rio Negro e do Rio

Solimões, antes disso, os Manao estariam tentando eliminar as etnias que intermediariam as relações comerciais deles com os holandeses. Fato que os Caribe não aceitaram.

Apenas com a integração da bacia do Rio Branco no comércio da colônia e com a resistência eclesiástica ao resgate indiscriminado de índios no Rio Negro – entende-se: captura de escravos –, a ocupação da primeira bacia ocorreria e, justamente, para atender a demanda de escravos do empreendimento colonial. Desta feita, a diminuição da população indígena causada pelos resgates de índios para escravidão seria agravada pela epidemia de sarampo que acompanhou tal empreitada. Succedida pelo esforço do governo português em impor a *pax lusitana* aos povos do território onde exercia sua posse, estratégia definida a partir da negociação do Tratado de Madrid de 13 de janeiro de 1750 e atos sucessivos que envolveram os debates sobre as fronteiras entre Portugal e Espanha (FARAGE, 1986).

Todavia a autora reconhece ser difícil afirmar que holandeses entrassem no território lusitano pela bacia do Rio Branco, já que tanto os portugueses quanto os holandeses teriam ocupado a região do alto Rio Branco e do alto Rio Essequibo apenas nos anos trinta do Século XVIII, ela não tem dúvida que o comércio entre o Amazonas e os holandeses passava por aquela bacia. Tal informação obtida primeiramente pelos portugueses evidenciou a prioridade de Portugal exercer seu domínio sobre a bacia do Rio Branco. Fato fortalecido pelo confronto dos portugueses com uma escolta holandesa vinte anos mais tarde (FARAGE, 1986).

Sem dúvida, Farage (1986) descreve com propriedade o pernicioso efeito do comércio de escravos principalmente sobre os povos indígenas das bacias do Rio Negro e Rio Branco e, secundariamente, naqueles das bacias do Rio Orenoco e Rio Essequibo. Assim, descrevendo o empreendimento colonial português baseado em iniciativas privadas que, mesmo proibidas pelo governo, continuavam em curso. Já que lhes interessava a atividade econômica e a manutenção da soberania do rei sobre os territórios. Desenho seguido pelo empreendimento espanhol. E, adverso do holandês que, priorizando a produção de açúcar, estaria melhor disciplinarizado, baseado em boas relações com as etnias próximas – evitando assim as rebeliões contra os holandeses – e em escravos africanos. Coincidindo os dois últimos apenas por sua convicção na

existência do Eldorado. Tais formatos de ocupação intensificariam a rede comercial de escravos nutrida pelos índios e, conseqüentemente, baseada em *guerras intertribais* nem sempre ocasionadas por motivos claros.

Assim, após o Tratado de Madrid, quando a busca de aprisionamentos de índios para servir como escravos do empreendimento colonial começa a declinar, os portugueses empreenderam diversas iniciativas em prol da ocupação da bacia do Rio Branco. Desde a criação da capitânia de São José do Rio Negro em 1755, o combate às instalações espanholas na bacia do Rio Branco duas décadas mais tarde, a construção do Forte São Joaquim entre 1775 e 1776, aldeamentos dos indígenas desde então. Apenas no Século XIX chegariam os colonos de origem europeia e muito depois, a atividade pecuária assumiria a importância que tem hoje.

Entretanto, apesar do processo de afirmação da soberania régia portuguesa sobre os territórios das bacias do Rio Negro e Rio Branco contarem com a combinação dos resgates de escravos – cuja finalidade seria suprir a demanda do empreendimento colonial no Pará e Maranhão –, a conseqüente desarticulação do comércio com os holandeses e a instalação física de fortificações e aldeamentos portugueses nessas bacias (FARAGE, 1986). No Século XIX, como destaca Santilli (1994), a ambígua administração imperial que rezava determinações normativas em garantir os meios para seu cumprimento, manteria esporadicamente a presença brasileira na bacia do Rio Branco. E, diante da interdição do território contestado, o autor assinala *aproximar-se o fim da cartografia traçada na região por aldeamentos e aldeias* (SANTILLI, 1994).

Em meados do Século XIX, a pecuária promovida pelo Estado de forma incipiente desde o fim do Século anterior através das *fazendas da coroa* que, mais tarde, seriam denominadas de *fazendas nacionais*, alcançaria melhores resultados. Todavia, apenas no Século XX, a atividade assumiria ser uma atividade que compensava os obstáculos interpostos pela distância a ser percorrida até o mercado. Ainda assim, assinala Santilli (1994), nesse período de consolidação da atividade pecuária na bacia do Rio Branco, muitos particulares obtinham melhores resultados que as fazendas do governo. Sendo estas iniciativas conduzidas em alguns casos pelos próprios funcionários das Fazendas ou sob a convivência desses.

Segundo este autor (SANTILLI, 1994), a atividade pecuária teria momentos de crescimento e recessão, embora esta alternância não tenha influenciado o processo de ocupação não indígena da região. Na realidade, o autor reforça existir momentos de diversificação das atividades econômicas, quando, por exemplo, ora crescia o extrativismo, ora o garimpo. Porém, de fato, muitos envolvidos nessas atividades eram indígenas. Por isso, como reforça Santilli, até meados do Século XX dar-se-ia a consolidação da pecuária nas terras baixas, do garimpo nas *Serras*, a extinção da Missão Beneditina – responsável pela catequização das crianças indígenas – , a decadência do SPI e a criação do Território de Roraima. Já na segunda metade daquele Século começaria o movimento de retomada dos territórios pelos índios de Roraima. Fatos estes que exerceriam grande influência na formalização do movimento indígena da segunda metade do Século XX e que retomaremos adiante.

Em que pese os temores de invasões de outros países já existir na época dos conquistadores lusitanos, devemos reconhecer que índios da bacia do Rio Branco vêm sofrendo há séculos as consequências desses receios de perda de soberania sobre a região. No Século XVII, em meio às lutas entre conquistadores portugueses, espanhóis e holandeses, prevalecia a ambiguidade lusitana que, em normas, protegia os indígenas e, na prática, os convertia ao cristianismo, escravidão, desdita, deslocamento ou morte (MELATTI, 1987; RIBEIRO, 1996; CIDR, 1989). No Século XVIII, ainda em meio às lutas com outros países, os lusitanos continuavam catequizando, expulsando e matando índios, a única inovação seria uma consequência espontânea da recém-implantada atividade pecuária que, ao ocupar áreas tradicionalmente usadas pelos indígenas, acabou sendo incorporada por algumas etnias, efetivando ainda mais a presença portuguesa e a influência exógena sobre a cultura dessas etnias (CIDR, 1989). Seguindo o *estratagema de desenvolver para disciplinarizar*, apenas no final do Século XIX e ao longo do Século XX seriam iniciados os esforços necessários a *disciplinarização do campo*, quando a atual Boa Vista foi elevada a condição de vila em 1890, e foi criado o Território Federal do Rio Branco em 1943, renomeado de Território de Roraima em 1962 e de Estado de Roraima em 1988. Ações que, apoiadas pela construção da BR-174 nos anos de 1970 até 1977, entre outras obras de infraestrutura, culminaram por impulsionar o *desenvolvimento* da região.

Embora essas ações demonstrem ser a ação de nacionalizar o índio e seus territórios a prioridade do Estado, nem sempre ela está velada. Condição que ocasiona funesto papel na condição social do índio em relação à sociedade nacional. *Ambiguidade da norma e da ação política estatal* descrita por Melatti (1987) que, a partir da análise do processo de estatização da política indigenista brasileira orientado pela ação *pacificadora* e a *assistência tutelada*, também é abordada por Lima (1995). Pois, de um lado, a política passava a ser orientada para *pacificação* em oposição aos interesses de colonização de territórios indígenas da época. Por outro, sua execução ainda estava baseada na afirmação da soberania e definição das fronteiras nacionais.

“Nesse precipitado histórico de signos e imagens, fazia-se presente todo um conjunto instável de representações integrantes de um imaginário da conquista e do conquistador” (LIMA, 1995: 140)

Imaginário do início do Século XX que, como já foi dito, esteve marcado por oposições. De um lado, defensores do extermínio daqueles índios que ofereciam perigo aos colonos (LIMA, 1995) somavam as vozes daqueles que viviam nas fronteiras econômicas em expansão pelo país (MELATTI, 1987). Do outro, defensores dos índios serem assistidos – e civilizados – pelo Estado (LIMA, 1995) davam visibilidade ao índio romanceado tão valorado pelos cidadãos (MELATTI, 1987). Mesmo assim, apesar do ambiente instável, o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon ofertaria *um grande cerco de paz* como estratégia a ser adotada pelo Brasil, configurando a política indigenista brasileira a ser executada nas décadas seguintes pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) – dez anos mais tarde passaria a ser denominado apenas de SPI (LIMA, 1995).

Para Lima (1995), o êxito da ação *pacificadora* sobre as propostas de extermínio viabilizou os interesses estratégicos do Brasil na época. Afinal, sob a influência do positivismo, a administração pública procurava estruturar as políticas estatais em formatos coerentes em termos científicos e humanitários. Assim, uma ação estatal *pacificadora* baseada em *técnicas de atração, territorialização e assistência tutelada*, tornaria exitosa a política indigenista brasileira orientada para *civilizar* os índios aguerridos e não contatados. Em contrapartida ao processo de *civilizar* o índio, este seria submetido a uma disciplina de estudo e trabalho que garantiria a manutenção do grupo nesses moldes nacionais. Complementarmente, a *territorialização* dos grupos

índigenas nômades em espaços menores, favoreceria a instalação de colonos na área remanescente.

Além disso, em consequência das ações de *pacificar, civilizar e tutelar o índio, administrar seu território* e da *instalação de estruturas administrativas*, a política indigenista contribuiria com a confirmação das fronteiras nacionais e a soberania territorial brasileira (LIMA, 1995). Desdobramentos do processo de *disciplinarização do campo* que articulava desde os interesses militares, diplomáticos e fundiários, até aqueles manifestados pelo chefe do posto indígena, o antropólogo, as organizações não governamentais, os órgãos internacionais e etc. Todos eles colaborando com a estratégia de afirmar a fronteira nacional em um

“Moto tático de sublimação da guerra [que era a] [é] forma de negar a violência aberta, construída sobre os alicerces da ciência da época e não mais da religião, a imagem do cerco, estabelecido pelo terceiro elemento constituído idealmente pela administração, permite perceber as homogeneidades construídas” (LIMA, 1995: 131)

Política essa montada em um período ainda marcado pelos rumores decorrentes da arbitragem internacional da *Questão do Rio Pirara*, quando parte do território historicamente reconhecido como brasileiro acabou sendo convertido em território da colônia inglesa. Em *A Questão do Rio Pirara (1829-1904)*, José Theodoro Mascarenhas Menck (2009) evidencia o impacto desse resultado nos meios diplomáticos e militares brasileiros. Pois, mais que uma questão de direito internacional, era uma afronta aos brasileiros e americanos – no sentido amplo do termo – o fato de um país europeu obter reconhecimento de territórios no continente americano em pleno Século XX. Principalmente, por ser um período também marcado pela Doutrina Monroe, cujo fundamento seria uma interdição moral a qualquer iniciativa territorializadora da Europa nas Américas. Doutrina da qual Joaquim Nabuco – autor da defesa brasileira no referido arbítrio – era entusiasta³⁰ (MENCK, 2009).

³⁰ Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo era entusiasta da Doutrina Monroe em parte. Pois, ele concordava com a Doutrina como instrumento que fazia frente aos interesses imperialistas europeus da época. Porém, ele discordava das práticas expansionistas dos Estados Unidos da América nas Américas.

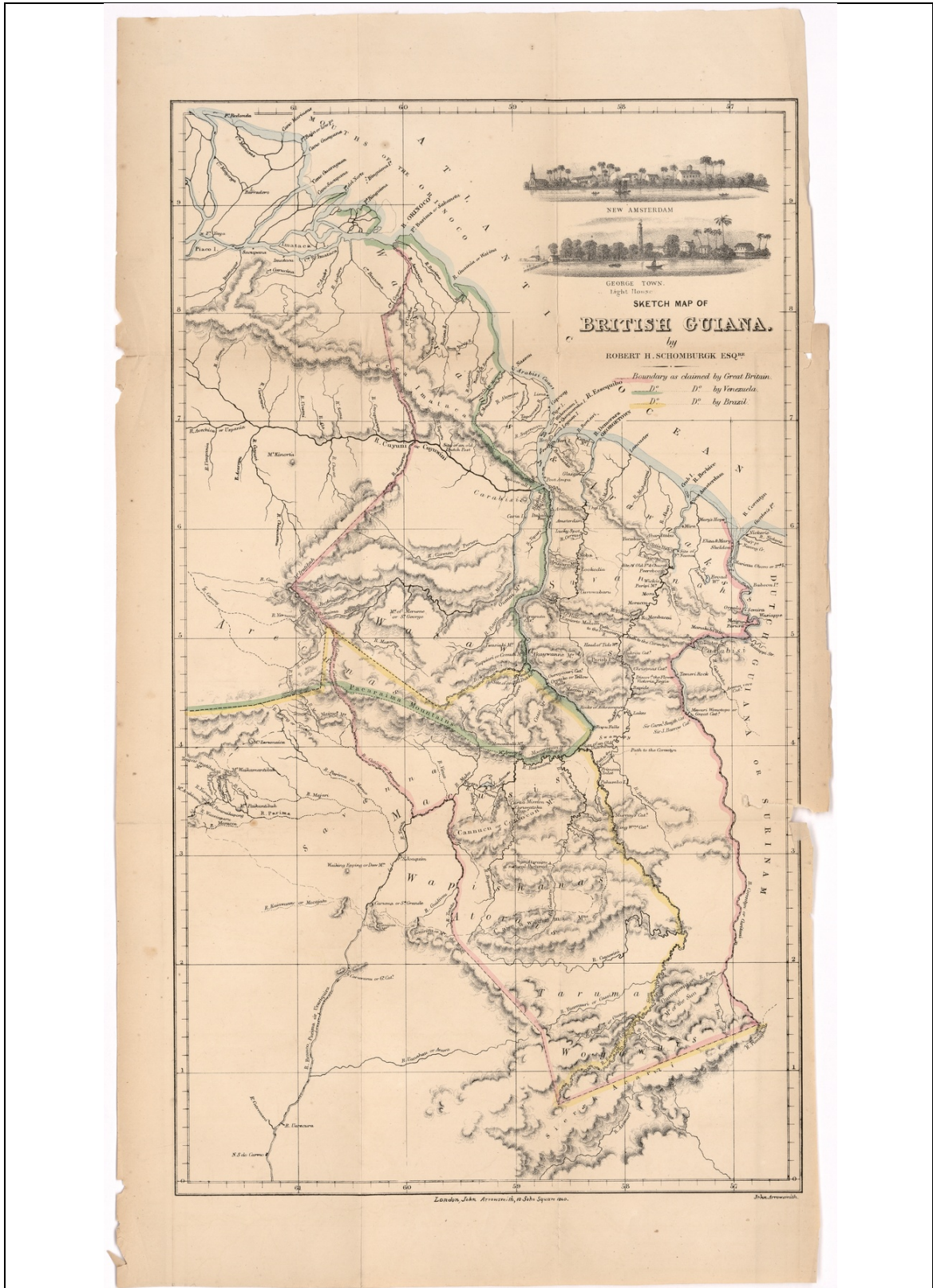


Figura 06: Linha de Schomburgk (OEA, 2013).

Assim, antes das feições assistenciais positivistas da política indigenista brasileira da primeira metade do Século XX serem priorizadas pelo Estado brasileiro, os requisitos da Convenção de Montevideu, realizada em 1933, trataram de ser assegurados naquilo que diz respeito ao reconhecimento territorial³¹. Nesse sentido, sob a influência das ações estatais de afirmação da soberania do Estado brasileiro sobre seu território nacional, a política indigenista brasileira do Século XX seria, por um lado, um instrumento de assistência aos índios e, por outro, uma forma de exercer o controle do território, seus habitantes e de inserção destes na economia nacional (LIMA, 1995).

João Pacheco de Oliveira (1998) descreve a situação dos índios do Nordeste sob um formato facilmente flagrado na região da Raposa Serra do Sol.

“O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os ‘índios’ era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 52)

Entre as diferentes formas de controlar os povos indígenas, certamente, *territorializar* foi a opção adotada pelo Estado brasileiro no Século XX. Pois, apesar da política indigenista adotada pelo Brasil em 1910 com a criação do SPILTN, revista em 1967, com a criação da FUNAI e, novamente alterada em 1988, em razão das mudanças estabelecidas pela *Constituição*, por meio dela, o Estado conseguiu consolidar um processo de reconhecimento de territórios étnicos que procura viabilizar a reprodução social e cultural dos grupos indígenas, sem, com isso, perder a soberania sobre esses territórios. Convém reforçar ter sido tardia, conflituosa e emblemática a materialização Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima.

O processo atual de reconhecimento dos territórios indígenas consiste em identificar os territórios; delimitá-los; contraditá-los, quando for o caso; demarcá-los; homologá-los e registrá-los. Nele, assegurados os direitos, os índios passam a usufruir

³¹ A Convenção de Montevideu define como requisitos necessários ao reconhecimento de um país, ter: uma população fixa, um território definido, um governo, a capacidade de relacionar-se com os demais países e ser reconhecido pelos demais.

exclusivamente de seu território consolidados e, mediante o apoio de programas de assistência, passarem a manter ou a reconstruir sua estratégia de reprodução social. No entanto, na atual Terra Indígena Raposa Serra do Sol, os processos de demarcação física foram iniciados pelo então Serviço de Proteção ao Índio em 1919, sofreram inúmeras adversidades nas décadas seguintes, foram retomados nos anos setenta graças à pressão dos indígenas e, finalmente, concluídos em 2005.

Em meio a esse contexto histórico, as etnias da Terra Indígena Raposa Serra do Sol mantiveram contato com não índios e, com algumas exceções, acabaram por incorporar elementos culturais exógenos a sua cultura. O domínio da pecuária pelos Macuxi e Uapixana foi tão notório que, nos anos setenta, a Diocese de Boa Vista custeou um rebanho itinerante no projeto *Uma vaca para um índio* para formar novas boiadas nas aldeias que iam hospedando o gado. Desta forma, o movimento *Ou vai, Ou racha* contra a venda de bebidas alcoólicas na Terra Indígena, a articulação em torno do projeto *Uma vaca para um índio*, e a mobilização dos tuxauas, culminaram em articular o movimento indígena em prol da criação do Conselho Indígena de Roraima, em 1987 (CIR, 2011).

Paralelamente, na região das Serras, o povo Ingarikó ia articulando sua representação política há quase duas décadas, criando o COPING, em 2002, e negociando sua inserção no CIR (PARANHOS, 2009). Ambos os movimentos, seus aliados e seus antecessores vêm trabalhando ativamente em prol do reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol desde os anos setenta, alcançando a homologação do território em 2005 e, com o julgamento do Supremo Tribunal Federal em 2009, confirmando seus direitos. Desde então, diversas ações que visam melhorar as condições de vida das etnias da Terra Indígena vêm sendo estudadas e implementadas, sem, com isso, esgotar o enorme passivo de exclusão econômica daqueles grupos.

Apesar disso, ainda subsumida em uma política indigenista com contornos assistencialistas, a *territorialização* imposta cumpriu um papel estratégico – militar na época e, gradativamente, assumiu outras feições. Para isso, ainda que latente, os temores dos interesses obscuros de outros países diminuiriam sua externalidade e outras demandas pragmáticas adquiririam relevância. Neste sentido, a *territorialização* estabelecida pela conversão dos índios em *comunidades indígenas* (PACHECO DE

OLIVIERA, 1998), sob as quais, o Estado exerceria seu controle através das estruturas administrativas que seriam estabelecidas nesses territórios (LIMA, 1995), nas últimas décadas do Século XX essa *territorialização* passaria a conviver em um aparente conflito com outras formas de *territorialização*, entre elas, as *unidades de conservação*.

Nesse sentido, Bruce Albert *descreve a intensificação da ocupação da Amazônia durante o regime militar entre 1964 e 1984, da exploração mineral na década de oitenta e também, durante a Nova República com a desastrosa política indigenista e ambiental* (ALBERT, 1991: 37 – 38). A partir desse relato, o autor afirma ser esta “estratégia oficial de ‘esverdeamento’ dos custos sociais do desenvolvimento militar-empresarial da Amazônia (...) [um] modelo militar de expropriação ecológica das terras indígenas” (ALBERT, 1991: 55). Nela, as unidades de conservação seriam ferramentas úteis para relativização do uso exclusivo das terras indígenas em prol dos interesses de empresas mineradoras, por exemplo. Pois, com a criação da Floresta Nacional no território Yanomami poderia ser autorizada a extração mineral – afirma o autor.

“Um ano e meio após o [seu] início [da atividade garimpeira], o suposto processo de regularização das terras Yanomami tornou explícito o seu caráter de manipulação política e seu real objetivo: a entrega de grande parte deste território indígena aos empresários de garimpo. A delimitação de áreas indígenas cercadas por unidades de conservação, apresentada como uma realização ambientalista histórica, acabou revelando uma mera tentativa do Estado de burlar as disposições da nova Constituição sobre as terras indígenas e de ‘esverdear’ a implementação dos seus planos de ocupação militar-empresarial da região norte-amazônica.” (ALBERT, 1991: 46)

Para ele,

“Deve-se observar aqui que a regulamentação e a destinação das unidades de conservação em apreço (FLONAs e PN³²), administradas pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), são, sob vários aspectos, contraditórias com o direito de usufruto exclusivo que caracteriza a posse permanente das terras tradicionalmente ocupadas por populações indígenas (...). As FLONAs têm fins de exploração econômica, tais como a comercialização de madeira e outros recursos florestais, inconciliáveis com as formas indígenas de ocupação e de uso do meio natural. Os Parques Nacionais são, por sua vez, áreas de preservação integral

³² Entre as diversas categorias de unidades de conservação, as Florestas Nacionais ou FLONA dedicam-se a manutenção de estoques madeireiros com finalidade de regulação de mercado. Este tipo de unidade associa sua finalidade com a conservação da natureza, empreendimentos com impacto – mineração, por exemplo –, atividade turística e manutenção de famílias tradicionais que vivem nela. Já os Parques Nacionais ou PARNA que, na época, eram conhecidos também por PN, eles têm por finalidade a conservação da diversidade biológica, visitação e turismo, educação ambiental, pesquisa e etc.

ou quase integral e podem, assim, impor aos índios restrições à exploração de certos recursos florísticos e/ou faunísticos essenciais às suas atividades produtivas. Nos dois casos, portanto, há incompatibilidade com o usufruto exclusivo reconhecido legalmente aos índios sobre os recursos naturais de suas terras. Além disso, no perímetro de ambas unidades de conservação, está previsto o desenvolvimento de atividades recreativas e turísticas, mesmo que o ingresso de estranhos seja proibido em área indígena.” (ALBERT, 1991: 42)

Segundo o autor, tal incompatibilidade entre categorias de gestão territorial indígena – terra indígena – e ambiental – unidade de conservação – parece ser uma estratégia deliberada de dominação dos povos indígenas e afirmação da soberania nacional na Amazônia. Contando, para isso, com recursos internacionais que, em contrapartida, exige a criação de unidades de conservação.

“O Plano de Ação Definitivo (PAD) do [Programa de Proteção ao Meio Ambiente e Comunidades Indígenas –] PMACI³³ (agosto de 1987), elaborado sob o estreito controle da Secretaria Geral do [Conselho de Segurança Nacional –] CSN, visa à implementação, financiada pelo [Banco Interamericano de Desenvolvimento –] BID, no sul do estado do Amazonas e no Acre, de um complexo zoneamento constituído por unidades de conservação, assentamentos extrativistas (para os seringueiros) e áreas indígenas, destinado a amortecer o impacto social e ecológico do asfaltamento da BR-364 na região.” (ALBERT, 1991: 49)

Dessa forma, as unidades de conservação cumpririam outras funções no campo estratégico militar de afirmação de fronteiras e controle de territórios ocupados por indígenas que, legalmente, não estão prevista nas políticas ambientalistas. Logo, a sobreposição seria uma expropriação dos direitos dos índios Yanomami através do emprego de categorias de unidades de conservação que permitissem outros usos do espaço para empresas e entidades do governo. Leitura que, na época, foi generalizada para todos os outros casos de sobreposição entre unidades de conservação e terras indígenas. E que, também seria atribuída ao Parque Nacional do Monte Roraima.

Entretanto, Ângela Tresinari B. Quintão³⁴ (1983) descreve com singular perspectiva a história dos Parques Nacionais no Brasil. Nessa descrição, a autora esboça uma agenda de criação e manejo de unidades de conservação que, historicamente, costuma ser bastante marginal diante das demais prioridades de governo. Mas que,

³³ “O PMACI foi criado pelo governo brasileiro para preencher os requisitos ambientais e indigenistas de um contrato de empréstimo de 146,7 milhões de dólares, assinado em 1985, com o BID para a pavimentação da estrada BR-364 de Porto Velho (Rondônia) a Rio Branco (Acre).” (ALBERT, 1991: 49)

³⁴ Apesar da referência neste artigo ser a “Ângela Tresinari B. Quintão”, geralmente, a autora é conhecida apenas por “Ângela Tresinari”.

segundo ela, em alguns momentos puderam contar com contextos políticos e sociais propícios às unidades de conservação. Dentre esses momentos, Quintão reforça que, após o governo de Juscelino Kubitschek, quando foram criadas as unidades de conservação no Planalto Central, outro momento importante para criação de unidades de conservação teria ocorrido durante o regime militar na Amazônia.

Segundo a autora, a preocupação dos militares com as *fronteiras nacionais* e, especialmente, com a Amazônia, propiciou a criação de várias unidades de conservação naquela região (QUINTÃO, 1983). Aquele momento propício à criação de unidades de conservação seria sucedido por outro ainda na década de oitenta, quando as cláusulas dos contratos internacionais passaram a exigir unidades de conservação, terras indígenas e etc., como contrapartida para os financiamentos de obras. Tal mudança foi ocasionada pela repercussão dos impactos ambientais negativos que algumas obras financiadas com recursos depositados nas agências multilaterais haviam causado em países da África.

Entre os diversos instrumentos que foram propositivos a criação de unidades de conservação, Quintão (1983) assinala a criação tanto da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e, por indicação desta, a realização do Projeto RADAMBRASIL, quanto do Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA). Mais tarde, dentro do Programa de Integração Nacional, começam a ser propostas áreas para criação de unidades de conservação, as quais seriam reafirmadas no II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND). Entretanto, apenas com o Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil, elaborado pelo Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal (IBDF) – órgão que, junto com a Secretaria Especial do Meio Ambiente (SEMA), a Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (SUDEPE) e Superintendência da Borracha (SUDHEVEA), deram origem ao IBAMA –, foram delineadas as áreas prioritárias para conservação na época e indicados os estudos necessários para criação das unidades de conservação.

Assim como Rondon teria organizado as condições necessárias para criar o SPITLN que seria sucedido pelo SPI e a FUNAI, sob a égide da *disciplinarização* das instituições e das normas, as unidades de conservação passariam pelo mesmo processo.

Em parte, esse processo estava associado às ações ambientalistas internacionais que, mais tarde, assumiriam sua autonomia no Brasil.

Apesar do Anexo 03 apresentar sinteticamente alguns fatos históricos que culminaram no Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) em 1998, vale reforçar ser este Sistema um processo de disciplinarização das unidades de conservação no país. Tal assertiva está baseada no fato de terem sido criadas as unidades de conservação por diferentes motivos e em épocas distintas. Para destacar alguns poucos exemplos, podemos reforçar ser objeto original das Florestas Nacionais a produção de madeira e que hoje, dentro do SNUC, elas associam a conservação da diversidade biológica, social e empreendimentos. Já os Parques Nacionais que, inicialmente, objetivam a preservação das belezas cênicas, assumiram importante papel ao conciliar a conservação da diversidade biológica com a atividade de pesquisa, uso público – recreação, visitação, lazer e etc. – e pesquisa.

Tais mudanças históricas na conceituação das áreas destinadas ao meio ambiente foram fortemente influenciadas pela mudança que a sociedade vivenciou em torno desse tema. Por exemplo, durante a redemocratização do Brasil na década de oitenta, houve grande mobilização da sociedade em prol da construção de um país socialmente justo (CARDOSO, 1994). Nesse ambiente efervescente, o movimento dos Povos da Floresta ganhou espaço e conseguiu que o governo criasse em 1990 a primeira Reserva Extrativista cuja finalidade seria associar o modo tradicional e sustentável com a conservação da diversidade biológica e social (MURRIETA E PINZÓN RUEDA, 1995).

Em uma leitura histórica, podemos observar a forte influência dos modelos mais economicistas na concepção das primeiras unidades de conservação brasileiras. Pois, inicialmente, a reserva de áreas para conservação teve como finalidade a proteção de mananciais ou a reserva de estoques madeireiros. Nesse mesmo período, as unidades criadas com uma finalidade mais biológica, em geral, estavam associadas ao lazer urbano (PARANHOS, 2005). Posteriormente, com os avanços científicos na área de conservação, as unidades de conservação passaram a seguir critérios científicos que,

segundo a oportunidade, alçavam esta ou aquela área a criação. Mas, certamente, tais critérios sofreram mudanças pautadas na sociedade científica e no *sensu comum*.

As *categorias de gestão territorial* assumem papel relevante para a política de territorialidades, já que elas foram experimentos históricos que, nas últimas décadas, têm sido sistematizadas na forma de políticas. Essa construção histórica das *categorias* tem sido, em grande parte, objeto de grupos que militam em prol dos temas indígenas – os grupos indigenistas – e ambientais – os grupos ambientalistas. Tais grupos estiveram engajados na defesa e no aprimoramento dos instrumentos, ora dentro dos órgãos públicos responsáveis, ora fora desses órgãos. E, de certa forma, servem como exemplo da burocracia dos órgãos responsáveis pela *territorialização*, agora desde um *campo* mais *institucionalizado*.

2.3. O papel da burocracia nas políticas de territorialidade

Assim como Rondon foi para os indigenistas um marco na concepção da política indigenista, o abolicionista André Rebouças adquire igual importância entre os ambientalistas (URBAN, 2011). Principalmente, por ser ele quem propõe a criação dos primeiros Parques Nacionais no Brasil. Porém, tal qual a política indigenista, houve pessoas que o precederam na concepção da ação estatal ou brasileira para natureza e os recursos naturais (PÁDUA, 1987; PÁDUA, 2002).

Entretanto, abaixo dos notáveis da política indigenista e ambientalista vieram aqueles que materializaram seus conceitos (PÁDUA, 1987; PÁDUA, 2002) e também, um conjunto de equipes técnicas, científicas, militantes e lideranças que as operaram e ainda operam. Entre os diversos protagonistas na institucionalização da agenda ambiental, seria inegável o papel desempenhado por Paulo Nogueira Neto que dirigiu desde sua criação a SEMA e por Fernando César Mesquita que articulou a reunião desta Secretaria com outros três órgãos³⁵ de agendas predominantemente

³⁵ O IBAMA foi criado a partir da fusão do IBDF – órgão dedicado à política floresta que substituiu o Serviço Florestal e este o Instituto do Pinho – com a Secretaria Especial do Meio Ambiente, a SUDEPE – órgão dedicado à pesca – e a SUDHEVEA – órgão dedicado à produção da borracha.

desenvolvimentistas na criação da primeira autarquia prioritariamente conservacionista do Brasil: o IBAMA³⁶.

De certa forma, tanto Marechal Rondon quanto André Rebouças foram pessoas que, por sua atuação política nas respectivas agendas, acabaram sendo consolidados como personagens singulares nessas políticas ou, como diz Lima (1990), seriam “mitos” para essas políticas. E, mesmo que recebam críticas, eles serviram – e continuam servindo – como brasileiros que, em um dado momento, influenciaram determinada política.

Na explicação de Lima (1991) sobre o texto que está analisando, o autor oferece boas pistas sobre a constituição do personagem a partir dos atos atribuídos a Rondon:

“Para explicitar mais claramente o que tenho em mente, este texto deve ser entendido como peça num processo de canonização especialmente significativo face à apresentação do nome de Cândido Rondon para o Prêmio Nobel. Sendo um “santo” positivista, isto implica em narrar os feitos que contribuíram para fazer avançar a Humanidade que, como já se disse, tem como mediadores básicos entre o indivíduo e a “Deusa”, a Família e a Pátria. Eis porque o texto pode surgir como uma gesta: são os feitos heroicos em prol da Pátria e os conhecimentos científicos que farão avançar a evolução humana rumo ao Estado Positivo.” (LIMA, 1991: 32)

Os adjetivos atribuídos a Rondon demonstram quão notáveis são esses “mitos” para a política indigenista e, no caso do abolicionista Rebouças, para ambientalista. Muito embora Rondon adquira singularidade ímpar entre os notáveis protagonistas das políticas brasileiras, sem dúvida alguma, sua importância é ainda mais enaltecida com a finalidade de exemplificar um ideal que deveria ser cultivado no Brasil da época. Enaltecimento que adquiriria importância singular quando, para determinados fins, sua imagem era emprestada a política indigenista.

Evidentemente, abaixo desses notáveis “mitos” das políticas brasileiras, não podemos ignorar a contribuição de outros protagonistas não-“mitos” responsáveis

³⁶ Atribuí-se a SEMA do Ministério do Interior nas décadas de setenta e oitenta ser o primeiro órgão federal dedicado ao meio ambiente. No entanto, por ser a SEMA uma secretaria do Ministério do Interior na época e pelos demais órgãos – IBDF, SUDEPE e SUDHEVEA – compartilharem suas agendas conservacionistas com outras desenvolvimentistas ou dedicadas à qualidade de vida, mantenho o reconhecimento da SEMA sem, contudo, pontuar ter sido ela maior que o IBAMA. Já que, apenas com o IBAMA, todas as agendas ambientalistas estariam reunidas em um só órgão e a priorização da agenda conservacionista alcançaria um estatuto relevante dentro do Estado brasileiro contemporâneo.

pela materialização da política indigenista e ambientalista enquanto política normatizada, executado ou como demanda social. Entre aqueles dedicados ao meio ambiente, José Lutzenberger alcançou reconhecimento nacional e internacional no Século XX no combate ao desmatamento e a poluição. Também alcançou similar reconhecimento Francisco Alves Mendes Filho, conhecido por Chico Mendes, em razão do seu engajamento no movimento seringueiro, ambientalista e sócio ambientalista. Entre os ambientalistas, destacam-se outros brasileiros e alguns indígenas – Raoni Metuktire, Benkaroty Kayapó ou Paulinho Paiakã, Davi Kopenawa Yanomami, entre outros.

Contudo, entendendo ser o indigenismo e ambientalismo parte de dois ou mais *processos históricos de disciplinarização* de normas e de consolidação de instituições públicas dedicadas à questão indígena e ambiental, tanto Rondon para primeira quanto Paulo Nogueira Neto para segunda adquire importância singular. Apesar da condição de “mito” assumida pelo primeiro, de fato, tanto Rondon é considerado como conformador da política indigenista brasileira do Século XX, quanto Nogueira Neto e Fernando Cesar Mesquita desempenhariam papéis semelhantes na política ambientalista cerca de oitenta anos depois³⁷.

A frente da SEMA do Ministério do Interior entre 1973 e 1985, Nogueira Neto desempenharia papel singular na *disciplinarização* da política ambientalista brasileira. Pois, apesar de inúmeros atos normativos antecederem sua gestão, ele conseguiria negociar a aprovação da Política Nacional do Meio Ambiente, instituída pela Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, por meio da qual, seria definido o Sistema Nacional do Meio Ambiente (SISNAMA) como mecanismo de articulação institucional da política ambiental brasileira e o Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) como órgão consultivo e deliberativo.

Apesar da irônica crítica de Viola (1986)

³⁷ Evidentemente, por distintos motivos, não há equivalência entre Rondon, Nogueira Neto ou Mesquita. Pois, o primeiro instituiu a política indigenista brasileira a partir de seus feitos anteriores à própria política. Os demais estabeleceram as instituições da política ambientalista brasileira desde os seus respectivos respaldos políticos que eram assentados por suas experiências acadêmicas e políticas. Por isso, ao fazer este paralelo com Rondon no que diz respeito à institucionalização da política, não quero diminuir a importância do primeiro.

“O Dr. Nogueira Neto realizou a rara façanha de dirigir a SEMA por 12 anos (até julho de 1986), atravessando as presidências de Geisel, Figueiredo e Sarney, tudo isto apesar de ser parcialmente combatido pelo movimento ecológico”. (VIOLA, 1986)

Período no qual, segundo o autor,

“A Secretaria Especial de Meio Ambiente (SEMA) foi criada em 1974 pelo então presidente Geisel, com o único objetivo de cumprir exigências de alguns organismos internacionais que exigiam a existência formal deste tipo de órgão, junto com relatórios de impacto ambiental; para a aprovação de empréstimos destinados a grandes obras públicas. Durante todo o regime militar a SEMA foi uma agência marginal do Ministério do interior chefiado patrimonialisticamente por Paulo Nogueira Neto. Esta posição marginal continuou ainda na Nova República apesar de ter sido criado com algum estardalhaço o Ministério de Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente.” (VIOLA, 1986)

De fato, mais que sua permanência no cargo, Nogueira Neto conseguiria fato inédito ao aprovar em pleno governo militar um SISNAMA assentado na participação institucional e da sociedade civil. Fato este que, segundo o próprio, não lhe deixaria politicamente ileso caso o então Presidente da República General João Baptista Figueiredo não tivesse sido reconhecido na premiação *J. Paul Getty Wildlife Conservation Prize*, em 1981.

“O recebimento do Prêmio Paul Getty foi realmente um dos momentos culminantes de minha vida. Várias vezes, quando falou comigo depois dos discursos, o presidente agradeceu meu trabalho. Isso tudo compensa amplamente as canseiras e aflições que sofri ao longo desses últimos anos. Lembro-me bem dos tempos em que procurei desenvolver, quase às escondidas, o programa de estações ecológicas.” (NOGUEIRA NETO, 2010: 458)

Contudo, sob a pressão internacional contra o desmatamento da Amazônia, o governo brasileiro estabelecerá o Programa de Defesa do Complexo de Ecossistemas da Amazônia Legal (Programa Nossa Natureza), através do Decreto nº 96.944, de 12 de outubro de 1988. Para executá-lo, o então Presidente José Sarney criaria o IBAMA que, sob a presidência de Fernando Cesar Mesquita, impulsionaria a agenda ambiental brasileira nas décadas seguintes. Agrupando uma estrutura e competência correspondente aos atuais Ministérios do Meio Ambiente, das Cidades e da Pesca, o IBAMA começaria um processo de *disciplinarização* da agenda ambiental federal até então pulverizada em diferentes iniciativas.

Desse modo, a *disciplinarização* da política ambientalista foi um processo histórico apoiado em diferentes momentos pelos governos em consonância com as demandas da sociedade brasileira. Logo, os reconhecidos *mitos*, os famosos dirigentes que trabalharam a materialização dos conceitos, enquanto algumas pessoas receberam a incumbência de conformar em *normas* e *instituições* a política em termos operacionais. Evidentemente, quando pessoas personalizam a política, elas acabam criando um espaço no qual, as equipes técnicas procuram inspiração para zelar – para o bem ou para o mal – o tema que trabalham. Abre-se assim o espaço para militância dentro da instituição pública.

Assim, retomando o papel das equipes técnicas, podemos observar que apesar das divergências entre as duas leituras, tanto em Albert quanto em Quintão, persiste uma defesa política de gestão territorial indigenista e ambientalista pela qual advogam. Albert (1991) manteve estreita relação com os Yanomami e os indigenistas da época. Já Quintão (1983) fez parte do movimento ambientalista e atuou no IBDF, órgão sucedido pelo IBAMA e, mais tarde, pelo ICMBio na gestão do tema. Esse olhar compromissado com o objeto da política poderia ser criticado e até invalidar sua contribuição para o debate. Porém, se observarmos ambos os autores, estamos confrontando *campos* marcadamente ideológicos que sustentam o entendimento de Terra Indígena e política indigenista e de Unidade de Conservação e política ambientalista. *Campos* esses que costumam ser ocupados por técnicos com maior ou menor grau de engajamento com o tema.

Então, qual seria a real capacidade de técnicos indigenistas lotados na FUNAI e técnicos ambientalistas lotados no ICMBio – na época do artigo de Albert (1991) seria IBAMA e na época de Quintão (1983) seria IBDF – em determinar a política indigenista ou a ambientalista? De fato, bastante limitada. Afinal, as equipes técnicas dessas instituições possuíam a incumbência de materializar as políticas e não de defini-las. Embora materializar uma política incluía reconhecer a terra indígena e criar a unidade de conservação, essas equipes costumam ser responsáveis pelo acolhimento da demanda, realização dos estudos necessários e formatação da proposta. Fica a cargo do primeiro e segundo escalão de governo sua adoção, modificação ou recusa. Escalões

cujas ações estão delimitadas pelo custo político da decisão e por seu respaldo jurídico e social.

Entretanto, não seria correto esvaziar o poder de tais equipes. Marcos Otávio Bezerra (1995) contribui com o entendimento das práticas sociais dentro da instituição pública. A partir do olhar antropológico, o autor constrói seu objeto de estudo como prática social, evitando desqualificá-lo por sua imoralidade. Trata-se de pensar a corrupção a partir do *parentesco*, da *reciprocidade*, da *identidade* e das *redes de relações sociais*, e de revelar a tênue fronteira entre aquilo que corrompe e é condenável e aquilo que auxilia e é acatável. Trata-se daqueles fatos típicos do ambiente público, no qual, a secretária que localiza o processo e pede mais celeridade, algo que ninguém chamaria de *corrupção*, mas que o autor problematiza como tal por ser uma quebra de protocolo que visa superar a burocracia a pedido de alguém.

Assim, segundo o autor (BEZERRA, 1995), as instituições públicas são vivificadas através dos atores sociais que ocupam a função pública. Isso significa dizer que esse papel desempenhado pelo ator que executa a política pública faz com que a instituição pública alcance resultados. Por isso, segundo Bezerra, o ator da instituição pública desempenha um papel amparado em normas que, segundo seu empenho – e não me refiro às motivações escusas desse empenho, já que a maioria mantém compromissos ideológicos com o objetivo institucional –, irá viabilizar uma execução mais rápida, qualificada e socialmente justa para a política pública. Assim, abaixo da norma e da legalidade, atua a impessoalidade que, na maioria dos casos, sequer é ilegal ou ilegítima, e sim, apenas dedicada, eficiente, eficaz e efetiva.

Como pude observar na minha atuação profissional e registrar no mestrado (PARANHOS, 2005), em geral, os atores públicos mantêm sua *microfísica do poder* nos pareceres técnicos, nas aferições em campo e em outros protocolos onde lhe cabe a indicação da decisão institucional a ser tomada. Longe de ser determinante, esse espaço de atuação política dos atores públicos opera termos próximos dos campos simbólicos, já que não possuem um aparato legal, institucional ou social que, de um lado,

lhes proporcione autonomia técnica, e de outro, os mantenha sob controle social ou técnico³⁸.

Contudo, não pode ser ignorada a atuação desses atores em redes que, articulados com outros profissionais que estão identificados com propósitos afins, acabam superando obstáculos localizados em distintos níveis hierárquicos da administração pública e dos Estados nacionais. Susan Stonich (1993) descreve essa atuação em rede nas organizações não governamentais para superar obstáculos locais, regionais, nacionais e internacionais. Atores que, geralmente, estão mais articulados pela identidade com o tema tratado pela organização não governamental ou pela ideologia proposta para o tema (PARANHOS, 2005).

Já Bezerra (1995) descreve essa capacidade de gerar resultados através dos contatos existentes entre pessoas que estão em postos que, articuladamente, dão celeridade à burocracia. Apesar da informalidade, não se trata da construção de uma relação ilegal e sim, de ambientes de reciprocidade ou de relações pessoais que são requisitadas para um encaminhamento mais ágil de determinado pleito. Tais ações individuais não representam um prejuízo ao serviço público ou desvio de recursos e sim, um empenho maior em prol da superação da burocracia. Evidentemente, como diz o autor, embora este empenho maior não signifique uma ilegalidade, também não pode dizer ser esta uma situação regular. Afinal, por que todos os processos não recebem o mesmo tratamento? E como fazer com que recebam?

Para responder esta questão, resgato dois conceitos da administração que fazem menção a cultura organizacional das empresas e que eu identifiquei nas instituições

³⁸ Diversos debates têm sido feitos no Brasil a respeito do Estado, custos de manutenção e qualidade dos serviços prestados. Embora este tema mereça um investimento maior, já que exigiria desde a revisão dos clássicos que teorizam o tema até uma análise mais próxima das expectativas contemporâneas da sociedade, ainda assim, convém reforçar alguns aspectos pontuados em campo.

Nesse sentido, em algumas entrevistas ficou evidente ser bastante desigual às condições de trabalho de órgãos de controle e arrecadação – Tribunal de Contas da União, Receita Federal, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, etc. – daqueles órgãos do executivo que não arrecadam. Em tese, parte dessa desigualdade está assentada na ideia que o Estado deve ser autossustentável financeiramente. Contudo, essa visão superficial e conveniente para as pastas econômicas, esquece que Estado, por princípio, difere da empresa privada. E, portanto, deve ser subsidiado naquelas ações típicas de Estado. Como por exemplo, a gestão territorial.

Esta assertiva foi acompanhada da falta de autonomia que as equipes técnicas detêm na avaliação das demandas que chegam sob forte pressão política. Por outro lado, também pude observar ser evidente que, junto com a autonomia, também tem que ser estabelecido o controle social das instituições públicas.

públicas. Trata-se da *burocracia mecanizada* que gera seus próprios padrões de trabalho, impostos pelos gerentes e sustentada pelo “poder do cargo” (MINTZBERG, 2003: 191). De fato, essa descrição encontra correspondência na administração pública, principalmente, naqueles setores bastante normatizados ou que estão abaixo de chefes autoritários. Embora esse ambiente pareça ser protocolar e, portanto, alheio aos desvios, quero reforçar que esse sim é o ambiente propício aos desmandos apontados por Bezerra (1995). Afinal, nele o *protocolo* e a *chefia* prevalecem por de trás da burocracia estatal, assumindo assim, uma condição determinante sobre a possibilidade de encaminhar um processo de reconhecimento de terra indígena ou de criação de unidade de conservação hoje, na próxima semana ou daqui alguns meses.

Já a *burocracia profissional* tem seus padrões originados de fora da estrutura, geralmente, em entidades autogovernadas capazes de gerar um campo de conhecimento e transmiti-lo em ambientes de ensino, prevalecendo a diretiva da *capacidade técnica* (MINTZBERG, 2003: 191). Esse ambiente está em diálogo com o ambiente exterior à administração pública, por isso, não raro, escutamos uma exacerbada valorização da “capacidade técnica” dentro das instituições públicas. Tal asserção não determina que o padrão “conhecimento técnico” prevaleça sobre a “burocracia”, já que ambos podem ser utilizados pela mesma equipe. Ou seja, muito embora estejamos abordando ambientes de estudo nas instituições públicas – onde são feitos estudos, laudos, etc. ou são avaliados esses produtos – não raro, quando esses setores querem defender-se de alguma ameaça, ora vão valer-se da alegação de estarem fazendo um estudo qualificado – ainda como *burocracia profissional* – e ora vão dizer que estão cumprindo as normas institucionais – já como *burocracia mecânica*.

Esse exercício da *microfísica do poder* que pode, em algum sentido, representar uma falta de dedicação em alguns casos e assinalar excelência em outros são, costumeiramente, habituais no serviço público. Particularmente, por ter vivenciado a administração pública desde um ambiente predominantemente marcado pela militância – na época da criação do IBAMA – e também, por ter trabalhado com equipes que atuavam em estreita observância de protocolos – em seções jurídicas, financeiras, etc. –, assinalo ser importante às duas burocracias. Pois, quando nos referimos à equipe que atua engajada em prol do indigenismo ou do ambientalismo,

suas características estão enquadradas dentro dos padrões da *burocracia profissional*. Enquanto naqueles casos, onde há uma pressão política descomunal que tenta burlar as normas, parâmetros técnicos e a ética, apenas a *burocracia mecanizada* seria capaz de dar resposta.

Retomando nossa questão original, a *ambiguidade da norma e da ação política estatal* ofertam, de um lado, os parâmetros legais para, do outro lado, permitir que determinadas ações dos atores públicos sejam passíveis de novas – e convenientes – reinterpretações. Porém, pensar neste agente enquanto *mito*, profissional reconhecido ou membro da equipe, delinea diferentes possibilidades deste ator exercer influência na ação estatal. Tanto que, raramente, membros das equipes técnicas ocupam cargos do primeiro escalão do Executivo, algo desejável para não dizer ser temerário. Afinal, quando um político ocupa um determinado posto, ele detém um capital político que lhe viabiliza em tal posto – um alicerce baseado na quantidade de votos que mobilizou na eleição direta ou indiretamente –, enquanto um técnico tende a ser um obediente servidor do Presidente da República que o nomeou. Ou seja, até que seja instituído um sistema de controle social do Estado, sem garantias de autonomia, um técnico nesta posição tende a ser um álibi para o político.

Essa linha de tensão entre a *burocracia profissional* e a *mecânica* vem sendo bastante problematizada nos últimos anos no Brasil. Embora não seja objeto desta *Tese* essa análise, convém pontuar que algumas discussões sobre o modelo de administração pública têm influenciado a atuação do papel das equipes executoras das políticas ambientalista e indigenista. Assim, a burocracia inicialmente descrita por Rousseau (1978) como *sendo a equipe responsável pelo controle dos governantes* ou nos termos mais racionais de Weber (2009), como *aparato técnico-administrativo especializado que exerce as funções necessárias dentro do Estado*, com o tempo passou a ser formulada como uma *estratégia de controle do patrimonialismo* – o patrimonialismo seria caracterizado pelo uso dos recursos públicos com fins privados (ANDRADE, 1980). Como por exemplo, o controle da relação do Imperador do Brasil com os recursos públicos do Brasil.

Entretanto, o fortalecimento da burocracia desde o final do Século XIX passou a ser criticado em meados do Século XX. Essa crítica foi provocada por

experiências negativas em distintos países. Por exemplo, um marco na crítica ao papel da burocracia ocorreu na França. Pois, quando as tropas alemãs ocuparam o país, a burocracia acatou a determinação dos conquistadores. Essa situação impôs suspeição à burocracia, levando o país pós Segunda Guerra a investir na qualificação do servidor público. Esse investimento associado aos outros episódios – modelo comunista, modelo liberal, etc. – propiciaram a emergência de enfoques *neoliberais* para a administração pública nos anos noventa. Com eles, emergiu uma proposta de Estado gerencial cujo enfoque seriam as metas a serem atendidas em benefício do cidadão. As carreiras de estado seriam separadas daquelas que poderiam ser *publicizadas* – atividades a serem repassadas para iniciativa privada – e as instituições públicas passariam a buscar autonomia financeira. Esse modelo promoveu gradualmente a diminuição de benefícios dos servidores públicos e, com raras exceções, segregou as carreiras que não arrecadavam diretamente a receber salários mais baixos que aquelas que arrecadavam. Curiosamente, ao quebrar os princípios do burocrata que teria *autonomia para cuidar da coisa pública* – me refiro a uma remuneração e boa aposentadoria para que possa dizer “não” aos desmandos de políticos –, nos noticiários aumentaram explicitamente a divulgação de escândalos de corrupção.

Evidentemente, assim como existe um movimento de *disciplinarização do campo* em curso no território nacional, também pode ser assinalado um processo *disciplinarizador* da administração pública em termos de *procedimentos* (LIMA, 1995). Todavia, por ser algo ainda em curso e pouco sistematizado academicamente, assinalarei sua existência apenas por seu caráter conformativo da política indigenista e ambientalista. Ou seja, por ser ele um processo que, explicitamente, tenta normatizar cada uma das políticas e que, implicitamente, procura enquadrar o *burocrata profissional* em uma *administração hierarquizada e autoritária* baseada nos moldes e propósitos da *burocracia mecanizada*. Infelizmente, se há intenção de coibir abusos, também há um processo de esvaziamento do conteúdo engajado desses atores – geralmente militantes da ideologia indigenista e ambientalista típica de que atuam nessas agendas – que, por sua vez, conduz a política indigenista e ambientalista a uma inércia típica da burocracia *mecanizada*. Uma vez esvaziada, a possibilidade de engajamento ficaria reservado a apenas aqueles casos que interessam ao governo em

exercício. Ou seja, apenas a agenda de governo seria priorizada pelo Estado (PARANHOS, 2005)³⁹.

A disciplinarização do campo institucional das políticas ambientalista e indigenista ocorreu em diálogo com diferentes agendas. No caso da criação do SPITLN, Lima (1995) evidencia ser um processo fortemente marcado pelas correntes positivistas que ganharam espaço no Estado brasileiro na virada do Século XIX para o Século XX. Essas correntes procuraram instalar na administração pública uma racionalidade pautada nos princípios filosóficos iluministas que marcam os dizeres da Bandeira Nacional do Brasil: *Ordem e Progresso*. Os procedimentos adotados estavam assentados na experiência de pacificação da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. E também, estavam em acordo com os movimentos internacionais a cerca do tema, a exemplo da Convenção de Pátzcuaro de 1940, definida no *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, realizado na cidade de Pátzcuaro no México.

Assim como a política ambiental acompanhou as mudanças que a sociedade tinha sobre o tema, a política indigenista também seria modificada com o tempo. As ações indigenistas de realocação dos povos indígenas em aldeamentos seriam substituídas pelas Áreas Indígenas consorciadas com a liberação de terras para a colonização. Mais tarde, com a *Constituição*, os distintos formatos de território passariam a ser denominados de Terra Indígena. Nesse mesmo período, dez anos após a criação da SPITLN, este seria convertido em SPI (LIMA, 1995) e, após as denúncias feitas contra ele nos anos sessenta e setenta, este seria extinto para dar lugar a FUNAI (RIBEIRO, 1996).

De certa forma, a *disciplinarização* das ações ambientalistas e indigenistas em políticas públicas ao longo do Século XX, configurariam novos cenários. As duas primeiras versões do Código Florestal – Decreto nº 23.793, de 23 de janeiro de 1934, e Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965 – estabeleceram as primeiras configurações das unidades de conservação atuais. Porém, com o tempo, outros atos

³⁹ Existem vários aspectos que poderiam ser considerados em um estudo da administração pública, já que eles estão interligados – importância social do serviço, organização dos procedimentos segundo o resultado a ser atingido, autonomia técnica, controle social, etc. Porém, como esses recortes são secundários, pretendo retomá-los em outro momento da vida acadêmica.

legais iriam delineando novas categorias de unidades de conservação que, apenas em 18 de julho de 2000, seriam organizadas através da instituição do SNUC pela Lei nº 9.985. Nele, as diferentes categorias de unidades de conservação foram *disciplinarizadas* em dois grupos: proteção integral e uso sustentável.

Tabela 03: Síntese das categorias de Áreas Protegidas (SNUC, Terra indígena e Áreas de Remanescente de Quilombo ou Terra de Quilombo) e suas formas de uso.

Categorias de Áreas Protegidas.			Categorias da IUCN.	Investigação	Educativo.	Visitação	Extração	Uso de recursos.	Conservação de Paisagem
Grupo	Categorias								
Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC)	Proteção Integral	Reserva Biológica	Categoria I: <i>Proteção estrita</i>						
		Estação Ecológica							
		Parque Nacional	Categoria II: <i>Conservação dos ecossistemas e turismo</i>						
	Reserva Privada do Patrimônio Natural ⁴⁰								
	Proteção Integral	Monumento Natural	Categoria III: <i>Conservação das características naturais</i>						
		Refugio da Vida Silvestre	Categoria IV: <i>Conservação com manejo ativo</i>						
	Reserva de Fauna								
	Floresta Nacional								
	Uso Sustentável	Área de Proteção Ambiental	Categoria V: <i>Conservação de paisagem e recreação</i>						
		Área de Relevante Interesse Ecológico							
Reserva de Desenvolvimento Sustentável		Categoria VI: <i>Uso sustentável de ecossistemas naturais</i>							
Reserva Extrativista									
Terras culturais	Tradicionais	Terra Indígena	—						
	Adquiridas	Reserva Indígena	—						
	Tradicionais	Área de Remanescente de Quilombo	—						

Referência: PARANHOS, 2005 (Adaptado de GLOWKA, 1996; IBDF/FBCN, 1982; IBAMA, 1995; SNUC, 2000; IBAMA, 2004; MMA, 2004; UNESCO, 2004; MACHADO, 2001).

⁴⁰ Apesar das Reservas Particulares do Patrimônio Natural não serem contempladas entre as categorias da IUCN, incluo aqui em razão das semelhanças da categoria com a definição da IUCN.

Assim, da mesma forma que as Terras Indígenas que foram sendo aprimoradas ao longo do Século XX e alcançaram o formato atual – terra indígena para áreas tradicionalmente ocupadas e reserva indígena para áreas adquiridas pelo Estado e destinadas para os índios –, as unidades de conservação foram experimentadas até configurarem o SNUC (PARANHOS, 2005). Também observamos a experiência de reconhecimento dos territórios quilombolas que, nas duas últimas décadas, vêm sendo *disciplinarizados* pelo Estado. Contudo, em uma tendência de agrupar as categorias de gestão territorial, o Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006, estabeleceria no PNAP, onde estão previstas as estratégias de articulação entre estas categorias: unidades de conservação, terras indígenas e áreas de remanescentes de quilombo ou terras quilombolas. Leitura apoiada na tendência estabelecida pela agenda ambiental internacional, cuja IUCN tentou padronizar em termos internacionais.

Nessa intenção da IUCN de sistematizar as categorias de áreas protegidas em nível internacional, observa ser gradual o processo de absorção das agendas ambientais pela política indigenista e sociais pela política ambientalista. Aparentemente, a agenda ambiental na política indigenista ganha força após a Conferência do Rio em 1992, quando o Brasil passou a receber apoio técnico e financeiro dos países desenvolvidos. Esse convívio com profissionais que possuíam outras formas de entender a questão ambiental em terras indígenas parece ter enfrentado resistências nos anos oitenta e noventa, mas, gradualmente, seria superado pelo esvaziamento das competências da FUNAI naquela década⁴¹. Quando as agendas de educação e saúde indígena foram repassadas para o Ministério da Educação e o Ministério da Saúde, respectivamente. E também, adquiriria relevância em razão da estruturação do movimento indígena em nível nacional, abrindo espaço para o diálogo com outros movimentos indígenas de outros países – mais ativos na agenda ambiental internacional – e também, junto as ONG ambientalistas e a agenda ambiental de organismos multilaterais (PARANHOS, 2005).

Naquilo que diz respeito à sobreposição das duas categorias, por mais que alguns autores apontem a intencionalidade dos dirigentes públicos de criar unidades

⁴¹ As atividades de educação indígena foram transferidas para o Ministério da Educação e as atividades de saúde foram transferidas para o Ministério da Saúde.

de conservação em territórios indígenas, em geral – segundo um exercício comparativo feito por analistas do ICMBio em 2008 –, poderíamos dizer ser a grande maioria dos casos de sobreposição decorrente de falhas no processo criação de unidade de conservação ou de reconhecimento da terra indígena. Falhas estas bastante aceitáveis se considerarmos a tecnologia disponível na época em que foram instituídas⁴². Outros casos de sobreposição foram originados pela demora dos processos de reconhecimento da identidade étnica, já que em dado momento os habitantes das áreas não eram reconhecidos como índios – portanto, passíveis de serem reassentados em outras áreas – ou eram grupos ainda não contatados e que, mais tarde, passaram a ser reconhecidos dentro do processo de etnogênese ou do estabelecimento do contato. Mesmo assim, não podemos negar a existência de evidências dessa intencionalidade em outros casos.

O cerceamento dos direitos indígenas pela sobreposição de unidades de conservação sobre seus territórios tradicionais alcançou novas leituras na última década. Antes deste milênio, prevalecia nos debates sobre os casos de sobreposição a necessidade de reconhecer os direitos dos índios sobre seu território. Porém, não raro, também houve discursos de compatibilidade entre os objetivos das unidades de conservação e das terras indígenas. E, quando esses não encontravam acolhimento, alguns posicionamentos mais irreverentes questionavam a etnicidade daqueles grupos indígenas. Muito embora esses discursos forneçam dados relevantes que serão analisados adiante, de fato, naquele momento convém assinalar que os governos fizeram muito pouco para decidir qual agenda deveria prevalecer: a indígena ou a ambiental.

Assim, enquanto não eram resolvidos os casos de sobreposição, a agenda ambiental adquiriu relevância no Brasil nesses últimos trinta anos. Em paralelo, a agenda indígena também passou a ser mais prestigiada por coincidir com os debates de reconhecimento dos direitos das minorias étnicas e por sua proximidade da agenda ambiental, onde o índio era visto como guardião das matas. Somando a essas tendências assinala-se a emancipação do movimento indígena – dos índios – em relação ao movimento indigenista – dos militantes não índios – nas duas últimas décadas. Fato este

⁴² O ICMBio realizou um levantamento de unidades de conservação federais sobrepostas a terras indígenas em 2008 através do cruzamento de dados georreferenciados da FUNAI e do ICMBio. Nesse levantamento, foram identificadas sessenta e sete sobreposições, das quais, apenas quinze delas tinham conflitos concretos. A grande maioria das sobreposições foi gerada pelo aprimoramento do sistema de georreferenciamento que passou a ser mais preciso para ambas as categorias (ICMBio, 2008).

que, associado ao acesso dos povos indígenas nos debates internacionais da Convenção da Diversidade Biológica, promoveram a aproximação das lideranças indígenas brasileiras das demais lideranças de movimentos indígenas de outros países, da América Latina e articulações de distintos níveis internacionais. Essa aproximação e os investimentos internacionais em territórios indígenas com fins ambientais reforçaram no Brasil a importância das terras indígenas para conservação da diversidade biológica.

Curiosamente, nesse mesmo período prevaleceram algumas tendências nas equipes técnicas do Estado em relação às agendas indígena e ambiental. De um lado, em alguns momentos presenciei o recrudescimento dos discursos de técnicos do Estado que apontavam a incompatibilidade entre terras indígenas e unidades de conservação. Do outro, as experiências da agenda ambiental em terras indígenas e o diálogo com experiências de outros povos indígenas do exterior comprovaram a contribuição destes para a conservação da diversidade ambiental e apontaram algumas possíveis formas de compatibilizar as áreas sobrepostas. Talvez, por isso, o Decreto s/n, de 15 de abril de 2005, que homologou a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, tenha determinado a elaboração do *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol*.

E assim, podemos observar que o *processo de institucionalização das categorias de gestão territorial* vem sendo racionalizado e padronizado nas últimas décadas, quando prevalece na sociedade nacional um esforço em organizar as políticas públicas visando mais eficiência, efetividade e eficácia. Entretanto, essa experiência *disciplinarização* das últimas décadas, advém das iniciativas colecionadas ao longo da história da ação estatal indigenista e ambientalista no Brasil. Desta feita, observamos momentos em que o objetivo era escravizar os índios ou aldear, cristianizar e converter em trabalhadores, até chegarmos ao momento atual, quando é possível inclusive resgatar a identidade étnica. Paralelamente, observamos o objetivo de manejar recursos madeireiros e hídricos, depois proteger as belezas cênicas e apenas agora, garantir a conservação da diversidade biológica e social em espaços protegidos. Laboratório este que, seja em diálogo com experiências no exterior, seja por iniciativa de profissionais/militantes no Brasil, dentro e fora da burocracia, acabaram por gerar essas áreas protegidas que hoje compõem dois ramos das *políticas de territorialidade*.

3. Do Plano de Administração à Alegoria das Políticas de Territorialidade

A *institucionalização* das *categorias de gestão territorial* decorrente da *disciplinarização* das políticas indigenistas e ambientalistas brasileiras cada vez mais reforça a tendência de integração das categorias de gestão territorial. Contudo, em que pese agrupar essas *categorias* – unidades de conservação, terras indígenas e terras de quilombo – sob o marco legal das áreas protegidas, ainda assim, existem questões que precisam ser respondidas. Afinal, se cada *categoria* tem uma justificativa, então, por qual motivo elas deveriam ter sua concepção relativizadas para coexistirem em uma mesma área? Não seria necessário apenas priorizar qual categoria deve prevalecer sobre determinada área? Ou existiriam justificativas para sua coexistência?

Entretanto, muito embora estão assentadas sobre o direito indigenista e ambientalista as legislações e as políticas públicas específicas que orientam as *territorializações* promovidas pelo Estado, não há como ignorar a resistência dos governos em tomar uma decisão em prol de uma ou outra categoria. Fato esse que adquire materialidade jurídica no Decreto que homologou a Terra Indígena Raposa Serra do Sol e, ao mesmo tempo, instituiu o *Plano de Administração* como ferramenta de apaziguação do conflito jurisdicional. Ou seja, a única tomada de decisão explicitada seria justamente a organização estrutural da sobreposição, amainando assim, as tendências mais radicais indigenistas e ambientalistas que, em tese, deveriam convergir em *Plano de Administração*.

Para entender melhor o *Plano*, convém antecipar das discussões do próximo *Capítulo* uma informação sobre os Ingarikó. Por estarem relativamente isolados geograficamente e, de certo modo, culturalmente, até a criação da COPING, os Ingarikó possuíam pouca autorrepresentatividade para fora de suas aldeias e da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Fato este que, por um lado, motivou o envio de jovens para Boa Vista, a organização das aldeias Ingarikó em Assembleias anuais e no COPING, a fortalecer um diálogo direto deles com os órgãos públicos e a buscar o reconhecimento de seu território tradicional na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. E por outro lado, apenas acentuou sua distinção cultural em relação às demais etnias da Terra Indígena, tanto por apenas eles e os Patamona falarem Capon, quanto por professarem a religião “Aleluia” em oposição às religiões cristãs.

Talvez, por isso, antes da edição do Decreto de homologação da Terra Indígena, os Ingarikó propuseram que a Terra Indígena fosse reconhecida em separado: a Serra do Sol onde vivem os Ingarikó e Patamona; e, justaposta a esta, a Raposa onde vivem as demais etnias. Proposta acirradamente combatida pelos indigenistas durante o processo de homologação e que, antes do início da desintrusão dos rizicultores, manteve os Ingarikó sob suspeição de algumas lideranças indígenas e dos indigenistas vinculados ao CIR. Mas que, dentro do processo de negociação da desintrusão em Brasília, de reestruturação do CIR após a homologação e do fortalecimento do COPING, fez com que eles fossem reinseridos no CIR com mais legitimidade e prestígio político.

Entre o rechaço e a reinserção das lideranças Ingarikó vinculadas ao COPING no CIR, as aldeias Ingarikó, os Patamona e algumas aldeias Macuxi participaram da proposta de elaboração do *Plano de Administração*. Concebido no âmbito do Decreto de homologação e tendo sido exigida a sua elaboração pelos Ingarikó, o *Plano* foi instado pela Casa Civil da Presidência da República em meados de 2005, fazendo com que o MMA, IBAMA – posteriormente substituído pelo ICMBio –, MJ e FUNAI, formassem o Grupo de Trabalho para elaborar o *Plano de Administração*.

Convém reforçar meu ingresso no processo neste momento, pois havia retornado da minha licença de capacitação para o Mestrado em 2005 e era o único antropólogo na Diretoria responsável pelos parques nacionais. Assim, uma vez convocados pela Casa Civil para reunirmos com a FUNAI e os índios Ingarikó, e sem

saber exatamente do que se tratava, com o devido aval da direção, organizei uma reunião de nivelamento das equipes dentro do IBAMA e outra com a FUNAI. Nelas, haveria um gradual processo de compreensão do tema, adoção de estratégia e pactuação de compromissos para um eventual encaminhamento.

Logo na reunião interna, o Chefe do Parque esclareceu poder ser um desdobramento do Decreto de homologação que previa a elaboração do *Plano* ou então, uma demanda do CIR que ainda reivindicava a extinção do Parque Nacional do Monte Roraima. Diante desses quadros, decidimos não arriscar em nenhum posicionamento contrário aos direitos indígenas e tentar construir uma estratégia que visasse à conservação da diversidade biológica ainda que não houvesse Parque. Uma vez identificada à equipe da FUNAI que participaria da reunião e acordada a mesma estratégia com eles, considerávamos preparados para reunião.

Na reunião protocolar no Palácio do Planalto, coordenada por assessores da Casa Civil que respondiam pela agenda, fomos apresentados para as lideranças Ingarikó e tomamos ciência que eles estavam ali para cobrar a elaboração do *Plano de Administração* nos termos do Decreto. Diante da possibilidade de pactuarmos a conservação da diversidade biológica e até mesmo a manutenção do Parque, houve uma convergência de posicionamentos institucionais a favor da criação de grupo de trabalho e do estabelecimento de uma agenda.

Devo lembrar que, da parte do IBAMA, além da direção, equipe técnica de Brasília e Boa Vista, também estava o Chefe do Parque. Da parte da FUNAI estavam presentes a direção e a equipe técnica de Brasília e Boa Vista. Porém, ambas as equipes técnicas ali presentes mantinham relativa abertura para tratar com índios, mesmo estando no IBAMA, e com meio ambiente, mesmo estando na FUNAI. Ou seja, não era os setores adversos a questão indígena e ambiental por serem do IBAMA e da FUNAI, respectivamente. Poderia dizer serem as equipes técnicas mais a margem a tendência hegemônica que, em anos anteriores, execravam a agenda indigenista como uma ameaça ao meio ambiente e vice-versa.

Entretanto, em dado momento na reunião, um dos participantes dos órgãos envolvidos diz ser necessária uma avaliação jurídica do *Plano de Administração*

para decisão da participação daquele órgão no processo. Naquele momento, ponderei que trabalhava há um bom tempo com o tema e que, caso não houvesse adesão dos órgãos, continuaríamos fazendo a mesma coisa que nos anos anteriores, ou seja, nada. Feito isso, o assessor da Casa Civil comentou que “não preciso dizer que, independente de ser um governo do PT ou do DEM⁴³, entre uma terra indígena e um parque, fica sempre a terra indígena”. Diante desses comentários, aconteceu o desfecho pretendido: os órgãos e os índios iriam trabalhar na construção do *Plano de Administração*.

Porém, se houve um desfecho favorável à elaboração do *Plano*, sua materialização seria conquistada através de várias batalhas. Isso fica claro quando comparamos que as reuniões do Grupo de Trabalho aconteceram entre 2005 e 2008, enquanto a Portaria Interministerial nº 836 que criou o Grupo só foi assinada em 29 de abril de 2008. Tamanha resistência à agenda estava localizada justamente nas equipes técnicas e em alguns coordenadores/diretores da FUNAI e IBAMA, exigindo grande mobilização dos índios, técnicos favoráveis, dirigentes do MMA, MJ e Casa Civil. E mesmo com essa mobilização, houve um atraso de três anos na edição da Portaria que criava o Grupo de Trabalho responsável pela elaboração do *Plano*.

Essa resistência burocrática a elaboração do *Plano* pode ser entendida desde o significado do *Plano* para as equipes. Em geral, órgãos públicos costumam trabalhar com um marco legal preciso, o que torna a tomada de decisão para a equipe técnica um fato mais simples. Porém, se considerarmos que alguns órgãos reúnem equipes técnicas que militam na causa que trabalham na instituição – é o caso do indigenismo dentro da FUNAI e do ambientalismo dentro do ICMBio, reconhecida as variações ideológicas dentro da militância – e que alguns temas ainda não estão pacificados em normas por estarem em debate dentro da própria sociedade – incluindo aqui a academia –, logo, entenderíamos ser a resistência de alguns grupos das instituições envolvidas uma disputa pela prevalência de uma política sobre a outra sem, necessariamente, haver abertura para discussão de propostas alternativas a exclusão de uma ou outra categoria da área sobreposta.

⁴³ O assessor fez referência respectivamente ao Partido dos Trabalhadores e ao Partido dos Democratas.

Portanto, por ter sido um Grupo de Trabalho que reconhecia ser inviável a conservação da diversidade biológica da área sem o apoio indígena e que entendia ser importante para os Ingarikó o reconhecimento dos seus direitos territoriais sobre o Monte, evidentemente, ele sofreu com muitas ações típicas da *microfísica do poder* que visaram retardar ou obstruir a elaboração do *Plano*. Faço referência à liberação dos meios necessários a operacionalização da agenda – passagens, diárias, combustível, aluguel de avião, etc. – e também, ao posicionamento técnico – pareceres, notas técnicas e etc. Tudo isso deu um sabor amargo ao processo de elaboração, já que o esforço empreendido para elaborar o *Plano*, acabava sendo desviado em sua maior parte para superar essas resistências.

O Grupo de Trabalho era constituído pelas equipes institucionais – quatro da FUNAI e quatro do ICMBio – e por indígenas – dezesseis índios. Tanto os primeiros eram indicados pelos respectivos órgãos, quanto os segundos eram indicados pelo COPING. Porém, durante as oficinas realizadas em Roraima, ficou clara a necessidade de envolvimento do CIR e das demais etnias que viviam próximo ou na própria área da Serra do Sol. Para isso, as lideranças religiosas dos Ingarikó assumiram o compromisso de *levar, através da Aleluia, uma mensagem para eles participarem do processo*. E, de fato, mesmo sendo contrário à manutenção do Parque na Terra Indígena, o CIR passou a participar das oficinas e compuseram formalmente – junto com a OPIR –, o Grupo de Trabalho. Fato esse que despertou meu interesse pela religiosidade Ingarikó, trabalho que espero poder retomar em breve.

Entretanto, como houve um entendimento no Grupo que o *Plano* deveria ser o desenho de uma estrutura que administraria a área sobreposta e a zona de influência do Parque, coincidindo com todo território tradicional Ingarikó, os índios viram nessa proposta uma discussão das estratégias de gestão territorial que eles vinham conduzindo nas Assembleias do Povo Ingarikó que ocorriam anualmente. E como houve um acerto entre as equipes dos órgãos para fortalecer os índios dentro do *Plano*, isso fez com que o *Plano* incorporasse: a Assembleia do Povo Indígena Ingarikó como espaço de deliberação plena sobre as ações a serem executadas na área; a COPING, CIR, OPIR, ICMBio e FUNAI no Comitê Gestor do Plano de Administração que executaria as ações

deliberadas e promoveria as adequações necessárias; e os demais parceiros no Conselho Pikatíninnan que apoiaram ações específicas.

Dessa forma, o *Plano* assumiu o seguinte arranjo institucional:

“Neste Plano ficou estabelecido o arranjo institucional que deverá gerir a Área sob Dupla Afetação e o entorno do Parque Nacional, como ficou acordado com os indígenas. Para isso, foram definidas três instâncias básicas de gestão que foram identificadas nas estruturas sociais e legais já existentes na comunidade indígena:”

“*Assembléia do Povo Indígena Ingarikó*: instância de deliberação da gestão. Esse fórum deliberará sobre os encaminhamentos estratégicos da gestão da Área sob Dupla Afetação e em acordo com os parâmetros legais existentes.”

“*Comitê Executivo do Plano de Administração*: composto pelo Conselho do Povo Indígena Ingarikó, Administração Regional da FUNAI em Boa Vista e o Parque Nacional Monte Roraima, essa instância deverá operacionalizar a gestão da Área sob Dupla Afetação com base nos parâmetros legais existentes e nas deliberações da Assembléia do Povo Indígena Ingarikó, ouvindo o Conselho Indígena de Roraima e a Organização dos Professores Indígenas de Roraima, em caráter consultivo. Caberá as administrações centrais dos órgãos federais que compõem este Comitê monitorar a execução das atividades do Comitê Executivo.”

“*Conselho Pikatíninnan*: composto pelas instituições que, eventualmente, seriam necessárias à gestão dessa área, esse Conselho consultivo e articulador das demandas institucionais, será constituído durante a primeira fase do Plano Pata Eseru.” (BRASIL, 2009)

De fato, houve uma incorporação plena da organização indigenista no *Plano*, o que garantiu uma pactuação propositiva de parte a parte. Além disso, o engajamento dos órgãos federais no projeto permitiu elencar outros parceiros no Conselho Pikatíninnan:

“Prefeitura do Município de Uiramutã; Universidade Federal de Roraima (NUHSA e Insikiran), Secretaria de Educação, Cultura e Desportos de Roraima (Educação Indígena); Secretaria de Estado do Índio (RR); Secretaria de Estado da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (RR); Distrito Sanitário Leste em Roraima da Fundação Nacional de Saúde; 7º Comando Aéreo Regional da Força Aérea Brasileira; Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis; Comitê Gestor da casa Civil em Roraima; Ministério do Meio Ambiente (SBF/DAP, SEDR e SAIC/DEA), Ministério do Desenvolvimento Agrário; e Serviço Nacional de Aprendizagem Rural. Também foram identificados parceiros estratégicos eventuais: Exército do Brasil; Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (MRE); Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuárias; Centro Federal de Educação Tecnológica; Polícia Federal; Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas; Departamento Estadual de Turismo de Roraima; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Secretaria Especial de

Aqüicultura e Pesca; e o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.”
(BRASIL, 2009)

Visando uma ação imediata na região, o Grupo de Trabalho propôs o Plano Pata Eseru. Esse Plano previa: o aprimoramento do Plano Pata Eseru a partir de estudos, discussões e do planejamento de ações a ser feito em cada aldeia; ações de segurança alimentar que incorporavam tanto o apoio a produção de alimentos que os Ingarikó costumam consumir – biritizais, peixes e etc. – quanto ações preventivas de saúde e atenção sanitária; ações de proteção, vigilância e fiscalização na área contra a presença de pessoas de fora – estrangeiros, não índios ou grupos desconhecidos dos Ingarikó; e estudos de uso público. Ambos os planos foram discutidos e aprovados nas Assembleias do Povo Indígena Ingarikó.

Contudo, a conclusão do *Plano* coincide com a saída da Ministra Marina Silva e a consequente com a mudança dos quadros da pasta – MMA e ICMBio – e também, com uma mudança de coordenadores da FUNAI. Sob a alegação do tema estar em debate no STF, os grupos que ofereciam resistência ao Grupo de Trabalho passaram a postergar o envio do *Plano* para os Ministérios que, por sua vez, deveriam remetê-lo para Presidência da República homologá-lo. Apesar dessas equipes que ofereciam resistência ao *Plano* saírem da FUNAI nos anos seguintes e da simpatia da direção do ICMBio sobre o tema, nenhum dos dois órgãos encaminhou o *Plano*. Ao contrário, vincularam o documento ao julgamento do STF sobre a constitucionalidade do Decreto de homologação.

Antes de ingressarmos na análise do julgamento, convém lembrar que José Murilo de Carvalho (1990) descreve que após a proclamação da República sucederam afirmações de elementos simbólicos e personagens históricos que contribuíram com a consolidação de um Brasil sem monarquia. Mais que uma revisão de fatos sob uma perspectiva republicana, tais releituras foram fundamentais para a constituição da *comunidade imaginada* nos termos do *nacionalismo* brasileiro⁴⁴, ou seja, um só povo enquanto nação brasileira.

⁴⁴ Entendo os conceitos empregados por Carvalho segundo as definições de *comunidade imaginada* e *nacionalismo* originalmente empregadas por Benedict Anderson (1983), em *Comunidade Imaginada: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*.

Como diria Carvalho (2002) em outra obra, *a cidadania está imbricada com o pertencimento a uma nação e a um Estado*, então, poderíamos dizer que, sob a justificativa de gerar a cidadania, por diversas vezes, ao longo da história brasileira, a generalização da condição de ser nacional foi retomada pelas elites como meta a ser alcançada. Afinal, *ante ao centralismo do poder lusitano que o Brasil herdou, caberia às elites consolidar este país com um Estado forte, centralizador e que exerça plenamente seu poder* (FAORO, 1977). Contudo, tais leituras não estiveram alheias às lutas internas, tanto no campo filosófico e ideológico, quanto no campo político. E, mesmo assim, apesar das rupturas e revisões desse propósito, a construção da *comunidade imaginada* como nação brasileira e sua submissão ao Estado continuariam a ser um objetivo nacional (CARVALHO: 1996; 1990), ou seja, uma ideia *teleológica* de Brasil que seria delineada na norma.

Nesse sentido, o conceito de *teleologia* como *estudo dos fins* baseado na busca dos *fins existenciais em termos mais filosóficos* (ver a *Metafísica* de Aristóteles), nesta *Tese* será considerada como sendo aquilo que *pretende ser*, embora seja afirmado como se *já fosse*, mesmo quando *está* em curso. Ou seja, poderíamos definir como *uma intenção ainda em processo de efetivação que é afirmada como se já estivesse concretizada*. Embora Platão e Aristóteles ofereçam as bases filosóficas para o termo e outros cientistas apropriem-se do conceito em seus *campos*, de fato, utilizo este termo naquilo que Roberto Kant de Lima, em uma palestra não publicada, aludiu ser a legislação no Brasil: *uma teleologia ou aquilo que se pretende ser, embora ainda não seja, mas é afirmada como sendo*.

Contradição essa que, no julgamento, expôs como seria concretizada a capacidade estatal de dar resposta para sociedade brasileira e internacional a partir de parâmetros socialmente – para não dizer *legalmente* – aceitos. Pois, diante do expressivo emprego de argumentos em prol e contra a Terra Indígena, aparentemente, o STF acabou por considerar as inquietações da opinião pública com os direitos indígenas, a soberania nacional, a conservação da diversidade biológica e o modelo de desenvolvimento proposto. Tendência esta que pode ser verificada no voto do Ministro Carlos Alberto Menezes Direito.

O Ministro Menezes Direito *julgou procedente o Decreto de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, desde que fossem observadas as condições impostas pela disciplina constitucional.* Tais condicionantes atendiam em grande parte as inquietações de parte da opinião pública brasileira, o que acalmava alguns segmentos sociais e preocupava outros. Pois, essas condicionantes poderiam até encontrar respaldo legal, embora nem todas elas estivessem pacificadas pelo direito brasileiro. Fato que, com o passar do tempo, poderá demonstrar o quão benéfica ou perniciosa teria sido sua inclusão na sentença do julgamento.

O objeto das *condicionantes* explicita a preocupação do Ministro em assegurar o pleno exercício das instituições estatais brasileiras, dirimindo qualquer dúvida naquilo que diz respeito à autonomia dessas instituições – Forças Armadas, Polícia Federal, ICMBio e etc. – e também, assegurando relativa pacificação jurídica naquilo que diz respeito às políticas de transporte, segurança, mineral, recursos hídricos e etc. quando coincidem com territórios indígenas. Ainda assim, apesar de mantidas as *condicionantes*, está claro na proposição do Ministro em seu voto quando assinala a relevância do *Plano*, o que na sentença parece ter sido simplificados nos autos Acórdão.

Detendo-nos especificamente naquilo que diz respeito à sobreposição entre a Terra Indígena e o Parque Nacional, em seu voto o Ministro condiciona

“(viii) o usufruto dos índios na área afetada por unidades de conservação fica restrito ao ingresso, trânsito e permanência, bem como à caça, pesca e extrativismo vegetal, tudo nos períodos, temporadas e condições estipuladas pela administração da unidade de conservação, que ficará sob a responsabilidade do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade;” (STF, 2009: 58 e 59⁴⁵)

Já no *Acórdão*

“(h) o usufruto dos índios na área afetada por unidades de conservação fica sob a responsabilidade do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, respeitada a legislação ambiental;” (STF, 2009: 14)

Tal reformulação, de certa forma, preserva a autonomia institucional do ICMBio e lhe impõe a responsabilidade sobre o “usufruto dos índios na área afetada”. Fato que resgata dos argumentos manifestos pelo Ministro Menezes Direito

⁴⁵ As partes citadas do referido processo judicial não coincidem com a numeração das folhas do processo e sim, com a numeração de páginas do voto do Ministro ou com a da sentença.

“O que não deve ser admitido é a continuidade de confrontos entre órgãos federais pela administração direta, ou não, de grandes áreas do território nacional. Não cabe aqui nenhuma forma de radicalismo. Devem ser afastados, por isso, argumentos que, de um lado, só enxergam o absolutismo dos direitos indígenas, com a permanência incontestada e incontestável do usufruto exclusivo e, de outro, não aceitam nada além de um quase confinamento da unidade de conservação.” (STF, 2009: 51)

Nesse sentido, o Ministro assinala relativa *omissão do legislativo em conformar dentro do SNUC uma categoria que pudesse solucionar as sobreposições entre unidades de conservação e as terras indígenas*. No entanto, em sua leitura do SNUC, ele assinala algumas possibilidades de adequação, já que naquela Lei existem categorias que contemplam a presença humana em unidades de conservação e também, dispositivos que indicam recategorização e a necessidade de adequar as categorias aos contextos de áreas sobrepostas.

“Na minha compreensão, porém, falta a esse esforço um pouco de objetividade e concretude. As sugestões não passam de um plano por demais abstrato e, talvez por receio de contrariar os interesses indígenas, estes mais concretos que os difusos interesses ambientais, não chegam a indicar com alguma precisão as restrições que necessariamente deveriam ser feitas aos interesses envolvidos, inclusive do usufruto exclusivo dos indígenas, para assegurar a conciliação.” (STF, 2009: 52)

E, valendo-se dessa leitura, o Ministro advoga

“É preciso, portanto, que desde logo sejam fixadas algumas diretrizes que possam deixar claras quais as restrições aos direitos envolvidos na dupla afetação. Enquanto isso não for feito, a homologação de terras indígenas em áreas também afetadas por unidades de conservação servirá para prolongar o embate entre burocracias estatais por verbas federais”. (STF, 2009: 53)

Mesmo opondo ao que ele acusa *ser prática de enaltecimento da importância de cada categoria que, de forma frustrante, acaba por culminar na intensificação de alguns pontos de conflito*, o Ministro impõe a necessidade de conciliação das categorias quando sobrepostas. Evidentemente, ao propor um caráter conciliatório para as políticas de gestão territorial indigenista e ambientalista, nota-se em seu argumento relativa tendência em favor da política ambiental. Principalmente, quando defende que índios usufruam da área do Parque em padrões que remetem ao *índio romântico* e congelado no tempo, e também, quando diminui a participação indígena na gestão a um “caráter opinativo” (STF, 2009: 55).

Nesse sentido, o *caráter conciliador* proposto pelo Ministro Menezes Direito tende a fortalecer as instituições públicas que, geralmente, são apresentadas como ameaças aos direitos indígenas. Já que, nas *condicionantes*, prevalece uma orientação que reafirma a legalidade da atuação dessas instituições em terras indígenas. No entanto, independente das intenções subjacentes ao voto do Ministro, tais argumentos valorizaram temas secundários na política indigenista, pacificaram acalorados debates tratados nos bastidores dos órgãos indigenista e ambientalistas e pior, diminuíram a prevalência dos direitos dos índios.

Assim, naquilo que diz respeito às *condicionantes* que abrangem a interface *índio e meio ambiente* que foram consagradas no *Acórdão*, a sentença garante aos índios na alínea “a” o *usufruto das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas* conforme o disposto no § 2º do Artigo 231 da *Constituição*, embora explicitamente ser preponderante o *relevante interesse público da União* (alínea “a”); e negue a *exploração mercantil dos recursos hídricos* (alínea “b”), *dos potenciais energéticos* (alínea “b”), *das riquezas minerais* (alínea “c”), *dos recursos estratégicos e recursos energéticos* (alínea “e”) (STF, 2009).

Além de assegurar a preponderância das *políticas de defesa nacional, de transporte, de policiamento, de comunicação, de saúde, de educação e de instalação de equipamentos e estruturas necessárias à prestação de serviços públicos*, as *condicionantes* eliminam a necessidade das instituições responsáveis por essas ações consultarem a FUNAI antes de exercer seus deveres institucionais na Terra Indígena. Além disso, proíbe formas de arrecadação de renda por visitação ou cobrança de uso de serviços das estruturas instaladas pelo Estado.

Entretanto, se as alíneas “h” e “i” reforçam a autonomia do ICMBio sobre a gestão do Parque Nacional do Monte Roraima, nelas também estão assegurados o *usufruto dos índios na área afetada por unidades de conservação* (alínea “h”) e a *participação das comunidades indígenas*⁴⁶ (alínea “i”). Tal assertiva impõe ao ICMBio responsabilidades para garantir o *usufruto dos índios* da área do Parque (alínea “h”), o

⁴⁶ Na *condicionante* da alínea “i” do *Acórdão* se faz menção a “aborígenes”, o que considero ser um erro na aplicação conceitual e, por isso, cito no lugar da primeira a expressão “indígena”.

que remete diretamente para a proposta do Decreto de homologação, quando estabeleceu o *Plano de Administração*.

Assertiva afirmada por Ayres Britto no relato da Sentença, quando diz no item 15

“A RELAÇÃO DE PERTINÊNCIA ENTRE TERRAS INDÍGENAS E MEIO AMBIENTE. Há perfeita compatibilidade entre meio ambiente e terras indígenas, ainda que estas envolvam áreas de "conservação" e "preservação" ambiental. Essa compatibilidade é que autoriza a dupla afetação, sob a administração do competente órgão de defesa ambiental.” (STF, 2009: 10)

Nesse sentido, retomando a questão proposta no início deste subtítulo, poderíamos afirmar que a *teleologia* legal realmente define um horizonte a ser perseguido pelo Estado brasileiro. No entanto, como parte da própria *teleologia* legal que define sem, necessariamente, considerar as situações concretas sobre as quais está impondo parâmetros, faz-se necessária à adequação da primeira à segunda. Assertiva que parece ser corroborada pela execução da política pública indigenista ou ambientalista que, tentando materializar a legislação teleológica em uma lacuna repleta de diversidade social e concreta, acaba por adaptar-se ou, como diria Holanda (1995), assumir uma *plasticidade social* (*op cit*). Por isso, o processo de *disciplinarização do campo* faculta *ambiguidades da norma e da ação política estatal*.

Sob outra perspectiva, poderíamos assinalar a coexistência de distintas ideologias que permeiam a prática dos atores sociais e, entre eles, daqueles que compõem os quadros dos órgãos indigenistas e ambientalistas. Tais ideologias estão assentadas na pluralidade social brasileira e usufruem às *polissemias* históricas, culturais e geográficas (PARANHOS, 2012A) constitutivas das *cosmografias* (LITTLE, 1996), para que esses atores possam advogar em prol desta ou daquela defesa nas *arenas* dos conflitos. Por isso, se considerarmos que a *disciplinarização do campo* é um processo de adequação da *teleologia* legal à *ação política estatal socialmente plástica*, certamente, também podemos assegurar que determinadas instituições públicas desempenham uma função social de dirimir e consolidar a *disciplinarização* em curso. Entre as quais, o STF na arena que foi esse julgamento.

Talvez, por isso, o Ministro Luís Roberto Barroso afirme na decisão dos embargos apresentados contra a decisão

“52. As condições em tela são elementos que a maioria dos Ministros considerou pressupostos para o reconhecimento da demarcação válida, notadamente por decorrerem essencialmente da própria Constituição. Na prática, a sua inserção no acórdão pode ser lida da seguinte forma: se o fundamento para se reconhecer a validade da demarcação e o sistema constitucional, a Corte achou por bem explicitar não apenas esse resultado isoladamente, mas também as diretrizes desse mesmo sistema que conferem substância ao usufruto indígena e o compatibilizam com outros elementos igualmente protegidos pela Constituição.” (STF, 2013: 40 - 41)

No entanto, se considerarmos que o STF exerceu essa função social no julgamento e indicou o *Plano de Administração* como instrumento de *disciplinização* da sobreposição entre o Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, então, por que ainda não foi implementado o referido *Plano*? Aparentemente, persiste dentro dos órgãos responsáveis pela política indigenista e ambientalista, a possibilidade de manter a decisão do STF como uma *teleologia* que, diante da falta de controle social do desempenho desses órgãos, faculta a manutenção das *ambiguidades da norma e da ação política estatal*. Abrindo assim, um espaço onde é possível coexistir ideologias plurais nas equipes técnicas dos órgãos, relativizar as normas *teleologicamente* definidas e no qual, grupos sociais podem intervir.

Tal empenho aponta o desprestígio das políticas indigenista, ambientalista e quilombola junto a esses setores, características que repercutem também no próprio *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Nesse sentido, durante o julgamento ficou explícito a adoção de argumentos agrupados em três tendências que seriam advogados em quatro momentos que correm em paralelo à negociação do *Plano*. Ou seja, a identidade, o território e a jurisdicionalidade administrativa seriam os argumentos utilizados no debate sobre a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a retirada dos rizicultores, o julgamento da constitucionalidade do Decreto de Homologação e a aprovação do *Plano*. Momentos estes que correm em paralelo, ora assumindo maior ou menor relevância em relação aos demais. Nos quais, atuam grupos reunidos em tendências heterogêneas que, em oposição, argumentam em *favor e contra* a homologação da Terra Indígena em área contínua e a manutenção do Parque Nacional na mesma área.

O processo de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol sofreu inúmeros revezes anteriores ao julgamento que foram descritos em outro trabalho⁴⁷ e, sempre que necessário, serão retomados. Assim, detendo-me nas discussões sobre a homologação da TI, a retirada dos rizicultores e o julgamento da constitucionalidade do Decreto de Homologação, resgato de Mário Fuks (1998), em *Arenas de Ação e Debate Públicos: Conflitos Ambientais e a Emergência do Meio Ambiente enquanto Problema Social no Rio de Janeiro*, algumas noções em torno da ideia de *arenas de ação e debate públicos*:

“No campo das ciências sociais, a condição de possibilidade para tornar o ‘debate público’ campo legítimo de investigação reside no resgate da argumentação como característica essencial de seu objeto de estudo. Isso implica conceber a vida social e política como arena argumentativa, onde os partidos políticos, os grupos organizados e o governo participam de um permanente processo de debate.”

“Todo esse processo é sediado no ‘sistema de arenas públicas’, onde estão em curso as atividades reivindicatórias de grupos, o trabalho da mídia, a criação de novas leis, a divulgação de descobertas científicas, os litígios e a definição de políticas públicas. Nota-se, portanto, que o sistema de arenas públicas constitui-se, simultaneamente, em espaço de ação e de debate. Na dinâmica que envolve a complementaridade dessas duas dimensões, ocorre o processo de definição dos problemas sociais e dos temas emergentes e salientes.” (FUKS, 1998)

Em tais *arenas*, Fuks aponta ser usual encontrar *pacotes interpretativos* constituídos de argumentos utilizados pelas partes em defesa de sua posição. Também nomeados de *repertórios discursivos* ou *idiomas retóricos* pelo autor, esses *pacotes* seriam

“As versões a respeito de um determinado assunto público elaboradas no contexto de disputas localizadas são alimentadas por ‘pacotes interpretativos’, os quais fornecem amplos repertórios de recursos argumentativos para a elaboração de ‘relatos’ a respeito de eventos significativos. Organizados a partir de um universo constituído por ideias-chave, metáforas, frases de efeito e referências a princípios morais, os pacotes interpretativos servem como guias gerais de como pensar e o que fazer a respeito do assunto em questão.”

“É possível, portanto, estabelecer um elo entre a esfera das interações locais, permeadas por um conjunto de argumentos, e a dinâmica mais ampla do debate público. A própria ideia de um sistema de arenas sugere que a ‘ação e debate públicos’ só existem na medida em que ocorrem em arenas específicas, as quais estão interligadas e atuam umas sobre as outras.”

⁴⁷ Para mais informações sobre os conflitos em torno do julgamento da constitucionalidade do Decreto de homologação pelo STF, recomendo a leitura de *Do Mundo Perdido ao Mundo Globalizado: polissemias do território em disputa no Monte Roraima*, Rodrigo Paranhos Faleiro (2012A).

“Mas, não são apenas os planos micro e macro que se articulam na dinâmica que configura o debate público. O passado e o presente tendem a aproximar-se no sentido de que o passado constitui o ‘laboratório’ onde é gerado o ‘repertório cultural’ ao qual recorreremos, no presente, ao atribuirmos sentido aos assuntos públicos. Nesse contexto, categorias, valores e argumentos formulados a partir das controvérsias públicas emergentes associam-se a um repertório discursivo já consolidado.” (FUKS, 1998)

Embora o autor não proponha esta leitura, nesta *Tese* opto por definir existir sob as *arenas de debate e ação* um *campo polissêmico*. Pois, se nas *arenas* os atores *favoráveis* e *contrários* à homologação da Terra Indígena em área contínua, valem-se dos argumentos capazes de influenciar a opinião pública e os tomadores de decisão. É, justamente, desse *campo polissêmico* são extraídos tais argumentos. Porém, embora alguns argumentos estejam assentados em determinados fatos, normas, teorias, conceitos ou quaisquer outros elementos que lhes conferem confiabilidade, o emprego destes não significa estarem realmente respaldados por critérios aplicáveis para aquele uso.

Assim, quando os índios da região da Raposa Serra do Sol começaram suas campanhas em prol do reconhecimento de seus direitos legais sobre seu território tradicional, um dos primeiros argumentos apresentados por atores contrários ao reconhecimento do território indígena foi questionar a identidade dos indígenas. Esse questionamento, em tese, baseava-se no contraste entre o *índio romanceado* e o *caboclo*. A noção de índio utilizada pelo senso comum foi utilizada como *argumento* que, ao menos para aqueles que eram contrários ao reconhecimento, seria técnico, legal e científico. Afinal, *não havia dúvidas sobre serem aqueles caboclos autointitulados de índios, pessoas interessadas em se dar bem* (testemunho coletado em campo).

Contudo, tais argumentos perderam força após a *Constituição* e a promulgação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, feita pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. A partir dessa releitura do conceito de índio que, nessa configuração legal, passou a contemplar a *autodeterminação* como critério de definição do estatuto de ser índio aquele que autodeclarava esta condição, ou seja,

“A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.” (OIT – Convenção nº 169, Artigo 1º, Item 2).

Diante disso, o *argumento* baseado no questionamento da identidade indígena cedeu espaço à discussão sobre o território que eles teriam direito. Debate que, uma vez decretada à homologação da área, acabou retomado durante o julgamento da constitucionalidade do Decreto de Homologação. Pois, apesar daquele momento estarem sendo questionados os limites da competência jurisdicional da União em definir terras indígenas nos entes federados, novamente seriam considerados os *argumentos* que impunham limites territoriais diferentes daqueles homologados pelo Decreto de 2005.

Nesse sentido, observamos que a *disciplinarização* realizada das *políticas de gestão territorial* estão sob-revisão constante, muito embora, nem sempre sejam processos que visam seu aprimoramento e sim, verdadeiros campos de disputa institucional ou de grupos sociais. Mesmo com a *institucionalização das categorias*, tem persistido um movimento dentro do legislativo para alterar as condições dessa institucionalidade da política. Fato este que impõem um desfecho aparentemente desfavorável ao meio ambiente e aos índios. Isso, sem sobra de dúvida, ultrapassa os parâmetros racionais das políticas de territorialidade, já que os pressupostos do território sucumbem aos interesses do *capital*. E muito embora o judiciário tenha colaborado com um entendimento mais favorável aos índios, com o aumento de interface entre algumas políticas – algo defendido atualmente através das políticas transversais – e tenha restringido os efeitos decisórios para Terra Indígena Raposa Serra do Sol, não podemos esquecer que grupos sociais ávidos por terras continuam procurando instituir mecanismos de intervenção no processo. Mas, certamente, tais intervenções não serão tão propositivas para os índios ou o meio ambiente.

Porém, enquanto a disciplinarização está em curso, entre a legislação teleológica e a execução da política pública explicita sua pouca eficiência, eficácia e efetividade, observamos a relativização dos direitos indígenas e ambientais em prol da adequação das categorias a condição de sobreposição. Para isso, instigado pela *Alegoria da Caverna*, onde um diálogo entre Sócrates e Gláucon permite que Platão oferte uma leitura sobre o processo de *descoberta do conhecimento do ignorante que, ao trilhar rumo à luz, descobre que aquilo que julgou ser real não passava de sombras distorcidas da realidade* (Platão, 2001: 315 - 319), assumo aqui um trajeto semelhante.

Nele, não pretendo assinalar o que é real ou verdade, e sim, constatar os pressupostos que nortearam a política indigenista como ato humanitário de proteção e assistência ao índio, com os desdobramentos no julgamento das versões excessivamente expostas na mídia durante e depois do julgamento do Decreto de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Tais versões questionavam a etnicidade de povos indígenas, seus interesses aparentemente obscuros em relação ao reconhecimento de seus territórios nas fronteiras e como seriam empecilhos ao desenvolvimento nacional.

Complementarmente, nessa trajetória adotamos o conceito de *alegoria* para definir a condição da sobreposição de unidades de conservação e terras indígenas. Afinal, segundo Maria Helena da Rocha Pereira (Platão, 2001), reconhecida tradutora de “A República” para o português, Platão chama de *eikon* (imagem) à alegoria da caverna. Dessa forma, *alegoria* pode ser entendida como *modo de expressar e/ou interpretar* e que, no caso das políticas de territorialidade, esboça uma possível *interpretação* daquilo que aparentemente a política pretende *expressar*. Portanto, a *alegoria* aqui expressa pela legislação teleológica implementada pela política pública que a relativiza para torná-la concreta, seria justamente essa imagem de categorias que realmente existem, mas que, sob uma apreciação mais cuidadosa, pode ser vista como uma mera imagem. Ou seja, seriam essas categorias de gestão territorial as *alegorias das políticas de territorialidade* que, conduzidas pelos governos a cumprir a relativização para tornar-se concreta, fazem da sobreposição uma estratégia de existência.

4. Ingarikó: identidade, territorialidade e conflito

O território tradicional Ingarikó ou *Wîi Tîpî* é constituído pela parte brasileira do Monte Roraima e suas adjacências rumo ao sul até o início dos Lavrados. As aldeias Ingarikó estão situadas ao longo dos rios Cotingo – aldeias Karamabatei, Mapaé, Awendei, Sauparú (atualmente está dividida em Área Única e Pamak), Pipi/Mura Meru, Kumaipá e Serra do Sol –, Parananak – aldeia Manalai – e Maú – aldeia Sarawó – ver Anexo 2. Sendo o acesso mais fácil os voos fretados ou mais usual uma viagem de carro até a localidade denominada Água Fria e depois, de dois a três dias de caminhada até alcançarmos a primeira aldeia: a Serra do Sol. O acesso entre as aldeias costuma ser feito a pé e pode durar até um dia de viagem, e algumas delas podem ser acessadas por canoa.

Para garantir o reconhecimento de seus direitos territoriais, nos últimos quinze anos os Ingarikó atuaram junto às instituições públicas e demais organizações indígenas, apresentando sua identidade étnica e sua percepção de mundo desde o ponto de vista da cultura Ingarikó. Essa exposição da etnicidade Ingarikó, aparentemente, não seria algo artificial e sim, uma manutenção das práticas da aldeia em ambientes externos a ela. Como resultado da apresentação de sua identidade, além do reconhecimento étnico do grupo pelos outros – grupos e instituições –, eles garantiram o reconhecimento de seus direitos territoriais e seu acesso a políticas públicas indigenistas. Fato esse que influenciou a relação deles com o movimento indígena de Roraima e também, com a resolução dos conflitos existentes entre eles. Cumprindo assim, a trajetória da *alegoria* para concretização da política indigenista.

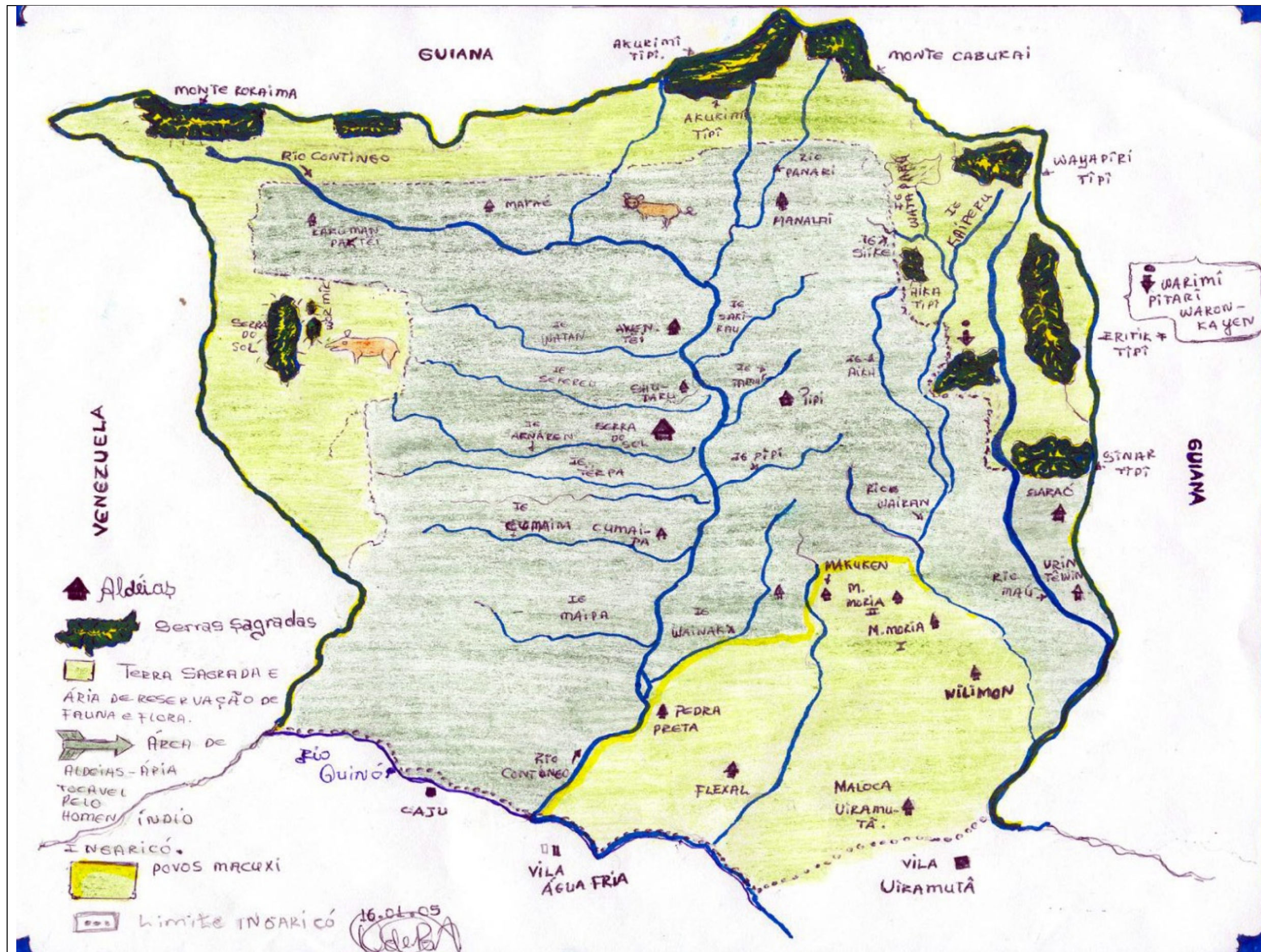


Figura 07: Mapa falado do território Wai Tipi feito pelos Ingarikó.

4.1. Ingarikó: apontamentos sobre a identidade

A organização social dos Ingarikó é complexa em razão dos múltiplos recortes que podemos obter da cultura Ingarikó. Em termos míticos, por exemplo, os Ingarikó creem que

“O lugar que chamamos de Brasil era conhecido antigamente como *Wayaka yek* (Grande Árvore da Vida na Terra). Ali *Makunaimë* (magoador) e seu irmão *Siikî* (homem pulguento ou pulga) construíram *Roroimë* (Monte Roraima) para eles morarem.”

“Naquele tempo, os dois irmãos tinham pensamentos diferentes sobre o tempo em que as mudanças deviam se dá na natureza. *Makunaimë* queria que o pensamento acontecesse lentamente. Assim, a natureza mudaria devagar e continuaria existindo para todos. Já seu irmão *Siikî* queria que os pensamentos se realizassem imediatamente.”

“Os irmãos consumiam os frutos da inteligência que brotavam em *Wayaka yek*, mas como *Siikî* queria que as coisas acontecessem mais rápido, ele propôs que cortassem a árvore. Porém, *Makunaimë* não queria cortá-la com medo que os frutos acabassem.”

“Então, um dia os dois irmãos disputaram qual era o pensamento mais forte. Assim, ao redor da *Wayaka yek* ambos pensaram. A madeira da *Wayaka yek* do lado de *Makunaimë* era tão dura que ninguém conseguia cortar. Já aquela do lado de *Siikî* parecia uma bananeira.”

“A partir do corte da *Wayaka yek* nasceram às plantas no mundo e os outros seres tiveram que escolher quais tipos de fruta lhes serviria de alimento. Como naquela época *Siikî* transformava pessoas em coisas ou animais, e animais em pessoas e coisas, hoje, todos os animais sabem o que podem, ou não, comer.”

“A briga dos irmãos fez com que eles deixassem sua mãe *Imé* em *Roroimë*. Para *Siikî*, *Makunaimë* era um grande magoador por não deixar que os sonhos fossem realizados imediatamente. Por isso, *Siikî* foi viver em um lugar onde hoje chamamos de Europa. Lá ele começou a transformar a matéria prima encontrada na natureza em objetos que o homem precisava.”

“Já *Makunaimë* começou a viajar pela região do lavrado. Por onde passava, ele criava cachoeiras para dividir os rios e com isso, ele determinava que peixes nasceriam em uma região ou em outra. Ele também procurou ensinar como pescar e caçar sem prejudicar a natureza. Mas como os peixes queriam ter liberdade para viver em todos os rios, eles se zangaram e flecharam *Makunaimë*. Assim, *Makunaimë* morreu no lavrado.”

“Como *Makunaimë* tinha o dom de transformar plantas, peixes e animais em pedras, por toda *Wayaka yek*, ele deixou pedras-planta, pedras-peixe e pedras-animal. Para cuidar delas, ele designou as mães e os pais de cada coisa na natureza. Por isso que hoje os povos indígenas têm respeito pela natureza.” (Relato de Dilson Ingarikó, colhido em 2007)

A mitologia Ingarikó parece servir para explicar o mundo para os Ingarikó, como pudemos observar na associação dos personagens míticos aos Macuxi e aos não índios. Essas associações ocorrem para justificar o comportamento

adequado/inadequado de uma cultura ou para posicionar os Ingarikó dentro do mundo global. Embora a mitologia Ingarikó não seja reivindicada no cotidiano, ela exerce influência no imaginário do grupo, explicando porque eles se relacionam de tal forma com este ou aquele grupo.

A organização política Ingarikó para fora da aldeia é reconhecida pelo tuxaua que, atualmente, costuma ser eleito em cada aldeia e também, através do COPING que representa a coletividade das aldeias Ingarikó. Também existem representantes que tem assento nas demais organizações indigenistas na região. Mas, subjacente à figura política do tuxaua, como nos esclarece Farage⁴⁸ (1986), mantém uma noção de liderança *bastante influenciada pelo ocidente*, que também, está associado às lideranças tradicionais baseada nos *Eburu* ou *Líderes*. A função social desses líderes é bastante precisa, já que pode estar associada à religião – *Sosi Eburu* ou *Lider da Igreja* –, ao lugar – *Pata Eburu* ou *Lider do Lugar* ou tuxaua – e etc. E, exceto pelo *Pata Eburu* que segue o padrão ocidental de eleição pela maioria da aldeia, as demais lideranças costumam ser estabelecidas pela capacidade da pessoa obter seguidores, ou seja, *aqueles que repetem as palavras do Eburu*.

A cosmologia assume papel central no cotidiano Ingarikó, embora possua relativa independência da religião *Aleluia* descrita nos estudos realizados com outras etnias. Nesse sentido, durante a discussão do *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação* houve um questionamento sobre a pactuação do *Plano* com as demais etnias. Afinal, ainda persistia algum *mal estar* por causa da proposta Ingarikó de reconhecer duas terras justapostas. Contudo, o tuxaua Leandro disse que eles iriam “conversar” com os outros através da religião e, de fato, alguns meses depois, as demais etnias tinham representantes participando das discussões. A religião como *campo* por meio do qual são estabelecidas as relações sociais assume papel fundamental na vida Ingarikó, sendo utilizada em seu cotidiano para orientar desde as relações políticas – entre as aldeias e entre as etnias – até as relações pessoais – casamento, educação, brigas, etc. – e a economia – plantio, caça, alimentação, etc.

Essa situação reforça a unidade dos Ingarikó em termos políticos, econômicos, territoriais e, de certo modo, religiosos. Pois, apesar da independência

⁴⁸ Farage relata que algumas figuras políticas usuais entre os índios da região eram estabelecidas pelo conquistador europeu. Já que este precisava de um interlocutor dele com os índios.

religiosa Ingarikó ser plena, já que eles reconhecem o poder político da religião *Aleluia* que está sediada na aldeia Amokokupa, na Guiana (CRUZ, 2008). Porém, com exceção de alguns rituais específicos – *banho do espírito novo*, por exemplo –, quando líderes religiosos da Guiana vêm às aldeias Ingarikó, geralmente, a direção religiosa está na própria aldeia.

Diferente da *Aleluia* guianense, a *Aleluia* Ingarikó ou a *Pata Ewan* – *pata* significa *lugar, mundo e terra* e *ewan* significa *coração que move o mundo* –, como eles têm chamado, não segue um culto religioso tradicional e tampouco usa a Bíblia como livro sagrado. Pois, a crença Ingarikó poderia ser entendida pela convivência de distintas percepções de mundo que, ao menos para eles, não possuem divergência alguma. Isso possibilita que mitos, pajelança e religião possam estar presentes no cotidiano Ingarikó e evita um pouco a influência de crenças exógenas na cultura do grupo.

Segundo os relatos coletados, a religião tradicional Ingarikó seria denominada de *Pata Ewan* que, traduzida por eles, significa *Coração do Mundo*. Contudo, historicamente, elementos cristãos foram absorvidos através da *Aleluia* que, entre os Ingarikó, passaram a ser utilizados desde a perspectiva Ingarikó e não no sentido inverso. Essa absorção ocorreu através da influência das missões anglicanas na região (KOCH-GRÜNBERG, 2006) que, na Guiana, possuem um formato mais ortodoxo descrito por Butt Colson (1983/4; 1985) e Staats (1996), e atribuídos aos Ingarikó por Abreu (1995) e Cruz (2008) em suas pesquisas. Mas que, atualmente, no Brasil parece ter menos regras e ser mais presente no cotidiano do que na época da pesquisa das autoras. Talvez, por isso, a *Aleluia* guianense possua um formato tão distinto da *Aleluia* Ingarikó.

A crença Ingarikó está assentada na existência do mundo espiritual, onde espíritos bons e espíritos maus estão presentes. Entre os espíritos, existem aqueles que nascem uma vez e aqueles que não vão nascer em um corpo físico. Por isso, aqueles que nascem devem cuidar do *coração* – essa assertiva pode ser entendida como cuidar dos “sentimentos” – para que *espíritos maus* “não tomem conta dele”, transformando a pessoa em *Kanaimë*. Para os Ingarikó, *Kanaimë* é uma “doença” que apossa daqueles desavisados que não combatem a maldade. Sentimento que pode estar expresso pelo *coração* e nas *palavras*, e que pode estar nas pessoas, coisas e em tudo que a pessoa faz.

Para exemplificar melhor esse combate à maldade, os Ingarikó costumam cultivar a *alegria* em todos os momentos. Assim, quando eles identificam que a lavoura não está bem, eles fazem uma *festa* para *alegrar* as *plantas*. Em geral, o ritual para *alegrar* as plantas, a família, uma pessoa, um momento político como o *Plano*, etc., consiste em cantar, dançar e orar. Nele, um *Eburu* – líder de algo – que tenha proposto a *festa* – ou atividade qualquer – conduzirá a dança e o canto ritmado, dando passos e dizendo as palavras que devem ser repetidas por todos. Assim, em geral, cadenciadamente, os Ingarikó reúnem-se lado a lado⁴⁹, de braços dados, em um movimento de três passos para frente de dois para trás, vão repetindo as palavras do *Eburu* em uma entoação assertiva.

Assim, a *alegria* cultuada pelos Ingarikó afasta a possessão de espíritos maus que poderia gerar o estado de *Kanaimë*. Contudo, *Kanaimë* assume importância nas relações interétnicas da região. Como descreveu Farage (1986), *Kanaimë estabelece relações baseadas em um ritual de vingança que, para ser superado, o indivíduo possuído deve ter em sua conclusão a prática canibal*. Sem aprofundar na análise tão bem descrita em Farage, a crença em *Kanaimë* ultrapassa as fronteiras da etnia Ingarikó, das outras etnias e até as nacionais. Em contato com um índio Waiwai na Guiana convictamente evangélico, pude perceber seu temor quando comentei que a poucos dias daquele encontro, um Ingarikó havia morrido por causa de *Kanaimë*.

Essa amplitude geográfica da crença em *Kanaimë* incita relações adversas entre as etnias, as aldeias e as famílias. Tendo sido registrado *Kanaimë* desde os tempos coloniais (FARAGE, 1986; KOCH-GRÜNBERG, 2006), os Ingarikó têm sido recorrentemente descritos por outros grupos como povo que tem *Kanaimë*. De fato, apesar das alegações de alguns informantes sobre esses boatos serem uma forma de defesa contra outros grupos que poderiam querer invadir sua terra, ou que existe uma família que pratica *Kanaimë*, ou que essas crenças seriam formas de justificar assassinatos comuns que acontecem entre os Ingarikó, pessoalmente, conheci três Ingarikó que, segundo seus parentes, teriam sido vítimas de *Kanaimë* nos últimos sete anos e, até o momento, não conheci nenhum *Kanaimë*. E, independente da definição atribuída a *Kanaimë* por cada informante e autor – já que são várias e distintas leituras –, ao menos entre os Ingarikó, ele desempenha uma função social ao ofertar um

⁴⁹ Pude presenciar danças em fila, onde os participantes seguiam o mesmo ritmo e passo de mãos dadas.

contraponto indesejado na relação *bem* e *mal*. Mas não parece assustá-los em seu cotidiano ou quando seus parentes morrem vitimados por *Kanaimë*.

A religião *Pata Ewan*, em geral, consiste em uma postura a ser praticada em todos os momentos do cotidiano. Pois, assim como a “roça pode estar fraca”, “uma pessoa pode estar triste” ou mesmo, “uma aldeia pode estar enfrentando alguns problemas”. Todas essas situações exigem um cuidado especial, a ser dado pela *alegria no coração*. Por isso, os Ingarikó estão sempre cultivando a *alegria* em seu cotidiano, praticando seu ritual – canto com dança – desde o despertar – geralmente, a aldeia começa suas atividades coletivas um pouco antes do amanhecer –, por volta das cinco ou seis horas da manhã e seguem até o final do dia – e costuma terminar um pouco depois do entardecer –, por volta das sete horas. Trata-se de um costume que valoriza a *alegria* em oposição às adversidades capazes de deixar o indivíduo e a coletividade vulneráveis aos *espíritos maus*.

Essa aparente dicotomia entre o “bem” e o “mal” não pode ser percebida de forma maniqueísta, já que não há nenhum puritanismo entre os Ingarikó. Ou seja, os Ingarikó não incorporam um ideal cristão puritano e sim, como seres humanos, eles procuram agir dentro de parâmetros daquilo que julgam estar certo. Não raro, eles fazem brincadeiras entre si que expressam algum tipo de depreciação – por exemplo: *fulano veio de tal lugar, ele não é um Ingarikó*. Contudo, mantém sua procura da *alegria* como uma forma de evitar o mal.

Aparentemente, há um ponto de equilíbrio entre a posição individual e coletiva. Então, em uma aldeia, a posição coletiva baseia-se em *Pata Ewan*. No entanto, pude observar que os indivíduos parecem ter relativa autonomia em sua conduta. Por exemplo, em uma conversa, relataram a existência de uma família na Guiana que, por várias gerações, aprimoraram as práticas *Kanaimë*. Esse tipo de acusação contra o outro costuma ser relatada em alguns momentos e não adquire maior importância que aquela reprovação inclusa no próprio relato. De fato, até mesmo a evitação do “mal” mais concreto – a possessão do corpo pelo espírito mal – ainda não seria motivo para evitar o convívio da coletividade com aqueles indivíduos daquela família. Mas sim, seria uma motivação para que eles se esforçassem em findar a possessão.

Evidentemente, diante de práticas nocivas que desagradam à coletividade, os Ingarikó procuram dialogar com base nos princípios de *Pata Ewan* uma forma de reconduzir aquele indivíduo à razoabilidade necessária ao convívio social. Em geral, essa *conversa* é conduzida por *Pukenak* – o *sábio em todos os sentidos* – e acompanhada por *banhos de renovação* que costuma funcionar. Pois, *uma pessoa possuída por Kanaimë é uma pessoa doente*. E, por isso, ela precisa ser *alegrada* para que o *espírito mal* deixe aquela pessoa. Ainda assim, em algumas conversas escutei menção que, não resolvendo com a *conversa*, medidas extremas podem ser adotadas – houve uma menção que algumas pessoas podem *até matar uma pessoa possuída por um Kanaimë*. Apesar da afirmação, não presenciei nenhum tratamento de *Kanaimë*. Nenhum havia sido descoberto. Porém, também soube de um índio de outra etnia que teria morado com eles e que estaria roubando os idosos, teria sido acusado de ser *Kanaimë* e, por isso, teria fugido.

Outros exemplos de reorientação das práticas consideradas *erradas* pelos Ingarikó estariam sendo produzidos com a adoção dos costumes não indígenas. Pois, para os Ingarikó, uma criança aprende no convívio com sua família e a coletividade da aldeia. Elas crescem acompanhando as práticas dos pais ou dos vizinhos. Como o casamento é pactuado entre as famílias, em geral, ele é celebrado quando o homem tem uma *roça*, faz sua casa e tem a anuência das famílias. Quando, por algum motivo, um casal sem anuência é descoberto, geralmente, eles são interpelados pelo *Eburu*. Essa interpelação expõe a interdição daquele relacionamento afetivo ou, em alguns casos, quando há repactuação das famílias, pode haver o casamento.

Atualmente, alguns desafios que preocupam os Ingarikó decorrem da introdução de práticas exógenas em seu cotidiano. Entre eles, o casamento sem os preparativos tradicionais – o homem abrir sua *roça* e construir sua casa. Os costumes tradicionais Ingarikó associam as práticas sexuais com o casamento e este costuma ser pactuado entre as famílias. Porém, como as escolas substituíram o costume das crianças aprenderem com seus pais para então, reuni-los em salas de aula dentro do padrão da educação indígena nos moldes ocidentais. Hoje, várias famílias reclamam da ruptura do sistema tradicional que valorizava o papel da família na educação. Também identificam no intenso convívio dos jovens em sala de aula uma das motivações dos jovens

praticarem sexo mais cedo e, não raro, acabarem tendo filhos. E, conseqüentemente, casarem sem ter condições de sustento ou deixarem seus filhos para as avós criarem.

No ritual *Pata Ewan*, a repetição cadenciada das *palavras* professadas pelo *Eburu* assume importância fundamental. Pois, para os Ingarikó, *Paapa* – em um exercício de aproximação da nossa cultura seria para os Ingarikó correspondente ao Deus cristão dos ocidentais – é o “pai da inteligência” e as *palavras* seriam expressão deste. Assim, ao repetir as *palavras*, aqueles que participam do ritual estão reforçando a *inteligência* e, concretamente, a *liderança* daquele que professa as palavras. Como? Para os Ingarikó, a *inteligência* seria o elemento diferenciador do estado natural das coisas, assim, cultivando a *inteligência* eles estariam ascendendo a uma condição distinta, elevada e boa.

No mito *Wayaka yek*

“A partir do corte da *Wayaka yek* nasceram às plantas no mundo e os outros seres tiveram que escolher quais tipos de fruta lhes serviria de alimento. Como naquela época *Siikî* transformava pessoas em coisas ou animais, e animais em pessoas e coisas, hoje, todos os animais sabem o que podem, ou não, comer.”

Wayaka yek é a Árvore da Vida porque produz os frutos da *inteligência*. Uma vez cortada, as coisas, animais e pessoas que podiam mudar sua condição por intervenção de *Siikî*, acabaram recebendo a orientação do que poderiam comer. Esta alusão ao alimento que, extraídos dos frutos de *Wayaka yek*, geram *inteligência* torna-se possível apenas com o corte da Árvore. Ou seja, o corte de *Wayaka yek* é uma oferta de inteligência para todos. Afinal, este era um dos propósitos do corte – compartilhar os frutos da *inteligência* – e, com isso, acelerar a capacidade de realizar as coisas. Logo, definir quem deve comer quais alimentos é uma forma de definir quem terá acesso à *inteligência*.

Entre os Ingarikó, a “religião *Pata Ewan*” possui importância essencial em sua cultura e seu cotidiano. Ela encontra respaldo nos mitos que ilustram os caminhos a serem seguidos e justificam a cosmologia na qual estão assentadas suas crenças. E a religião e os mitos, acrescenta-se o pajé como terceiro ente cultural que domina algum tipo de conhecimento metafísico para os Ingarikó. O pajé não está vinculado a nenhum dos outros dois, mas também não se opõe a eles e nem é renegado.

Por seu papel social, ele está assentado no *campo do saber da cura* e possui um destaque especial na sociedade Ingarikó que, por sua vez, não concorre com os demais.

Se a *inteligência* assume importância fundamental no sistema de crença Ingarikó – *Pata Ewan*, mitos e pajelança –, as *palavras* seriam sua forma mais legítima de professá-la. Nesse sentido, vários pesquisadores (ABREU, 1995) atribuíram enorme importância ao *papel* – folhas de papel, livros e etc. Porém, como nos relatou um *Pukenak*: *não é o papel, papel. E sim as coisas que estão escritas nele. Se não você vai chamar a gente de quê?* Mais que denunciar um equívoco, devemos compreender esta assertiva como sendo uma singularidade Ingarikó. Afinal, para eles o *papel* é o meio de registro e o importante é o que foi registrado.

Outro aspecto a ser considerado nessa análise é a independência dos Ingarikó em relação a outras religiões. Como eles não reconhecem nenhuma autoridade maior que aquela da aldeia onde vivem, eles não se veem vinculados aos grupos cristãos e, muito menos, usam a Bíblia⁵⁰ ou qualquer outro livro sagrado. Talvez, por estarem desvinculados de qualquer congregação e por não usarem livros sagrados, a importância do *papel* seja menor para os Ingarikó e maior entre os seus parentes na Guiana.

Contudo, ainda que o *papel* não tenha relevância para os Ingarikó, a *palavra* assume importância central na vida religiosa e política deles. A estrutura política dos Ingarikó está assentada na liderança legítima em determinado tema. E a legitimidade é expressa pela *repetição* das *palavras* ditas por determinado líder. Assim, quando uma pessoa começa a ser *seguido* na forma de cultivar ou na organização da comunidade. Essa pessoa acumula seguidores que, ao legitimarem naquilo que está sendo professado, passam a reconhecê-lo como um *Eburu*.

Existem *Eburu* dedicados a diferentes temas em cada aldeia – *Sosi Eburu*, *Pata Eburu*, etc. Contudo, o *Eburu* adquire legitimidade perante seus seguidores através das *palavras* que professa naquele tema e que são *repetidas* por eles. Essa condição delimita a legitimidade dos *Eburu* em determinado tema e não em outro. Porém, haveria entre os Ingarikó aqueles que alcançam seguidores que lhe atribuem

⁵⁰ A Bíblia impressa assume importância para os grupos que a adotam no instrumento no contexto religioso.

legitimidade em todos os temas? Sim, este seria o *Pukenak* – “sábio em todos os sentidos”.

Atualmente, existem duas aldeias Ingarikó com *Pukenak*. Cabe a ele um papel de destaque, no qual não lhe é facultado intervir naquelas questões tratadas pelos *Eburu* e sim, atuar em temas mais espirituais – retirar um *Kanaimë*, realizar casamentos, procurar informações nos sonhos e etc. Cabe aos *Pukenak* um papel de destaque que deve ser dado aos temas maiores. Porém, nem os *Eburu* ou os *Pukenak* representam os Ingarikó, enquanto povo, para fora de seu território. Esse papel cabe ao COPING cuja direção costuma ser constituída através da delegação de poder a um grupo de representantes eleitos por todas as aldeias. Cabe a ele representar o povo Ingarikó perante organizações exógenas aos Ingarikó – Estado, CIR e etc. – e as demais etnias.

4.2. Capon, Acauaio, Pemon ou Ingarikó: povo, língua ou lenda?

Por muito tempo, boa parte das descrições dos povos da família linguística Caribe enfatizaram um padrão de organização social e política relativamente informal, fluído, atomístico ou individualista (RIVIÈRE, 2001; MELATTI, 2011). Essas características tão próximas do *atomismo* pareciam basear-se em descrições de grupos que, ao menos na época desses contatos, mantinham pouca transparência e rigidez típicas das sociedades indígenas que, até aquele momento, costumavam ser descritas. Contudo, para alguns autores que estudaram os Caribe nas últimas décadas, essas características igualmente dificultavam o estabelecimento de limites étnicos entre os grupos sociais (CRUZ, 2008), exigindo assim que, com o tempo, fosse feita uma revisão dessa leitura que até então predominava nas descrições dos povos indígenas das Guianas (BUTT COLSON, 1983/4).

Em que pese realmente aferirmos consistência às descrições que permitiram essas assertivas a respeito dos Caribe, não poderíamos negar seus desdobramentos mais comuns. Entre eles, dando ênfase ao grupo étnico aqui analisado, poderia citar a dificuldade que alguns povos Caribe tiveram em afirmar sua identidade ou sua singularidade étnica em distinção à família Caribe. Dificuldade potencializada por estes grupos terem estado imbricados em redes de troca (RIVIÈRE, 2001;

MELATTI, 2011), por viverem em fronteiras nacionais entre Brasil, Guiana e Venezuela (PARANHOS, 2012A; PARANHOS, 2012B), pelo difícil acesso às aldeias situadas no Brasil (ABREU, 1995) e por uma aparente conveniência daqueles que insistem em praticar a tutela indígena (PARANHOS, 2009).

Como nos relatou uma liderança Ingarikó

“Todo mundo é parente. Mas nós somos mais parentes dos Patamona, Acauaio e dos Pemon da Venezuela que dos Macuxi. (...) Claro que somos outro povo, senão quem estaria aqui” [referência ao povo Ingarikó que estava reunido em Assembleia] (Entrevista em 2006)

Buscando caracterizar esse povo indígena que se autodenomina pelo etnônimo Ingarikó e hoje reconhecido pela maioria dos demais povos da região como tal, esboço aqui as características principais deste grupo. Para tanto, desnudarei alguns argumentos que, não raro, negaram a etnicidade ao grupo e os mantiveram subsumidos abaixo dos etnônimos Acauaio, Pemon, Capon, entre outros. Evidentemente, em razão da dinâmica social dos Ingarikó (CRUZ, 2008) apresentarei aqui minha leitura do convívio intermitente que tive com os Ingarikó entre 2005 e 2012, a partir do qual, buscarei dialogar com a pouca bibliografia produzida sobre eles.

A partir de suas pesquisas na fronteira do Brasil com o Suriname, Rivière (2001) desenvolve vários trabalhos que caracterizam os povos indígenas que vivem na *Ilha Guianense*, em especial, os Caribe. Para ele, como bem sistematiza Melatti (2011), os grupos Caribe estariam estruturados por sua *descendência cognática, preferencialmente endogâmica e uxorilocal* (MELATTI, 2011: 3). Apesar dessas regras genéricas de organização social e parentesco descritas por Rivière (2001) apontarem para um padrão relativamente regular Caribe, seriam justamente os elementos estéticos, técnicos, simbólicos, etc. que, segundo ele, caracterizariam a identidade de cada grupo. E, tanto por isso, como pelo grande número de variações e exceções a regra, haveria uma relativa fluidez na definição da identidade étnica de cada povo.

Paralelamente, em sua crítica ao modelo atomístico que predominava nos estudos dos Caribe das Guianas, Butt Colson (1983/4) propôs a aplicação de unidades analíticas mais amplas, onde diversos grupos étnicos pudessem ser considerados sob uma só categoria. Nesse sentido, a área cultural descrita como *Circum-Roraima* (BUTT COLSON, 1985) seria povoada parcialmente pelos Capon que, por sua vez, seria uma

categoria que englobaria os Acauaio, Patamona, Ingarikó, etc. (BUTT COLSON, 1983/4). Nesse sentido, resgatando as observações de Koch-Grünberg (KOCH-GRÜNBERG, 2006), a autora aponta a característica fluvionímica dos etnônimos utilizados pelos povos indígenas Capon e, no mesmo trabalho, chega a considerar serem alguns desses etnônimos adotados a partir das influências regionais nas quais estariam imersos esses grupos indígenas (BUTT COLSON, 1983/4).

Durante duas décadas, vários estudos seguiram a tendência de Butt Colson (1983/4) e consideraram os Ingarikó como sendo Acauaio. Em parte, essa aplicação do etnônimo Acauaio para os Ingarikó parece ter sua origem no emprego anterior do termo Acauaio, quando ele designava vários grupos da região. Essa situação só foi alterada após os estudos de Butt Colson (1983/4) evidenciarem ser o termo Capon um etnônimo mais amplo que Acauaio, e que este, assim como Ingarikó, Patamona, etc., poderiam ser incorporados pelo Capon. Apesar das contribuições de Butt Colson serem imprescindíveis para categorização dos povos da região, as desvencilhações dos etnônimos Ingarikó, Acauaio e Capon, só foram melhor superadas quando a academia passou a empregar Ingarikó, Patamona e Acauaio como forma de grafar os etnônimos atribuídos a cada etnia e o Capon passou a designar apenas o grupo linguístico e a língua comumente utilizada por todas elas, respeitadas as particularidades de cada grupo.

Para Cruz (2008) este debate estaria sendo superado. Pois, segundo ela, o impasse persistiu enquanto os autores classificavam os grupos sociais em termos étnicos e linguísticos indistintamente. Por isso, uma vez passado esse momento, houve uma aceitação maior que, dentro da família linguística Caribe, existe o grupo de línguas designado Capon e que, a partir de sua adoção como matriz, os Ingarikó, Patamona e Acauaio mantêm línguas próprias e mutuamente inteligíveis. De igual forma, a autora afirma serem os Ingarikó capazes de distinguir os Patamona e os Acauaio, em termos sociais. E também, segundo ela, cada um desses grupos reivindica sua singularidade étnica e particularidade histórica. Leituras que apontam a existência de uma relativa independência étnica de cada grupo em relação aos demais. Relativa, pois, muito embora haja um compartilhamento da matriz linguística Capon e uma distinção étnica, os elementos culturais, religiosos e organizacionais desses grupos contribuem com sua proximidade e convivência.

Contudo, diante da aproximação dos Pemon nas últimas décadas em relação aos Ingarikó, Cruz (2008) questiona por que os Ingarikó estariam aceitando um grupo que fala outra língua e mantém outra cultura? Para responder esta questão, Cruz resgata das teorias assimilacionistas a capacidade de grupos incorporarem elementos de outros grupos, analisa a oferta de mulheres para matrimônio e outros tipos de interação entre as etnias. Porém, muito embora não tenha nenhuma divergência em relação à análise de Cruz a respeito dessa abertura Ingarikó aos Pemon, a partir das entrevistas que realizei, pude notar que existem algumas objeções dos Ingarikó a serem consideradas em relação aos Pemon. Pois, embora o território Ingarikó esteja na parte norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e o restante seja ocupado principalmente pelos Macuxi (Pemon) e Wapichana (Aruaque), os Ingarikó se veem mais próximos dos Acauaio da Guiana, dos Patamona do Brasil e da Guiana, e dos Pemon da Venezuela, que dos demais grupos que vivem na mesma Terra Indígena.

A fronteira étnica emerge em termos culturais para os Ingarikó e não apenas por relações de parentesco. Isso fica claro quando fazem menção aos parentes que foram criados em aldeias de outros grupos. Muito embora são aceitos, eles costumeiramente são objeto de brincadeira de outros Ingarikó que evidenciam sua condição social. Ou seja, apesar da persistência de uma ideia de parentes mais ampla – os Ingarikó, os falantes de Capon ou os índios no sentido mais amplo –, há uma relativa jocosidade para distingui-los. Algo que parece diminuir com o tempo. Afinal, eles costumam festejar o encontro e dividir a comida, porém, *alguns são mais parentes que outros*.

Já a fronteira territorial para eles é um dado novo. Pois, em um dado momento, um entrevistado disse que eles não reconheciam as fronteiras nacionais, pois suas terras ultrapassavam as fronteiras dos países. Porém, em vários outros momentos, ficou claro que eles mantinham um vínculo estreito com a nacionalidade brasileira. Esta sendo uma segunda identidade. Nesse sentido, muito embora transitem entre os dois países, eles têm claro que pessoas vindas da Guiana ou Venezuela são “invasores” e, exceção feita aos parentes, não são bem-vindas. Por isso, eles mantêm uma relação estreita com o poder público que, no caso da Aeronáutica, FUNAI e ICMBio, se dispõem em assisti-los e defendê-los. Nesse sentido, esse conceito fluído “fronteira” para os Ingarikó parece ser primeiro o “outro” e não o território.

Contudo, aparentemente, os Ingarikó tiveram uma preocupação estratégica de afirmar seu território perante as demais etnias com quem dividem a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em especial, os grupos Pemon e Aruaque. Por este motivo, às vésperas da homologação da Terra Indígena em 2005, algumas lideranças Ingarikó explicitaram uma proposta de demarcação de duas Terras Indígenas justapostas. De acordo com essa proposta, a parte tradicionalmente ocupada pelos Ingarikó na região das Serras, situadas ao norte, seria reconhecida como Terra Indígena Serra do Sol e reservada aos Ingarikó. Os Patamona, como grupo próximo dos Ingarikó, viveriam nesse território na parte leste. E, justaposta a Serra do Sol, a parte restante da Terra Indígena hoje homologada seria denominada por Terra Indígena Raposa, onde tradicionalmente vivem os Macuxi, Wapichana, Taurepang e Sapurá ou Saporá – grupo outrora reconhecido como Macuxi que, hoje, exige ser reconhecido por este etnônimo. Não preciso dizer que, na época, essa proposta gerou calorosas críticas do movimento indigenista aos seus porta-vozes Ingarikó e que, não raro, há bem pouco tempo, indigenistas que participaram da homologação da Terra Indígena continuavam agindo contra as propostas Ingarikó (PARANHOS, 2009).

Segundo Cruz (2008), as lideranças Ingarikó da Aldeia Manalai, manifestaram que:

“durante um tempo, os Ingarikó foram apontados como um subgrupo que se diluía entre os Makuxi. De modo que os foram, em muitas ocasiões, exercendo o papel de tutores Makuxi dos Ingarikó, sempre os representando em movimentos sociais brasileiros perante o Estado.” (CRUZ, 2008: 133)

Curiosamente, Martins Jan Edman Ingarikó, uma importante liderança Ingarikó e que, até a sua morte, era Pukenak na Aldeia Manalai, também reconhecido entre as lideranças Macuxi da Raposa, como sendo um dos protagonistas do movimento de retomada da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Diante desse protagonismo e do fato do CIR ter sido criado dentro do referido movimento, obviamente, as lideranças Ingarikó deveriam ter assento no CIR. No entanto, Martins e seu filho Dilson atuaram decisivamente na mobilização, criação e consolidação do COPING. Este, uma vez criado, acabou sendo imposto ao CIR como a organização que, legitimamente, representava os Ingarikó diante de outras instituições. Ou seja, a condição de Martins dentro do movimento indígena e sua opção de conduzir seu povo para um Conselho próprio, aparentemente, parece sustentar que os Ingarikó realmente estavam

preocupados com a manutenção de sua autonomia política e territorial em relação aos Pemon e Aruaque⁵¹. Situação esta que teria sido superada em 2008, quando a emancipação política dos Ingarikó e domínio de suas terras tradicionais passaram a ser reconhecidos pelo CIR e demais grupos da Terra Indígena.

Apesar desse breve histórico apontar para existência de algumas ressalvas recém-superadas pelos Ingarikó em relação aos Pemon e Aruaque da Terra Indígena, concordo com Cruz (2008) quando ela afirma que hoje os primeiros estão mais abertos aos Pemon. Pois, muito embora Cruz reforce essa relação em termos de matrimônio, parentesco e do emprego da língua, entre outras formas de interação entre os grupos, segundo o depoimento de algumas lideranças Ingarikó, *os Pemon da Venezuela seriam mais parentes deles que os Pemon do Brasil*. Essa percepção da proximidade parece ser originada tanto pelas relações religiosas mantidas com os Pemon da Venezuela quanto pelas disputas políticas que, até bem pouco tempo, persistiam e afastavam os Ingarikó dos Pemon da Raposa. Distanciamento dos Capon em relação aos Pemon que, historicamente, também encontra sustentação nas análises etnohistóricas de Frank (2002).

4.3. Do Desconhecido (e duvidoso) ao Desejadamente Invisível

A existência concreta de famílias organizadas culturalmente sob o etnônimo Ingarikó e que reivindicam ter direito a exercer uma cidadania étnica diferenciada das demais, por si só, encontra amparo legal na legislação brasileira. Esta legislação estabelecida a partir da *Constituição*, promulgada em 1988, reconhece direitos à condição diferenciada e ao território necessário para a reprodução social do grupo indígena. Em outras palavras, uma vez reconhecido o grupo indígena, cabe ao Estado garantir-lhes acesso ao território e as demais políticas nacionais – educação e saúde diferenciadas, etc.

⁵¹ Convém destacar que, durante nossas conversas, Martins ou Dilson não demonstraram qualquer oposição ao CIR ou COPING. E sim, há seu tempo, que cada qual reconhecia a necessidade de articular melhor o movimento indígena para que houvesse uma representatividade que atendesse cada povo. Tanto que, ao menos para mim, muitos relatos de conflitos entre os Ingarikó e Macuxi foram explicitados por indígenas e não pelos índios. Embora houvesse um explícito desejo de respeito mútuo e independência entre os povos.

Então, por que os Ingarikó estiveram à margem dessas políticas por tanto tempo? Durante muito tempo, uma resposta simples e eficaz foi dada: a dificuldade de acesso as Aldeias. Pois, como nos relata Farage (1986), Abreu (1995), entre outros pesquisadores que estiveram na região mais recentemente – incluo-me entre eles –, qualquer contato com as aldeias Ingarikó exige um deslocamento aéreo bastante dispendioso que nem sempre está acessível aos pesquisadores. Também devemos destacar que a permanência nas aldeias também exige uma adaptação ao modo de vida Ingarikó, já que as estruturas para recepção de estranhos são inexistentes. E muito embora eles sejam excelentes anfitriões – pelo menos daqueles que eles convidam –, a presença de estranhos na aldeia exige uma adaptação de parte a parte, o que muda significativamente o cotidiano dos índios.

A dificuldade de acesso contribui diretamente com limitações para prática de pesquisa de campo entre os Ingarikó. Pois, exceto pela pesquisa de campo de doutorado de Cruz – Maria Odileiz Sousa Cruz, título de doutorado defendido em 2005 –, a maioria dos demais pesquisadores tiveram muito pouco tempo para estar entre os Ingarikó. Embora isso não invalide suas pesquisas, já que na antropologia brasileira estar em campo por pouco tempo ora é uma tendência predominante (RIBEIRO, 2010), ora não (RAMOS, 1990B), mas se observarmos as etnografias clássicas do Século XX, certamente, a maior permanência em campo permite superar algumas lacunas que muitas vezes vislumbramos fora do campo.

A ausência de dados a respeito dos Ingarikó acaba tendo como desdobramento natural à incorporação de dados originalmente coletados através de grupos próximos. Ou seja, dados que possuem como fonte os relatos de técnicos de instituições que desenvolvem as políticas públicas junto aos Ingarikó, outros índios que os conhecem ou mesmo, leituras feitas por pesquisadores que estiveram com outros grupos que fizeram menção aos Ingarikó (PARANHOS, 2009). Nesse sentido, mais que criticar a autenticidade das informações coletadas, vale reforçar a necessidade do pesquisador verificar esses dados, pois em alguns trabalhos que pude verificar, observei informações prejudicadas pelas leituras eivadas de valores interétnicos, ideológicos ou históricos a respeito dos Ingarikó.

Isso não significa dizer que tais formas de descrever os Ingarikó não poderiam encontrar respaldo em um determinado contexto histórico, o que não

impossibilita que hoje os Ingarikó possam reivindicar sua singularidade étnica e, portanto, alterar sua forma de expressão. Afinal, embora não tenham deixado de ser reconhecidos como índios, eles exigiam ser reconhecidos etnicamente como Ingarikó. Já que este é um dos argumentos comuns na etnogênese dos índios outrora subsumidos em outras categorias sociais, por que não seria aplicável aos Ingarikó já que desde o Século XIX eles estão descritos na literatura? Porém, sem querer criar uma teoria da conspiração, neste momento limitar-me-ei a resgatar a influência das leituras ideologizadas por interesses contrários ao reconhecimento dos Ingarikó e, para isso, tratarei de exemplificar alguns elementos de sustentação dessa ideologia que insiste em desconhecer a existência dos Ingarikó.

Para não reproduzir uma análise já feita em dois outros trabalhos (PARANHOS, 2009 e PARANHOS, 2012A), quero deter meu olhar rapidamente sobre as falas ideologizadas de indigenistas que, ao advogar por um grupo, acabam negligenciando os direitos de outro. Para tanto, resgato a crítica do saudoso antropólogo Erwin H. Frank aos dois volumes da Coleção Histórico-Antropológica do Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR) (FRANK, 2002). Nesses dois volumes intitulados de “Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana”, volume 1 (CIDR, 1989), e “Índios e Brancos em Roraima”, volume 2 (CIDR, 1990), há um esforço considerável – reconhecido e criticado por Frank (FRANK, 2002: 303) – em sistematizar informações a respeito do tema. Leitura através da qual busco dar ênfase por reconhecer nesse trabalho um conjunto de informação útil para qualquer pesquisador dos índios ali descritos, embora Frank reforce ser mais de referências que necessariamente de dados.

Contudo, segundo Frank, os dois volumes trazem um conceito de verdade sobre a questão indígena em Roraima que, por si só, seria compreensível se considerarmos o conceito de *orientalismo* de Said (1990), já que nele está descrito a leitura do não indígena sobre os indígenas. Investindo neste caminho e respeitando as particularidades da obra de Said, Frank resgata desse autor sua leitura a respeito da produção ocidental de conhecimento sobre o oriente. Nesse sentido, Said (1990) descreve em seu trabalho como o ocidente representa imaginativamente o oriente, mais que descrever, ele busca *orientalizar o oriente* sob a perspectiva daquilo que o ocidente entende ser o oriente. Ignorando assim o que o oriente – em sua imensa diversidade –

pensaria de si mesmo e, tornando verdadeiro, apenas aquilo que o ocidente considera ser o oriente.

A partir desse recorte, Frank (2002) denuncia ser a *verdade* estabelecida nos dois volumes do CIDR análoga ao *orientalismo* denunciado por Said (1990). Tal *verdade*, assinala o autor, *teria sido constituída com base em uma coleção de referências e dados exaustivamente revisados por autores renomados*. Portanto, uma *verdade* inquestionável pelos grupos roraimenses anti-indígenas que ganhavam espaço na época. Ou seja, embora critique, Frank reconhece nessas publicações um esforço grandioso para uma Diocese sem recursos, cujo objetivo seria afirmar a existência de grupos indígenas em Roraima e, com isso, garantir-lhes acesso a terra tão cobiçada por outros segmentos sociais.

Contudo, corroborando com esse esforço de reconhecer as etnias existentes na região, Frank (2002) faz uma leitura histórica da produção de conhecimento sobre os índios da região. Para tanto, ele analisa as *paisagens étnicas de Roraima do Século XVIII, XIX e a paisagem de Koch-Grünberg – Século XX*. Para ele, as descrições dos índios nas *paisagens étnicas do Século XVIII* são marcadas pelo *olhar tribalista* que, preconceituosamente, entende os grupos indígenas como unidades de autoidentificação étnica – cultural e linguística – esvaziadas de qualquer centralidade política mais elaborada. Visão que, como demonstra Frank, continuaria sendo empregada nos Séculos seguintes e que, inclusive, em maior ou menor grau, foi empregada por pesquisadores, indigenistas e etc. que discutiram a identidade Ingarikó (PARANHOS, 2009).

Para Frank (2002), a *paisagem étnica do Século XIX* e a *paisagem de Koch-Grünberg* seriam marcadas pela coleção de dados produzidos por viajantes. Porém, como reforça o autor, enquanto a coleção de dados produzida até o Século XIX consolidaria algumas descrições dos índios de Roraima – prevalência dos Aruaque (Wapichana) como habitantes do *Lavrado* e dos Caribe nas *Serras* –, ainda assim, nem todas as lacunas existentes seriam superadas. Apenas com as viagens de campo de Koch-Grünberg e sua árdua revisão dos dados existentes, tais lacunas seriam superadas para dar forma ao quadro ortodoxo dos índios de Roraima que ainda hoje utilizamos. Ou seja, quando Koch-Grünberg não citou os índios descritos no XVIII e ausentes no XIX, ele reduziu sua importância ou ele acabou por eliminá-los como objeto de estudo futuro.

“os grupos assim caracterizados não são mais sequer procurados pelos pesquisadores, pois não estariam eles já quase extintos nos tempos do grande antropólogo alemão?” (FRANK, 2002: 296)

Assim, confiando nos dados de Coudreau, Im Thurn e dos irmãos Schomburgk, Koch-Grünberg avaliza a singularidade étnica dos Ingarikó, como nos relata Frank:

O caso dos *Ingarikó* é particularmente revelador. Por um lado, embora no seu caminho ao cume do Monte Roraima o antropólogo tenha cruzado o território desse grupo, conseguiu identificar como tal, somente um homem “já velho, casado com uma *Taulipáng*” (: 21). Por outro, entre os *Taulipáng* e *Macuxí* do Surumú e Cotingo, Koch-Grünberg encontrou uma rica prosa, relatando guerras sangrentas entre estes “homens da mata”. Mesmo assim, persistiu duvidando da existência dos *Ingarikó* como “tribo” autônoma, documenta-o uma carta que dirigiu ao missionário jesuíta guianense Cary-Elwes, solicitando explicações sobre a relação exata entre os *Akawaio* da Guiana e os *Ingarikó* do norte de Roraima. O missionário, numa carta em que Koch-Grünberg cita em todos os seus trabalhos, respondeu: “Acho que não existem e nunca existiram ‘Ingarikós’ [...] os Makuschi falam dos Patamona como ‘Ingarikós’, os Arekuna chamam os Akawaio de ‘Ingarikós’ etc (*apud* Koch-Grünberg, 1922: 22). (FRANK, 2002)

E Frank conclui com ironia

Afinal, claro, Koch-Grünberg decidiu que os *Ingarikó* existiam mesmo e, aliás, como “tribo” distinta dos *Akawaio*. Ora, para aqueles que, por acaso, não conhecem a área, os *Ingarikó* são os *Akawaio* da Guiana Inglesa, ou melhor, tanto os que no Brasil são identificados como Ingarikó, como aqueles que na Guiana são classificados como *Akawaio* pertencem a um só grupo de autodenominação. (FRANK, 2002: 297)

Apesar desta afirmação contundente de Frank – “os *Ingarikó* são os *Akawaio* da Guiana Inglesa” (FRANK, 2002: 297) – encontrar respaldo em outros textos, só pode ser aceita esta assertiva se desconsiderarmos os estudos de campo realizados com os Ingarikó nos últimos anos. Pois, como relatamos neste *Capítulo*, desde então, persiste entre os Ingarikó uma excessiva preocupação em reforçar sua autonomia étnica em relação aos demais grupos que falam Capon. Fato este que, curiosamente, também está descrito na análise etnohistórica de Frank (2002) quando resgata dos relatos históricos as oposições entre os *Capon* (*incluindo os Patamona*) e os *Pemon* (*Macuxi, Arekuna, Puru-kotó, Pemon e Taulipáng*) (FRANK, 2002: 298).

Assim, retomando nosso propósito original, resgato de Frank (2002) justamente esse quadro ortodoxo formado por Koch-Grünberg que, como fiel interprete dos irmãos Schomburgk e Coudreau, avaliza a existência dos Ingarikó para os estudos étnicos que seriam desenvolvidos a partir daquela data. Porém, se os Ingarikó estão

presentes em Koch-Grünberg, nos estudos *orientalistas* publicados pela Diocese de Roraima, na tese de Farage e também, na tese de Abreu, então, por que sua autonomia desapareceria na segunda metade do Século XX? Talvez, como relata Frank:

“Não duvidamos que (como anotou um dos pareceristas anônimos deste trabalho) *todas* as classificações são mesmo contestáveis, inclusive as lingüísticas e as dos próprios indígenas. Mas isso não significa que todas elas fossem mesmo “iguais”. Algumas nos ajudam a enxergar melhor uma realidade, que existe além das percepções que dela fazemos, enquanto outras servem unicamente para a manipulação em favor dos classificadores.” (FRANK, 2002: 302)

Classificadores que, em geral, servem ao propósito da dominação – política, social, militar, ideológica e científica – desses grupos. Seja nos termos da conquista empreendida no contexto de disputa de fronteiras entre Brasil, Inglaterra e Holanda (FARAGE, 1986), quando índios eram classificados como *súditos da Coroa portuguesa* ou como *inimigos* e, portanto, passivos de serem escravizados. Ou então, sob um olhar mais amplo, como objeto dos antropólogos que, inadvertidamente ou excessivamente críticos, produziram os estudos encomendados no âmbito das políticas imperialistas da Inglaterra e da França da primeira metade do Século XX⁵², cujo objetivo era aprimorar a forma de controle do nativo⁵³. Condição adversa de Koch-Grünberg que realizou seu campo graças ao apoio de instituições de pesquisa da Alemanha e com propósitos puramente antropológicos (FRANK, 2005).

Para entender esse cenário histórico, convém situar os Ingarikó dentro do contexto de construção do *Estado nação* (TIVEY, 1987), entendendo por isso, o estabelecimento do domínio de um Estado sobre o *território* que ele julga ser *nacional* e também, sobre os *povos* que já habitavam essas terras. Essa condição tão bem descrita por Farage (1986) encontra reforço no conceito de *disciplinarização do campo* desenvolvido por Lima (1995). Pois, se os conquistadores trataram de estabelecer o

⁵² Com efeito, esse papel desempenhado pelo etnógrafo do Século XX e por outros profissionais que iam para este tipo de campo com propósitos menos acadêmicos, também encontra similar em outros países – inclusive no Brasil. E, se ampliarmos esse recorte para as guerras do oriente médio e os processos de licenciamento de obras em terras indígenas, facilmente poderíamos observar que este tipo de serviço continua a ser utilizado por instituições bélicas e empresariais. No entanto, como alguns autores já comprovaram, esse envolvimento com o empreendimento colonial nem sempre significava uma postura passiva e favorável à colonização do nativo. Pois, não raro, muitos antropólogos tentavam diminuir os malefícios advindos da colonização e também, opunham-se em fornecer dados realmente relevantes (ALMEIDA, 2004).

⁵³ Não podemos generalizar esse vínculo. Pois, mesmo entre aqueles que recebiam financiamento, havia uma preocupação em não produzir resultados que pudessem servir ao propósito de dominação do nativo. E também, haviam aqueles que tentavam qualificar a relação do colonizador com o nativo para diminuir os impactos negativos do empreendimento colonial.

domínio sobre os povos indígenas como forma de manter suas posses coloniais (FARAGE, 1986), uma vez instituído o Estado nacional, o *Brasil viria a estabelecer seu controle do índio mediante sua submissão ao poder central e as unidades administrativas descentralizadas* (LIMA, 1995). Dessa forma, por meio da tutela, o índio era convertido em “cidadão” dentro das categorias aceitas pelo Estado nação brasileiro. Onde, a Terra Indígena é o instrumento de controle do índio (LIMA, 1995), assim como, a unidade de conservação de uso sustentável *disciplinaria* a atividade extrativista dentro de um conceito adverso ao modelo agropecuário baseado na propriedade privada e no desflorestamento (PARANHOS, 2005).

Porém, sem sombra de dúvida, não há como negar a importância do movimento indígena que, entre outras iniciativas, valeram-se do Projeto *Uma vaca para um índio*, do movimento *Ou vai, Ou racha* e da formação dos fóruns de discussão que culminaram na criação do CIR⁵⁴, em 1987, como estratégia de afirmação de seus direitos territoriais (CIR, 2011). Tais iniciativas foram fortemente apoiadas pela Igreja Católica Apostólica Romana, por indigenistas e ONG que, por sua vez, parecem ter fortalecido as lideranças Macuxi do *Lavrado* dentro do CIR. Aqui, a *fronteira* parece ser econômica: a área usada por quem?

Durante o movimento de reivindicação dos territórios indígenas, mesmo havendo uma participação dos Ingarikó no processo de reconhecimento, crescia o temor sobre a possibilidade de haver uma diminuição da autonomia Ingarikó sobre seu território tradicional. A partir dessas discussões que vinham ocorrendo nas Assembleias do Povo Ingarikó, Dilson Dormente Ingarikó, filho de Martins Jan Edmam Ingarikó, levou ao CIR a proposta de homologação da Raposa e da Serra do Sol em duas áreas distintas, porém, justapostas. Essa defesa fez com que indigenistas parceiros do CIR assumissem uma posição de deslegitimação dos Ingarikó e seus representantes, acusando-os de índios “chapa branca” que estariam a serviço do governo de Roraima (PARANHOS, 2009).

Entretanto, convém observar o contexto da proposta e da acusação. Em termos históricos, os Ingarikó ocupam tradicionalmente as *Serras*, possuem autonomia política e religiosa no nível de cada uma das aldeias, mantém sua unidade política

⁵⁴ Os movimentos *Uma vaca para um índio* e *Ou vai, Ou racha* foram movimentos instituídos pelo CIR para afirmar seus direitos territoriais sobre a região da Raposa.

através do COPING que reflete sua unidade cultural e estão relativamente isolados geograficamente. Condição de isolamento geográfico, religioso e autonomia política dos Ingarikó parece ter dificultado o ingresso na região das *Serras* de religiosos católicos e evangélicos, e de ONG. Com isso, a assistência que os Ingarikó receberam sempre foi prestada pelos governos federal, estadual e municipal. Ou seja, não poderia ser exigido dos Ingarikó qualquer distanciamento do Estado, mesmo porque, o CIR mantinha parcerias com a Igreja Católica, organismos eclesiais, ONG nacionais e internacionais, e com o próprio Estado. Apesar disso, as acusações adquiriram expressão midiática na época da homologação e tiveram outros desdobramentos.

Se, por um lado, a ausência de serviços assistenciais prestados no âmbito das políticas, a prevalência de outras etnias no CIR em detrimento dos Ingarikó e o aumento da população indígena em uma área limitada, impulsionaram os Ingarikó em procurar uma forma de resguardar seus direitos sobre seu território tradicional e a ter autonomia política. Por outro, respeitado o caráter anedótico, quando um parceiro do CIR e coordenador técnico de um Projeto financiado por uma ONG internacional, publicou um texto em um jornal local insinuando ser o Dilson Ingarikó um representante ilegítimo de seu povo. Contudo, o Dilson Ingarikó acumulava o reconhecimento social de seu povo. Pois, além de neto e filho de duas lideranças históricas de seu povo, ele foi o primeiro Ingarikó a ocupar uma vaga na Câmara dos Vereadores de Uiramutã e, em uma trajetória inversa a tendência no Brasil⁵⁵, foi reeleito como vereador índio mais votado no município de Uiramutã.

Portanto, apesar da acusação não encontrar sustentação entre os Ingarikó e ser desmedida diante das preocupações legítimas deles com a manutenção de seu território tradicional e acesso à assistência do Estado, outro fato anedótico sobre essa suposta relação dos Ingarikó com o Estado seria o apoio recebido por eles do Parque Nacional do Monte Roraima. Por ser sobreposto a Terra Indígena demarcada, a direção do Parque procurou desenvolver atividades junto aos Ingarikó desde 1996. Entre elas, seguindo o Roteiro Metodológico de Planejamento: Parque Nacional, Reserva Biológica e Estação Ecológica (IBAMA, 2002), em 2000, a elaboração do Plano de Manejo do Parque e sua apresentação aos Ingarikó. Entretanto, sob encomenda da FUNAI, foi

⁵⁵ Apesar do aumento do número de candidatos índios nas primeiras Eleições deste Século, observa-se ser muito baixo o número de índios reeleitos.

realizada uma missão para avaliar o entendimento dos Ingarikó sobre o Plano de Manejo e o Parque Nacional. Documento que promovia a rejeição indígena ao Parque Nacional do Monte Roraima e que, naquele momento, acirrou a relação dos Ingarikó e o Parque.

Contudo, nos bastidores, qualquer governo com agenda ambiental tenta estabelecer um acordo mínimo que não o obrigue a desafetar um Parque Nacional. E, de certa forma, essa busca encontrou alternativas em março de 2004, quando o documento *SOS Monte Roraima: informações gerais e institucionais* é lançado com subsídios em defesa do Parque. Naquele mesmo ano, o Legislativo e o Judiciário federais determinaram a exclusão da área do Parque da Terra Indígena a ser homologada. Esse movimento que alcançou os demais poderes influenciou o processo, seja pelo aumento da vigilância do movimento em prol da homologação, seja pela necessidade do Executivo estabelecer uma alternativa conveniente.

Com isso, o Decreto s/n, de 15 de abril de 2005, estabeleceria o regime de dupla afetação para área sobreposta que, por sua vez, seria gerido através do *Plano de Administração* a ser elaborado pela FUNAI, ICMBio – na época seria o IBAMA – e a comunidade indígena Ingarikó, para ser homologado pelo Presidente da República. Com este Artigo, a Presidência da República não só definiria um formato de resolução jurídica para os casos de sobreposição, como também, asseguraria aos Ingarikó o reconhecimento de seu território tradicional em distinção do restante que abrigava as outras etnias.

A homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol culminou em muitas mudanças na região: as equipes institucionais, o CIR e a representação indígena. Segundo uma fonte na FUNAI, o administrador da Administração Regional da FUNAI em Boa Vista assumiu uma coordenação geral na sede da FUNAI em Brasília e, com ele, levou diversos técnicos que atuavam em uma ONG internacional que, por vários anos, foi parceira do CIR. Por sua vez, esse Conselho sofreu com as baixas nas equipes parcerias e com a falta recursos, já que um dos seus profissionais não índio a acionou em uma ação trabalhista. Esses fatos, associados ao alcance da homologação da Terra Indígena, fizeram com que várias lideranças questionassem a estrutura representativa e de tomada de decisão do CIR. Entre eles estavam os Ingarikó e os Yanomami.

Desde 1997, o povo indígena Ingarikó vinha realizando Assembleias para discutir os problemas comuns ao povo Ingarikó e seu território. Nesses debates, várias lideranças ficaram convencidas sobre a importância de reconhecerem sua autonomia sobre o território tradicional Ingarikó, estabelecer formas de manejo da sua área que os pudesse conduzir a sustentabilidade ambiental e a segurança alimentar, e também, garantir aos Ingarikó acesso às políticas públicas que estavam sendo gerenciadas pelo CIR. Para isso, em 2002 durante a sua VI Assembleia, os Ingarikó criaram o COPING.

Assim como o COPING e o Hutukara Associação Yanomami (HAY), várias organizações indígenas começaram a organizar discussões nas aldeias. Pois, como nos relatou uma liderança Wapichana: *durante muito tempo, algumas lideranças falavam por todos os índios de Roraima e não aceitavam que pudéssemos expressar nossos sentimentos. Por isso, várias organizações indígenas foram criadas em Roraima. Hoje, a situação é outra.* Esse testemunho da condição subsumida de alguns grupos sob a égide do CIR naquele momento passou a ser revisto e culminou em um CIR onde as diversas etnias de Roraima pudessem ser melhor representadas.

Para Mlynarz (2006; 2008), apesar da FUNAI ter mantido contato com os Ingarikó entre 1975 e 1978, a incipiência desse contato nos anos seguintes, a falta de recursos que pudessem apoiar projetos de interesse do povo Ingarikó e a pouca representatividade do povo Ingarikó feita pelo CIR nas décadas de 80 e 90, fizeram com que “seguindo-se o caminho e necessidade de organização política própria e da busca pelo desenvolvimento de projetos, [n]o ano de 1997,” (...) fosse realizada a “primeira ‘Assembleia Geral’ dos Ingarikó”, como bem ressalta Mlynarz (2006: 11). Reunião que, a partir de 1999, passaria a ser anual e serviria como fórum de discussão do território, projetos para melhoria da qualidade de vida das comunidades e valorização da cultura Ingarikó (MLYNARZ, 2006).

Apesar desses *Encontros* estimularem a criação do COPING em 2002 como fórum de autorrepresentação do povo Ingarikó, os tuxauas Ingarikó estabeleceram um espaço de negociação deles com as lideranças dos demais grupos da Terra Indígena Raposa Serra Sol, principalmente, dos Pemon. Se em Cruz (2008) foi velado ser o COPING uma forma dos Ingarikó emanciparem-se da tutela do CIR, Mlynarz (2008) acena que, no contexto regional polarizado em torno da demarcação da Terra Indígena

Raposa Serra do Sol, essa seria a forma pela qual os Ingarikó poderiam protagonizar a busca de recursos para os projetos de interesse da comunidade.

Entretanto, segundo Mlynarz (2006), apenas com a apresentação do Plano de Manejo do Parque Nacional do Monte Roraima na Assembleia de 2000, seria estabelecido um debate acerca da autorrepresentação dos Ingarikó. Se, por um lado, as assembleias suscitariam uma ruptura dentro do movimento indígena de Roraima (MLYNARZ, 2008), por outro, tomar ciência da existência do Parque Nacional seria um fator aglutinador dos Ingarikó. Pois, como assinala Mlynarz (2008), o impacto negativo da existência do Parque Nacional – tema bem explorado por Lauriola (2000; 2001; 2003; 2004) – começaria a ser superado em 2004, quando a aproximação iniciada pela equipe do Parque Nacional do Monte Roraima na década anterior começaria a tomar contornos concretos, fazendo com que, o Parque passasse a ser percebido como um parceiro útil para luta dos Ingarikó (MLYNARZ, 2008).

Muito embora pareça ser forçoso esse argumento sobre a colaboração do Parque na articulação política dos Ingarikó⁵⁶, não podemos negar uma percepção do Parque como parceiro entre 2004 e 2010. Pois, logo depois da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em 2005, houve um período conturbado dentro do movimento indígena. Parte dos conflitos desse período parece ter decorrido justamente da tentativa de algumas lideranças e de indigenistas religiosos, acadêmicos e ONG, todos eles participando do movimento em prol da homologação da Terra Indígena, e também, tentando controlar e até inviabilizar a emancipação dos Ingarikó através da criação do COPING. Esse contexto potencializado pelos fatores já citados, fez com que, o Parque, por pior que fosse essa opção, começasse a ser uma das poucas possibilidades de apoio disponíveis para os Ingarikó.

Tal parceria ganharia força com o Decreto de homologação de 2005, quando a área sobreposta pelo Parque e a Terra Indígena passaria a ser administrada por

⁵⁶ O apoio do Parque seria estritamente operacional. Algo que os Ingarikó receberam da Prefeitura Municipal de Uiramutã, da Força Aérea Brasileira, etc. Entidades que, sensibilizadas pela postura Ingarikó, tem apoiado diversas iniciativas do COPING nas últimas décadas. Entretanto, apesar de não poder aferir essa suposição, a incorporação da agenda ambiental pelos índios não parece ser decorrente do Parque Nacional, mas sim, da preocupação dos índios com o manejo dos recursos em um território, considerado por eles, insuficiente para manutenção do seu modo de vida. Colabora com essa leitura, o impacto de projetos ambientalistas desenvolvidos por organizações não governamentais junto ao CIR e que, dada a vinculação dos Ingarikó com este, podem ter estimulado a preocupação deles com a gestão ambiental do território.

um inédito regime de “dupla afetação”, onde teriam assento o IBAMA, a FUNAI e os Ingarikó – textualmente, apenas os Ingarikó. Para alcançar esse regime, os envolvidos promoveram uma série de reuniões, oficinas e debates que, em 2009, geraram o *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação*. Porém, aparentemente, nem todos os técnicos da FUNAI e do ICMBio concordaram com a proposta, já que, até 2012, ainda não havia sido encaminhado para Presidência da República o *Plano de Administração* elaborado pelo Grupo de Trabalho Interministerial. Ao contrário, tanto na FUNAI quanto no ICMBio ainda hoje parece persistir tentativas de postergar qualquer tipo de análise que possa diminuir o poder da instituição — sobre a área ou emancipar os Ingarikó (PARANHOS, 2009)⁵⁷. Com isso, o prestígio do Parque junto aos Ingarikó tem diminuído bastante.

A aparente postergação da análise do *Plano* por instituições públicas aponta-nos para uma tentativa forçada de estabelecer uma *invisibilidade étnica* para os Ingarikó que vivem na área sobreposta. Afinal, como nos diz Miller (2003), em seus estudos dos índios da América do Norte, e avaliza Silva (2007), em um diálogo de Miller, sobre os casos semelhantes no Brasil, não raro *invisibilizar* é uma forma deliberada de negar direitos e de exercer o controle de povos indígenas. Sem dúvida, em um contexto *de afirmação do Estado nacional e suas fronteiras* (FARAGE, 1986), *de assegurar o domínio institucional do ICMBio ou da FUNAI sobre a área sobreposta* (PARANHOS, 2009) ou *de estabelecer um protagonismo Ingarikó* (CRUZ, 2008; MLYNARZ, 2006; MLYNARZ, 2008), por diversas vezes, *os Ingarikó foram descritos dentro do orientalismo indigenista de Roraima* (FRANK, 2002) e, não raro, *invisibilizados*. Condição superada graças à habilidade política dos Ingarikó de protagonizar sua representação política e sua inserção em um cenário indigenista regional e nacional.

Assim como muitos outros povos indígenas no Brasil, os Ingarikó conseguiram protagonizar seu reconhecimento étnico perante o Estado e sua etnicidade

⁵⁷ O papel desempenhado por funcionários de instituições públicas fortemente influenciadas por ideologias – ambientalista ou indigenista, por exemplo – relacionadas com o objeto de trabalho legalmente instituído para estes órgãos, costuma ser pessoalista (PARANHOS, 2005). Em razão disso, como analisamos em outros trabalhos (PARANHOS, 2005; PARANHOS, 2009; PARANHOS, 2012B; PARANHOS, 2012C), alguns funcionários sediados em instituições marcadas pela ideologia acabaram por incorporar em suas análises, visões ideologizadas que, quando aplicadas em “pareceres” ou protocolos típicos do Estado, promovem a disputar pela prevalência da decisão estatal em favor da pasta onde atuam. Quando não conseguem assegurar essa prevalência, muitas vezes, esses funcionários tentam protelar tal decisão, aguardando um cenário mais favorável (PARANHOS, 2005).

diante dos demais povos indígenas⁵⁸. Este processo de reconhecimento alcançou resultados concretos graças à atuação dos próprios Ingarikó que, independente das leituras eivadas de ideologias, *orientalismos* ou *invisibilidades*, impuseram sua condição étnica diferenciada. Condição esta que, no Brasil, encontra respaldo na legislação indigenista e na teoria antropológica.

Esse processo de afirmação étnica está imbricado com o estabelecimento do protagonismo político Ingarikó e, conseqüentemente, com estabelecimento de condições que lhes assegurem determinados direitos – inclusive, ao território e o acesso às demais políticas indigenistas. Diante das turbulências que marcaram o processo demarcatório e homologatório da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e o julgamento de sua contestação no STF, devemos reconhecer ser notável a habilidade dos Ingarikó em afirmar-se perante o movimento indígena e a sociedade brasileira.

Afinal, por diversas vezes, em meio ao processo de constituição do território indígena, os Ingarikó tiveram que cindir com o movimento indígena – em especial, com os indigenistas de plantão – e também, aceitaram a existência de um Parque Nacional em seu território. Tudo isso foi feito para que eles: a) afirmassem sua existência étnica e autonomia política; b) obtivessem apoio para projetos que eles julgam ser importantes; c) conseguissem do Estado um tratamento diferenciado dos demais grupos indígenas da Terra Indígena; e, d) por que não dizer, afirmassem seu domínio territorial da área que habitam.

Além disso, acompanhando os Ingarikó em reuniões no governo federal, pude observar um padrão de organização das reuniões Ingarikó que, coincidentemente, era muito próximo daquele repetido nas aldeias. Primeiramente, nas reuniões Ingarikó nas aldeias não há uma dissociação entre o momento religioso e as práticas cotidianas, já que o primeiro está imbricado entre as atividades de trabalho, conversa, etc. Assim, todos participam da reunião sem nenhuma restrição e a reunião é intermediada por várias citações, cantos e danças religiosas de *Pata Ewan*. Em segundo, nos gabinetes persiste a referência dos Ingarikó manter a prática de *Pata Ewan*, mediante a celebração

⁵⁸ Quero frisar que, muito embora existam várias assertivas quanto a uma tutela de outras etnias sobre os Ingarikó, desde 2007, eles não aprofundam o tema. E, quando o fazem, criticam mais alguns indigenistas que, necessariamente, outros indígenas ou suas lideranças.

de cantos, danças e etc. Práticas essas que, como pude observar, ora os associa ao índio romantizado e ora ao índio *ecogovernamentalizado*.

A antropóloga Astrid Ulloa (2004), em *La Construcción del Nativo Ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia*, diz ser *ecogovernamentalidade*

“todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros). En esta ecogubernamentalidad, las organizaciones ambientales (gubernamentales y ONGs), los actores sociales (incluidos los pueblos indígenas y sus políticas culturales y ambientales), los ambientalistas y las comunidades científicas, entre otros, son agentes en el procesos de regular y dirigir las acciones sociales de acuerdo con lógicas y discursos que contribuyen al desarrollo de una concepción emergente de una gobernabilidad ambiental global. Sin embargo, lo anterior implica negociaciones y conflictos, al igual que acuerdos” (ULLOA, 2004: XLII)

Dessa forma, ao apresentar sua cultura para os não índios, os Ingarikó assumem ser esse *nativo ecológico* que, segundo a autora, seria *uma representação discursiva que vincula o índio a uma condição natural cujo desdobramento ela problematiza* por seu viés exterior – o discurso que atribuí ao índio essa condição – e interior – quando o índio se apropria desse discurso. Nesse sentido, não raro, a forma como os Ingarikó se apresentam nos órgãos públicos parece alimentar a expectativa de pessoas que estão no governo sobre os índios e sua relação harmoniosa com a natureza.

Contudo, a percepção do índio nesses gabinetes também está fortemente marcada pela *ambiguidade de distanciamento* que lhes é favorável. No entanto, essa percepção das equipes de governo não são arbitrariamente evocadas pelos Ingarikó, já que eles trazem um padrão da aldeia para fora dela. Ou seja, não soa falso. E mesmo quando são percebidos dentro dos padrões de *ecogovernamentalidade*, os Ingarikó também não advogam ser esta sua característica e sim, são assim percebidos por fazerem sempre menção ao território, a natureza e a alegria. Algo que parecer ser mais apropriado dentro de *Pata Ewan*.

Assim, partir da pressão dos Ingarikó, nos últimos anos, eles gerenciaram os recursos do *Território da Cidadania Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos*. Com isso, além de assumirem um espaço político relevante diante das demais

etnias das duas terras indígenas, eles deram continuidade ao processo de gestão territorial que, na discussão do *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação*, haviam começado. Com isso, questões relacionadas com o manejo de culturas tradicionais, projetos de criação de animais, valorização da cultura Ingarikó, entre outros, têm sido os temas relevantes para os Ingarikó. Além disso, o território considerado tradicionalmente ocupado pelos Ingarikó que, normalmente, estavam subsumidos abaixo da denominação de *Serras*, vem sendo reconhecido por *Wii Tîpî*.

Além disso, em razão do seu isolamento geográfico e sua cultura ainda relativamente singular, por mais de uma vez, os Ingarikó serviram de exemplo dos povos que vivem na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Aparentemente, por serem mais isolados, os Ingarikó servem como exemplo de índios que necessitam da assistência do Estado mais que outras etnias. Ideia esta que, independente dos direitos de todos os índios ao território tradicional, está associada à noção de índio *romantizada* ou de *nativo ecológico*. Nesse sentido, ao receberem uma delegação do STF durante o julgamento, eles acabaram por colaborar com o reconhecimento da etnicidade dos índios da Terra Indígena.

Contudo, essa apropriação dos Ingarikó por segmentos sociais que apoiavam o reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, impõe questões sobre o manuseio da identidade Ingarikó por não indígenas. Assim, em *Processos Participativos em Comunidade Indígena: um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima*, o engenheiro Ricardo Burg Mlynarz analisa esse processo de interação entre os Ingarikó, o Parque e a FUNAI. Para ele, gradualmente, os Ingarikó assumem o processo de construção da sua alternativa para o conflito. Pois, muito embora estivessem à revelia da criação do Parque, em termos territoriais,

“o Parque Nacional [foi] ~~tenha sido~~ visto pelos índios como oportunidade de **expressar** e **defender** a sua territorialidade naquela região, e, ao mesmo tempo, como fortalecimento de uma territorialização. Entende-se tal territorialização como parte integrante da produção continuada de sua identidade cultural em trânsito, considerando os contato inter-étnicos e os elementos culturais externos cada vez mais presentes na região dos ingarikó.” (MLYNARZ, 2008: 125)

Atuação dos Ingarikó que, como citei, acompanha o histórico do povo indígena. Já que, os Ingarikó participaram dos movimentos de retomada dos territórios

desde o início e também, manifestaram sem medo algum seu interesse em ter duas terras homologadas, uma em justaposta a outra. Ou seja, aceitar a presença do Parque em seu território não seria um problema desde que eles pudessem participar da administração e da exploração da atividade turística no Parque.

Afinal, como reforça Mlynarz (2008)

“Em síntese, concluímos, insistindo no argumento que a categoria Parque Nacional, ou uma outra categoria de Unidade de Conservação a ser criada, com regras relacionadas ao modo de vida de cada grupo, pode ser heurística para fortalecer a perspectiva da Conservação Ambiental em Terras Indígenas, desde que elas não estejam desvinculadas das semânticas e significações indígenas sobre a relação do homem com a natureza. Lembrando que, além de fecundas para se pensar as relações homem-ambiente, tais significações constituem-se em pilar das estratégias indígenas de conservação ambiental, estando diretamente vinculadas às suas práticas e saberes tradicionais.” (MLYNARZ, 2008: 127)

Tomando por exemplo uma citação bastante reveladora de Cruz (2008)⁵⁹, ela nos conta que algumas lideranças alegam terem sido os Ingarikó tutelados pelos Macuxi, condição que, perante as instituições não indígenas, fazia com que fossem tratados como um subgrupo diluído entre seus tutores. Com base nisso, por algumas vezes, indigenistas e pesquisadores advogavam serem os Ingarikó parte dos Macuxi e, portanto, ser desnecessário qualquer tratamento diferenciado daquele dispensado aos Macuxi (PARANHOS, 2009).

Em 2008, às vésperas da viagem que traria uma delegação de lideranças indígenas de Roraima para Brasília, houve uma reunião fechada entre as principais lideranças da Raposa Serra do Sol. Muito embora não possa assegurar quais foram as discussões feitas naquele dia, certamente, naquele dia foram firmados os termos de aproximação do CIR e do COPING. Aproximação que seria fundamental para o início da retirada dos rizicultores, e na qual, o COPING e o CIR estabeleceriam os limites de cada Conselho dentro do movimento indígena. Assim, o COPING passou a ser reconhecido como parte do CIR e como responsável pela região das *Serras*, também denominadas de *Wii Tîpi*.

⁵⁹ Não estou incluindo nesta crítica os autores aqui utilizados, entre outros, e sim, faço uma referência às análises de “não antropólogos” que, equivocadamente, tomam partido contrário à existência de identidade Ingarikó. Cruz (2008), por exemplo, oferta-nos exemplos de alguns equívocos das políticas de assistências empregadas junto aos Ingarikó que, para citar apenas um deles, fizeram com que os Ingarikó tivessem por algum tempo uma educação bilíngue de Macuxi e Português. Apenas há alguns anos, os Ingarikó passaram a ter professores que ensinavam Ingarikó e Português.

Uma foto exemplifica bem esta reaproximação, já que ambas as lideranças – Ingarikó e conhecido líder Macuxi na Terra Indígena – estavam juntos para uma agenda em prol da retirada dos rizicultores. O desdobramento dessa agenda foi a ação da Polícia Federal na região alguns meses mais tarde. Ação que seria suspensa pela Justiça, já que havia uma ação de inconstitucionalidade contra o Decreto de homologação da Terra Indígena.

A entrega do *Plano de Administração* em concomitância com o julgamento da constitucionalidade do Decreto de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e a saída da Ministra Marina Silva provocaria novas mudanças no cenário. Embora a Ministra fosse sensível à questão indígena e as equipes ministeriais seguissem essa orientação, outros atores conseguiram retardar bastante a tramitação da Portaria que criou o Grupo de Trabalho. Assim, ao ser entregue, o *Plano* sofreu o crivo da desconfiança dos setores mais preservacionistas que assumiram a pasta. A agenda ficou paralisada em algumas mesas, até que, diante das Condicionantes estabelecidas na sentença do STF, o *Plano* passou a ser vinculado ao processo de revisão do Plano de Manejo do Parque Nacional.

Portanto, uma vez assinalada ser a cultura Ingarikó distinta daquela praticada pelas demais etnias e ser sua proximidade linguística em relação aos grupos Patamona e Acauaio, e cultura em relação às outras etnias da região, sua condição étnica passou a ser reconhecida graças à estratégia do grupo em afirmá-la. Assertivas que, por um lado, viabilizaram o reconhecimento étnico e, com ele, seus direitos territoriais e de beneficiários de políticas públicas específicas. Por outro, sem dúvida alguma, essa estratégia contribuiu com o fortalecimento dos direitos de todas as etnias indígenas que vivem na Terra Indígena Raposa Serra do Sol sobre seus respectivos territórios e também, em paralelo com outros movimentos, colaborou com a repactuação dos índios dentro do CIR.

Conclusão

Ao longo desta *Tese*, perpassamos por vários recortes com a intenção de compreender como são implementadas as políticas públicas baseadas na territorialização como instrumento de gestão essencial para garantir os direitos dos povos indígenas – Terras Indígenas – e a conservação da diversidade biológica – Unidades de Conservação. Trajetória percorrida com a finalidade de subsidiar o objeto desta pesquisa sobre a análise do *processo de afirmação dos direitos indígenas dos Ingarikó sobre a área sobreposta pelo Parque Nacional do Monte Roraima na parte norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol*.

Para tanto, ao realizar o *estudo do processo* de elaboração do *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol* como *evento* que permitiu minha discussão desses *processos* de *territorialização* e de incorporação neles da *participação indígena* em diálogo com atores que representam os órgãos governamentais indigenista e ambientalista, pude confirmar minha hipótese de que, em casos de territorialização de unidades de conservação e terra indígena sobrepostas – como é o caso deste estudo –, os Ingarikó conseguiram afirmar seus direitos graças a sua identidade indígena, cujo reconhecimento não só lhes confirmou sua etnicidade, como também, evidenciou uma espécie de autenticidade capaz de confirmar serem eles os legítimos índios moradores daquelas *Serras*.

Nesse sentido, reconhecendo nas *ações estatais de territorialização* um desdobramento da *conquista* e da *colonização* do Brasil, cujo objetivo era afirmar o território nacional, a identidade nacional e a soberania do Estado, as *sobreposições*

podem ser compreendidas como uma ação estatal de territorialização feita através da *categorização das terras em territorialidades definidas por leis, implementadas por políticas e materializadas pela administração jurisdicionalizada*. Dessa forma, a partir de Lima (1995), pudemos descrever como a política indigenista passou a ser estruturada no Século XX e, em um paralelo estabelecido com outros autores, como a política ambientalista pautada na territorialização seguiu um caminho parecido.

Porém, uma vez coincidindo em uma mesma área, essas *categorias de gestão territorial* enquanto objetos de uma *legislação teleológica* revelam ser necessária sua *relativização* para poder serem implementadas no âmbito da *política pública* correspondente. Dessa forma, a *arena* de negociação estabelecida no epicentro do conflito, acaba por expor as diferentes formas de percepção das territorialidades, onde os atores vinculados à política indigenista têm dificuldades de aceitar a ambientalista e vice-versa. Fortalecendo assim, a importância do papel daqueles que são objeto das políticas: os índios e a natureza – neste caso, dos ambientalistas que, em tese, falam por ela.

Assim, dentro do escopo da *fricção interétnica* entre os Ingarikó e a sociedade nacional, os primeiros sofreram com o *ambíguo tratamento da sociedade nacional* no âmbito do processo de *conquista e colonização* (MELATTI, 1987). Eles também foram negligenciados durante a *disciplinarização do campo*, quando foram preconizados os processos de *afirmação da soberania, identidade nacional e presença institucional* (LIMA, 1995). E agora, passaram a conviver com a *alegorização das políticas de territorialidade* como condição necessária para garantir o processo de implementação das políticas indigenistas e ambientalistas em casos de sobreposição. Leitura que expusemos através da análise da elaboração do *Plano de Administração*, onde as relações de interdependência entre as partes envolvidas – Ingarikó, etnias da Raposa, equipes da FUNAI, do ICMBio e de parceiros – estiveram em constante reelaboração.

Nessa trajetória, buscando pacificar os antagonismos existentes no contexto da *conquista* e da *colonização*, o Estado nacional promoveu a *disciplinarização do campo* através da manutenção das *leis teleológicas* que, sob a forma de *política pública*, seriam implementadas apenas quando fosse possível *relativizar a interpretação da lei*, possibilitando assim sua aplicação *socialmente*

plástica (HOLANDA, 1995) ou em outro momento, quando as condições necessárias para sua aplicação estivessem garantidas. Contudo, em alguns casos, a pressão social não permite aguardar, fazendo com que a *relativização* da interpretação de leis que, por não terem sido pacificadas, não constituí em ilegalidade, possa vir a ser adotada como forma de viabilizar a aplicação *plástica*, ou seja, o uso do poder discricionário do Estado para estabelecer o *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação* como instrumento de resolução do conflito.

Com isso, a *alegorização das políticas de territorialidades* seria constituída através do movimento de *relativização da interpretação da lei teleológica*, que, aparentemente, seria *implementada* sem parecer ter sido *relativizada*. Nesse movimento, seriam atendidas as demandas dos Ingarikó pelo reconhecimento de seu *território* e da agenda ambientalista de manter protegidas as *áreas* dotadas de atributos relevantes para conservação da diversidade biológica, delineadas através da *legislação teológica indigenista* e da *ambientalista*, e materializadas em *categorias de gestão territorial Terra Indígena e Unidade de Conservação*, respectivamente. Porém, sob a égide do *Plano de Administração*.

Por serem *direitos indigenistas e ambientalistas* definidos pela *legislação indigenista e ambientalista* e aplicados por meio da *política indigenista e ambientalista* que, ao serem implementadas, na maioria dos casos não alcançam *eficiência, eficácia e efetividade*, quando executadas a partir de uma estratégia baseada na *plasticidade social*, acaba por ser estabelecida a exceção. Ou seja, pensando em *categorias de gestão territorial* que coincidem em uma mesma área e que, sob esse recorte, seriam socialmente aceitas dentro de um *Plano* que as compatibiliza sem, com isso, em tese gerar prejuízos para as *políticas* – pelo menos este é o argumento. Isso significa dizer que direitos são *relativizados* em algum sentido, muito embora, transpareça para sociedade que eles estão assegurados através do *Plano de Administração*. Este processo de *relativização da interpretação da Lei teleológica*, com a finalidade de viabilizar a execução da *política pública* a partir de uma estratégia *socialmente plástica* e que, mesmo assim, é apresentada para sociedade como adequada, aqui denominamos de *alegorizações das políticas de territorialidades*.

Assim como o mito platônico, a *alegoria* pode ser entendida como *imagem (eikon)* e desse modo, expressar a busca daquilo que é real e verdadeiro –

leitura apresentada por Maria Helena da Rocha Pereira, tradutora de *A República* de Platão. Apesar dessa *imagem* ilustrar nosso estudo de políticas que parecem ser, mas que não são, declino desse debate para priorizar o entendimento de *alegoria* como sendo *um modo de expressar e/ou interpretar* – outra leitura ofertada por Pereira para “alegoria” (PLATÃO, 2001). Nesse recorte, a *alegoria* esboça uma possível *interpretação* daquilo que, aparentemente, as *políticas de territorialidade* pretendem *expressar* para sociedade.

Porém, como seria aceitável uma *alegorização das políticas de territorialidade* que fazem parte do esforço estatal de *disciplinarização do campo*? Considerando nossa exposição anterior, poderíamos dizer que, sem a *alegorização*, as questões subjacentes a *disciplinarização*, ou seja, a identidade, nacionalidade, territorialidade, jurisdicionalidade, entre outros esforços de institucionalização, não conseguiriam ser sustentados pelas *políticas públicas*. Porém, tamanha *relativização* precisa de contornos precisos para não converter uma boa *lei teleológica* em uma *lei inócua* e a boa *política* em uma agenda inaplicável, limites que podem ser impostos pelo controle social, em especial, dos próprios atingidos pela *alegorização*: os Ingarikó. Mas como esse controle ocorre?

Eric Wolf (2011), em *Parentesco, Amizade e Relação Patrono-Cliente em Sociedades Complexas*, procura *estudar as estruturas intersticiais, suplementares e paralelas na sociedade complexa para expor as relações existentes entre elas e as instituições mais estratégicas e dominantes*. Para isso, ele diz que “muitas organizações dentro do Estado geram, distribuem e controlam poder, competindo entre si e com o poder soberano do Estado” (WOLF, 2011). Assertiva que, além de problematizar a ideia de Estado coeso e unívoco, também esclarece a atuação de órgãos públicos em disputa, divergência e conflito que analisamos nesta *Tese*.

Nesse sentido, observamos que os Ingarikó logo após divergirem do CIR, fortaleceram as relações que eles mantinham com a Prefeitura Municipal de Uiramutã e com o Parque Nacional do Monte Roraima. Entidades que, segundo um funcionário da FUNAI, estariam manipulando dos índios por serem elas contrárias ao reconhecimento dos direitos deles. Porém, como este funcionário participou da deslegitimação do pleito emancipatório dos Ingarikó, logo, ele poderia ser questionado sobre sua leitura ser também outra forma de tentar enfraquecer o pleito? Afinal, o propósito seria promover a

conscientização dos índios em prol de sua autonomia – algo que os Ingarikó já expressavam quando propuseram dois territórios justapostos – ou seria uma forma de eliminar parcerias que pudessem ajudá-los a se emancipar de qualquer tipo de controle ou tutela? Inclusive, aquela praticada por indigenistas? Questões que hoje, os Ingarikó evitam abordar.

Se por um lado, essa “estrutura formal de poder político e econômico [– o ainda que desempenhada por funcionários públicos apenas –] existe em justaposição, ou entremeada, com vários outros tipos de estruturas informais que lhe são intersticiais, suplementares, paralelas” (WOLF, 2011) – adaptação minha entre colchetes. Por outro, ela revela que

“as relações sociais informais são responsáveis pelos processos metabólicos necessários para que se mantenha a instituição formal em operação, como no caso de exércitos envolvidos em combate. Ainda em outros casos, descobrimos que o esquema formal da organização é muito elegante, mas não funciona a não ser que sejam encontrados mecanismos informais que a transgridam diretamente” (WOLF, 2011)

Algo que constatamos tanto na *relativização* da Lei para propor o *Plano*, quanto no exercício funcional de alguns servidores que, em uma forma aparentemente *clientelista*, operacionalizam a política no campo. Exercício da função que, em seu estudo das *relações patrono-cliente*, Wolf define ser

“Quando a amizade instrumental atinge um ponto máximo de desequilíbrio, de sorte que um dos parceiros está claramente melhor colocado em relação ao outro, quanto à sua capacidade de conceder bens e serviços, nos aproximamos do ponto em que a amizade cede lugar à relação patrono-cliente” (WOLF, 2011)

Conceito *clientelista* proposto por Wolf (2011) que nos oferece outra possibilidade de análise da relação Ingarikó com outras etnias, e com as equipes dos órgãos responsáveis pelas políticas públicas indigenistas e ambientalistas. Pois, se por um lado, pelos menos em alguns momentos, as lideranças indígenas de Roraima foram questionadas pelos Ingarikó por dizer que os representavam e, na prática, não atenderem os pleitos deles. Por outro, com a criação do COPING e a posterior repactuação dos papéis do COPING e do CIR, ficou estabelecido, ao menos em um momento, a inversão na relação *clientelista* entre as entidades representativas. Momento no qual, diante da visita dos magistrados do Supremo, foram apresentados a eles os Ingarikó. Opção que não diminui a etnicidade dos demais povos indígenas da Terra Indígena.

Naquele momento, os Ingarikó assumem ser o estereótipo dos povos indígenas da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e passam a ser os principais interlocutores daquelas agendas de gestão territorial e ambiental junto ao governo. Desse modo, pensar as relações entre os Ingarikó e as lideranças das outras etnias da Terra Indígena na época, significou rever a pactuação das relações de lealdade existente entre elas e suas interdependências. Nesse quadro, parafraseando Wolf (2011), o *cliente é obrigado a manifestar lealdade e também, a demonstrar essa lealdade – imagem positiva do patrono, informações sobre maquinações de outros e o apoio político –, tornando-se membro de uma facção que serve aos propósitos competitivos do líder* – aqui entendido como uma agenda e não uma pessoa, ou seja, a agenda de reconhecimento de direitos indígenas. Em contrapartida a *lealdade*, o *patrono* deve *conceder bens e serviços imediatamente tangíveis* para o *cliente* (WOLF, 2011) – ou seja, aos Ingarikó seria reconhecida sua autonomia étnica e territorial perante os demais povos e instituições.

Assim, a repactuação da relação dos Ingarikó – COPING – e as lideranças indígenas das outras etnias – CIR – ocorre em *um momento de crise* que Wolf (2011), citando Kenny, diz que

“revelam [⊕] claramente, [⊕]o momento em que os protestos de lealdade e apoio mostram de maneira substancial os alinhamentos de diferentes forças patronais.’ É essa competição potencial entre patronos que oferece ao cliente seu poder, sua habilidade para ganhar apoio e para insistir na sua continuação. A relação ainda é recíproca e cada parte investe na outra.” (WOLF, 2011)

Essa interação dos Ingarikó com equipes dos órgãos indigenista e ambientalista não causam nenhuma contrariedade para os índios, e sim, em alguns momentos, são utilizadas por não índios para desautorizar o movimento. Entretanto, a pactuação – e repactuação – constante das relações de interdependência dos envolvidos no âmbito do movimento indigenista e indígena, causa certo constrangimento entre as partes mais polarizadas. Muito embora, quando estiveram repactuando essas relações em termos *clientelistas*, convém ressaltar que os Ingarikó e os funcionários do Estado não reconheceram esse vínculo, afinal, eles parecem ser bastante comuns em situações que envolvem mais indivíduos que as entidades coletivas. Contudo, apesar desse modo de operacionalização da atuação dos Ingarikó junto aos demais parceiros, não devemos aceitá-lo como ideal, já que poderíamos incorporar na estrutura formas participação que

possam exercer o poder deliberativo na execução da política e que possam garantir assento aqueles que são os beneficiários dela.

Entretanto, considerando a *relativização da Lei* para execução *plástica da política pública* através do *Plano*, como seria reconhecida a eficácia do Estado? Para responder esta questão, retomo da minha *Dissertação de mestrado* três conceitos: a *representação social* (GOFFMAN, 1985), o *processo* (GLUCKMAN, 1987) e a *eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS, 1991). Dessa forma, assumo ser o Estado brasileiro uma *arena* ou *palco*, onde os órgãos públicos, parceiros e índios disputam a prevalência de uma categoria sobre a outra, fazendo com que a *representação* do conflito obedeça às regras de decoro e cumpram aquilo que é esperado pela *plateia* ou a sociedade, no caso. Nesse desenho, mesmo *alegorizando as políticas de territorialidade*, o governo consegue acatar a pressão política de diferentes grupos sociais e ainda assim, representa o *processo* de implementação da política como *eficaz*.

Assim, quando os Ingarikó começaram a visitar vários setores do Estado brasileiro e a obter resultados concretos, eles estão apenas usufruindo das aberturas legais que cada setor tem para acolher determinadas demandas sociais. Porém, quando eles assumiram o *Plano de Administração* como instrumento de resolução da sobreposição de unidades de conservação e terras indígenas, eles impõem um novo *processo* para administração pública baseado em uma estrutura deliberativa formal, por meio da qual, possam gerir seu território. Por sua vez, ao invés de dar uma resposta para o pleito do *Plano*, tanto a FUNAI quanto o ICMBio enquadraram a demanda dentro de um *processo* pré-existente – o planejamento da unidade ou a gestão da terra indígena – que, em algum momento, fará a devida apreciação do *Plano*.

Evidentemente, o *Plano de Administração* exige um rito próprio que não deve ser apensado em nenhum outro *processo* pré-existente. Afinal, seu desenho visa organizar a estrutura administrativa da área sobreposta e não o *planejamento* ou a *gestão* do território. Contudo, as equipes técnicas podem *agilizar* determinados procedimentos para superar a burocracia e, de igual forma, podem valorizar a burocracia para impedir que determinadas ações aconteçam. Pensar o *Plano* como um instrumento específico que foi elaborado por uma equipe legalmente instituída pelos órgãos e que, diante da mudança da Ministra do MMA, acabou sendo desconsiderado como produto específico pelos mesmos órgãos e, por isso, passou a ser qualificado como subsídio ao

processo de elaboração do plano de manejo do Parque Nacional do Monte Roraima. Estratégia que perdura dentro do ICMBio até o momento, como forma de evitar a divisão de poder de gestão de um território com os índios que ali vivem imemorialmente.

Apesar dessas incongruências típicas das disputas ideológicas entre membros das equipes dos órgãos serem um tipo de pessoalização da administração pública (PARANHOS, 2005), elas são comuns. Mas como poderia ser comum um ato que parece desviar do objetivo da Lei? Inicialmente, devemos ter claro que sua adoção costuma ter amparo naquilo que a Lei permite. Ou seja, quando há sobreposição entre duas categorias de gestão territorial, na realidade, há um excesso de atribuições legais para o mesmo espaço. Por isso, não há ilegalidade propriamente dita e sim, legislações que nem sempre são compatíveis. Se houvesse alguma ilegalidade, os casos anedóticos citados no início desta *Tese* deveriam culminar em punições para as senadoras que estavam envolvidas. Há sim, o tempo do *processo*, que acomoda tal demanda dentro do rito burocrático que, por sua vez, *representa* a coesão do ato público.

Nesse sentido, como estamos tratando essa *arena* enquanto um *palco*, resgatamos de Gluckman (1987) seu conceito de *representação social*, onde a *apresentação* e a *plateia* cumprem seus *papéis*, segundo as regras do *decoro*. Dessa forma, poderíamos pensar ser o *Plano* uma apresentação do poder discricionário do Estado de *relativizar a Lei* para expor ao povo – *plateia* – a *política pública* devidamente implementada nos termos da *Lei*. Evidentemente, nesse caso, as condicionantes estabelecidas no âmbito do *Julgamento* abriram espaço para o questionamento do *Plano*, uma vez que a *administração* da área ficou sob a competência do ICMBio.

Porém, o mesmo *Julgamento*, em seus altos, reconhece a importância do *Plano* e não faz nenhuma objeção ao mesmo. Talvez, por isso, inúmeros questionamentos foram emitidos para o ICMBio e a FUNAI apreciarem o *Plano* e aprovarem ou não. Entretanto, nenhum deles modificou os encaminhamentos anteriores que o incorporavam aos instrumentos já existentes na instituição. Como a própria existência do *Plano* é questionável e os índios continuam vivendo em seu território, certamente, as regras do *decoro* entre as partes envolvidas continuaram persistindo sob

a égide que o Estado brasileiro reconheceu os direitos indígenas e manteve o Parque Nacional.

Essa apresentação de resultados bastante questionável desde o ponto de vista Ingarikó, pode ter sua *eficácia* reconhecida pela sociedade se considerarmos que a política indigenista não foi alterada. Ou seja, tal qual Lévi-Strauss (1991), descreve no julgamento do índio acusado de ter praticado feitiçaria que, naquele caso, demonstra ser mais importante para o grupo comprovar a existência da feitiçaria que punir o culpado. Assim, poderíamos dizer que a *eficácia* está mais amparada na manutenção das *políticas indigenistas e ambientalistas*, que necessariamente na aprovação do *Plano de Administração* que, em sendo uma *relativização*, poderia ter efeitos pouco mensuráveis nesse momento e, provavelmente, desdobramentos ainda mais indesejáveis.

Contudo, ainda assim, prevalece uma questão importante: qual seria o limite da política pública para poder acolher essas excepcionalidades? Afinal, sem limites, o próprio *decoro* e a *eficácia simbólica* estariam em risco. Para responder esta questão, retomo a noção de *alegoria* esboçada por Platão como sendo uma leitura de determinado tema que, consensualmente, é interpretada de tal forma. Ou seja, se as políticas públicas podem aceitar determinadas *relativizações* em nome da acomodação de forças políticas, certamente, essas políticas seriam próximas daquilo que Platão chamou de *alegoria*.

Assim, aceitando ser a política territorial indígena e ambiental duas *alegorias* que, por sua natureza, aceitam as *relativizações da Lei e das políticas*, em nome da acomodação de grupos que exercem o poder sobre o governo, poderíamos supor ser a *alegoria*, ao menos nesses casos, uma expressão externa do complexo conteúdo aqui descrito. Ou seja, uma forma de acomodar as disparidades existentes entre as *normas teleológicas* e a *ação plástica* (HOLANDA, 1995) do governo, seria justamente aceitar essa condição dentro dos parâmetros da *representação social*, quando abusos ferem o *decoro* – para não dizer a legalidade – e a *eficácia* é desconstituída.

Tais *alegorias* são, de fato, as conformações das políticas baseadas em normas *teleológicas* sem procedimentos claros de execução dessas políticas, o que abre espaço para o arbítrio do governante. Papel que, uma vez apropriado, acaba com a divisão clássica de poderes estatais – Executivo, Legislativo e Judiciário – e tende a

colaborar com o autoritarismo do governante. Algo tão indesejado quanto às rupturas que poderiam ser criadas pela incapacidade de acomodação de forças políticas. De fato, precisamos ter regras claras, procedimentos exequíveis e metas eficazes desde o ponto de vista dos interesses da sociedade. E as forças políticas devem respeitar esse arcabouço para que, assim fazendo, possamos evitar que as *alegorias das políticas* acabem em uma descrença generalizada no instrumento.

Afinal, como aconselhava o saudoso Martins Jan Edmam Ingarikó

“Não crie tantas regras para vida. Crie o que é necessário. A lei é criada pela inveja sem pensar no retorno⁶⁰.”

Logo, *alegorizar* pode ser algo necessário para a *política* ser libertada da *Lei*. Mas a *Lei*, por mais *teleológica* que ela seja, também não pode deixar de orientar a *política*. Ambos os extremos seriam prejudiciais para a complexa realidade brasileira, por este motivo, antes de propor algo além do controle social – entendendo que o sujeito que deve exercer este controle necessariamente devem ser aqueles atores objeto ou parceiros da política – como condição de manutenção da *eficácia* concreta – termo usado aqui em uma simples oposição à *simbólica* – da ação do Estado, reforço à ideia expressa nas palavras de Martins.

“*Kokmannë eseru mēxë kokmannë*.⁶¹”

⁶⁰Nessa fala, quando é empregada a ideia de “retorno”, está se fazendo menção ao movimento do mundo que, ao girar, trás de volta aquilo que já foi semeado.

⁶¹Dilson Ingarikó, filho do autor, traduz esta frase como: “A regra da vida é a própria vida”. Segundo ele, essa seria a principal mensagem deixada por seu pai.

Bibliografia

- ABREU, Stela Azevedo de. *Aleluia: o banco de luz* (Dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP, 1995.
- ALBERT, Bruce. *Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami*. IN: LENÁ, Philippe; OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (Orgs.). *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: MPEG, 1991. pp 37-58. (Coleção Eduardo Galvão).
- ALENCAR, José de. *O Guarani*. 20ª ed., São Paulo: Ática, 1996.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. *A Etnografia em Tempos de Guerra: contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia*. In PEIXOTO, Fernanda Arêas, PONTES, Heloísa e SCHWACZ, Lilia Moritz (org.). *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York/London: Verso, 1983.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *História Econômica e Administrativa do Brasil*. São Paulo: Atlas, 1980.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: O herói sem caráter*. São Paulo: E Cupolo, 1928.
- AYRES BRITTO, Carlos. *Relatório* (Petição nº 3388/RR). STF: 2008. Disponível em <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/pet3388CB.pdf>. Acesso em 20/ago/2009.
- BAILEY, Frederick George. *Stratagems and Spoils: a social anthropology of politics*. Oxford: Westview, 2001.
- BAINES, Stephen Grant. *Conflitos e reivindicações territoriais nas fronteiras: povos indígenas na fronteira Brasil – Guiana* IN SILVA, Cristhian Teófilo da; SOUZA

- LIMA, Antonio Carlos de & BAINES, Stephen Grant. Problemáticas sociais para sociedades plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. Brasília: FAP/DF; São Paulo: Annablume, 2009.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Aplicada*. Barcelona: Peninsula, 1969.
- BARRAGÁN ALVARADO, Lourdes. *Informe del Seminario/Taller "Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina"*. San Martín de los Andes, Argentina: Programa FAO/OAPN, 2008.
- BARTH, Fredrik. *Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos*. In: LASK, Tomke (org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BEZERRA, Marcos Otávio. *Corrupção: um estudo sobre poder público e relações pessoais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPOCS, 1995.
- BRASIL. *Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Roraima: MMA/MJ/CCPR, 2009.
- BRASIL. *SNUC (Lei que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza)* Brasília: Congresso Nacional, 2000.
- BROMLEY, Daniel W. *Property Relations and Economic Development: the other land reform*. World Development. 17 (6): 867-877, 1989.
- BUTT COLSON, Audrey. *Hallelujah among the Patamona Indians*. Revista Antropológica nº 28. Caracas: Fundación La Salle, 1971. Pp 25-58.
- BUTT COLSON, Audrey. *Routes of Knowledge: an Aspect of Regional Integration in the Circum- Roraima Area of the Guiana Highlands*. Antropológica 63-64: 103-149, 1985.
- BUTT COLSON, Audrey. *The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon*. Revista Antropológica nº 59-62. Caracas: Fundación La Salle, 1983-1984. Pp 73-124.
- CAMPOS, Ciro; PINTO, Flávia; BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. *O "Lavrado" de Roraima: importância biológica, desenvolvimento e conservação na maior savana do Bioma Amazônia - Diagnóstico*. Boa Vista: INPA/Núcleo de Pesquisas de Roraima, 2008. Disponível em: http://agroeco.inpa.gov.br/reinaldo/RIBarbosa_ProdCient_Usu_Visitantes/2008Diagnostico_LAVRADO_MMA.pdf. Acesso em: ago/2011.

- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. *A trajetória dos movimentos sociais*. IN DAGNINO, Evelina. *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 81 – 90.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnicidad y Estructura Social*. México: Ciesas; Uam; Uia, 2007.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006. 2ª ed.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania, estadania, apatia*. Publicado no Jornal do Brasil, 24/06/2001, p. 8. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, 2001.
- CASANOVA, Pablo González. *Colonialismo interno (uma redefinição)*. IN BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2007.
- CDB. *Guía breve para la Meta 11 de las Metas de Aichi para la Diversidad Biológica*. Disponível em <http://www.cbd.int/doc/strategic-plan/targets/T11-quick-guide-es.pdf>. Acesso em 10/dez/2014
- CEPPAC. *Orientações Técnicas Para Apresentação De Trabalhos Acadêmicos*. Brasília: CEPPAC, 2009.
- CIDR. *Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó e Wapixana*. Coleção CIR Histórico-antropológica nº 1. Boa vista: Centro de Informação Diocese de Roraima; Editora Gráfica Coronário, 1989.
- CIDR. *Índios e Brancos em Roraima*. Coleção CIR Histórico-antropológica nº 2. Boa vista: Centro de Informação Diocese de Roraima; Editora Gráfica Coronário, 1990.

- CIR. *Organização indígena começou na década de 70*. In CIR. Histórico. Disponível em: <http://www.cir.org.br/portal/historico>. Acesso em: junho de 2011.
- CISNEROS, Paúl e MCBREEN, James. *Superposición de territorios indígenas y áreas protegidas en América del Sur: Resumen Ejecutivo*. Equador: UICN; DFID, 2010.
- CRUZ, Maria Odileiz Sousa. *Os Ingarikó (Kapon) na Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Revista Tensões Mundiais, v. 4, 6, 2008.
- CUNHA, Rubelise da. *Deslocamentos: o entre-lugar do indígena na literatura brasileira do século XX*. Utrecht: P: Portuguese Cultural Studies, v. 1, p. 51-62, 2007.
- DINIZ, Edson Soarez. *Os Índios Makuxí do Roraima: sua instalação na sociedade nacional*. Marília: Unesp, 1972.
- DIONÍSIO, Bibiana & SEGHATTI, Cassiane. *Por delimitação de terras, índios ocupam sede do PT no Paraná*. Curitiba: G1, 2013. Disponível em <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2013/06/por-delimitacao-de-terras-indios-ocupam-sede-do-pt-no-parana.html>. Acesso em jun/2013.
- DOYLE, Arthur Conan. *O Mundo Perdido*. Lisboa: Europa-América, 2003.
- FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder: Formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1977, 4ª ed.
- FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização* (Dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP, 1986.
- FOLHA DE SÃO PAULO. *Índios são barrados no Palácio do Planalto*. Brasília: Folha de São Paulo, 2013. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/06/1291001-indios-sao-barrados-no-palacio-do-planalto.shtml>. Acesso em jun/2013.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1976.
- FRANK, Erwin H. *Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX*. Revista de Antropologia. Vol. 48. Nº 2. São Paulo: USP, 2005. Pp 559 – 584.
- FRANK, Erwin H. *A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepang existem mesmo?*. Revista de Antropologia (São Paulo), São Paulo, v. 45 (2), p. 287-310, 2002.

- FUCS, José. *Kátia Abreu: “Marina fez da questão ambiental uma religião”* (Entrevista em *Época* Eleições). Rio de Janeiro: *Época*, 2014. Disponível em <http://epoca.globo.com/tempo/eleicoes/noticia/2014/08/katia-abreu-marina-fez-da-questao-bambiental-uma-religiao.html>. Acesso em 10/dez/2014.
- FUKS, Mário. *Arenas de Ação e Debate Públicos: conflitos ambientais e a emergência do meio ambiente enquanto problema social no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: DADOS, v.41, n° 1, 2001.
- GALLOIS, Dominique. *Controle Territorial e Diversificação do Extrativismo entre os Waiãpi*. São Paulo: Aconteceu Povos Indígenas. V. 91. 1996.
- GALLOIS, Dominique. *Terras? Territórios? Territorialidades?* IN RICARDO, Fany (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004.
- GLOBO. *Gleisi defende que outros órgãos além da FUNAI participem da demarcação de terras*. Rio de Janeiro: O Globo, 2013a. Disponível em <http://oglobo.globo.com/pais/gleisi-defende-que-outros-orgaos-alem-da-funai-participem-da-demarcacao-de-terras-8583130#ixzz2VkNGP6j4>. Acesso em jun/2013.
- GLOBO. *O governo quer rever os critérios para a demarcação de terras indígenas*. Rio de Janeiro: Bom dia Brasil, 2013b.
- GLUCKMAN, Max. *Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna*. In. BIANCO, Bela Feldman (Org.). *Antropologia das Sociedades Complexas*. São Paulo: Global, 1987.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- GOW, Peter; AMOROSO, Marta & LIMA, Leandro Mahalem de. *A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia (Entrevista com Peter Gow)*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Usp, 2011, V. 54 N° 1.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: J Olympio, 1958.
- IBCOMUNICAÇÃO. *Na TV, Dilma pede votos para líder ruralista e amiga, Sen. Kátia Abreu*. São Paulo: *Jornal Na Hora do Povo*, 2014. Disponível em <http://www.horadopovo.com.br/2014/09set/3285-19-09-2014/P4/pag4.htm>. Acesso em 10/dez/2014.

- ICMBIO. *Sobreposição entre Unidades de Conservação Federais e Terras Indígenas: Relatório da Oficina de Trabalho*. Brasília: ICMBio, 2008.
- IBAMA. *Plano de Manejo do PARNA do Monte Roraima*. Brasília: IBAMA (atual ICMBio), 2000.
- IBAMA. *Roteiro Metodológico de Planejamento: Parque Nacional, Reserva Biológica, Estação Ecológica*. Brasília: IBAMA (atual ICMBio), 2002.
- ISA. *Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. São Paulo: Geoprocessamento/ISA, 2005.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 e 1913 – Volume 1*. São Paulo: EdUnesp; Martius Stagen, 2006.
- LAURIOLA, Vincenzo. *Ecologia Global contra Diversidade Cultural? Conservação da Natureza e Povos Indígenas no Brasil. O Monte Roraima entre Parque Nacional e Terra Indígena Raposa-Serra do Sol*. Ambiente e Sociedade Vol. V nº 2 - ago./dez. 2002 - Vol. VI - no 1 - jan./jul. 2003. Campinas: Ambiente & Sociedade, 2003. pp. 165-189.
- LAURIOLA, Vincenzo. *Parque Nacional do Monte Roraima: Kaané!* Boa Vista: FUNAI/RR, 2000. mimeo.
- LAURIOLA, Vincenzo. Parque Nacional? Kaané! Os índios dizem não à implementação do Parque Nacional do Monte Roraima. IN: RICARDO, F. (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004. pp. 422-431.
- LAURIOLA, Vincenzo. Unidades de Conservação, Terras Indígenas e Conflitos Políticos na Amazônia: O caso do Parque Nacional do Monte Roraima. IN: DIEGUES, A. C. e MOREIRA, A. de C.. *Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz. poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *O Santo Soldado*. Comunicações do PPGAS. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1991.
- LITTLE, Paul Elliott. *Superimposed Cosmographies, Fractal Territories: Territorial Disputes on Amazonian Region Frontiers*. Tese de doutorado em Antropologia e

- Ciências Sociais. Orientador Gustavo Lins Ribeiro. Brasília: UnB/CEPPAC; FLACSO, 1996.
- LITTLE, Paul Elliott. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: DAN/UnB, 2002.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas*. Brasília, 1999. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>. Consultada em ago/2011.
- MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.
- MENCK, José Theodoro Mascarenhas. *A Questão do Rio Pirara (1829-1904)*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- MILLER, Bruce G. *Invisible Indigenes: The Politics of Nonrecognition*. University of Nebraska Press. 2003.
- MINTZBERG, Henry. *Criando organizações eficazes: estruturas em cinco configurações*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MLYNARZ, Ricardo Burg. *Parque Nacional do Monte Roraima: Constituindo a Arena de Negociação Política dos Ingarikó Frente à Conservação da Natureza, em Terra Indígena*. Apresentado no III Encontro da ANPPAS, 23 a 26 de maio de 2006, Brasília-DF. ANPPAS. 2006. Disponível em: http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro3/arquivos/TA650-21032006-135856.DOC. Acessado em: Ago/2011.
- MLYNARZ, Ricardo Burg. *Processos Participativos em Comunidade Indígena: em estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima* (Dissertação de Mestrado). São Paulo: USP, 2008.
- MURRIETA, Julio Ruiz E PINZÓN RUEDA, Rafael. *Reservas Extrativistas*. Gland, Suíça; Cambridge, UK: UICN, 1995.
- MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. *Migração, Identidade e Cidadania Palikur na Fronteira do Oiapoque e Litoral Sudeste da Guiana Francesa* (tese de doutorado). Brasília: Ceppac. 2006.
- NOGUEIRA-NETO, Paulo. *Diário de Paulo Nogueira-Neto: uma trajetória ambientalista*. São Paulo: Empresa das Artes, 2010.
- OEA. *Mapa Boundary by Schomburgk*. Biblioteca Virtual Columbus. Disponível em dl.wdl.org/11335.png. Acesso em mar/2013.

- OIT. *Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais* (Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004). Brasília: Congresso Nacional, 2004.
- OVERING, Joanna. *Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought*. Revista Antropologia, nº 59-62. Caracas: Fundación La Salle, 1983-1984. Pp 331-348.
- OVIEDO, Gonzalo. *Áreas Protegidas y Pueblos Indígenas: presencia de comunidades indígenas en las Áreas Protegidas*. In MORA, Stanley Arguedas, BETANCUR, Leandro Castaño e RODRÍGUEZ DE LA GUARDIA, José María (eds). *Lineamientos y Herramientas para un Manejo Creativo de las Áreas Protegidas*. Costa Rica: OET, 2004.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *“O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais*. Mana 4(1). Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1998. Pp 47 – 77.
- PADUA, José Augusto. *Natureza e Projeto Nacional: As Origens da Ecologia Política no Brasil*. IN: PÁDUA, José Augusto. (Org.). *Ecologia e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987, pp 11 - 62.
- PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- PARANHOS FALEIRO, Rodrigo. *Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em Conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública*. Brasília: DAN/UnB, 2005.
- PARANHOS FALEIRO, Rodrigo. *La Mensura de la Maldad: autonomía, tutela y dominación, nuevas artimañas del control étnico* (mimeo). Trabalho aceito pelo GT 12: Indigenismos e Políticas Indigenistas nas Américas. Para uma análise comparativa das relações entre povos indígenas e Estados nos Séculos XX e XXI. Coordenado por Antonio Carlos Souza Lima, Guillaume Boccara, Claudia Briones. VIII Reunión de Antropología del Mercosur: Diversidad y Poder em América Latina. Buenos Aires, 2009.
- PARANHOS FALEIRO, Rodrigo. *Do Mundo Perdido ao Mundo Globalizado: polissemias do território em disputa no Monte Roraima*. IN PINTO, Simone Rodrigues (org.). *Políticas Públicas Comparadas nas Américas*. Brasília: Paralelo 15, 2012A.

- PARANHOS FALEIRO, Rodrigo. *Interventions de l'État: les terres indigènes, le programme environnemental et la représentation indigène*. Québec: Recherches Amérindiennes au Québec, Vol. XLII, N° 2-3, 2012B.
- PARANHOS FALEIRO, Rodrigo. *Áreas Protegidas em conflito: Unidades de Conservación, Tierras Indígenas y Territorios Nacionales, del histórico de ocupación del Brasil hasta la construcción de la política territorial brasileña*. Popayan: RESC, Vol. 6, N° 2, 2012C.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- QUINTÃO, Ângela Tresinari B. *Evolução do Conceito de Parque Nacionais e sua relação com o processo de desenvolvimento*. Revista Brasil Florestal. Ano XIII, n° 54, Abril/Maio/Junho. Brasília: IBDF, 1983. Pp 13 - 28.
- RAISG. *Mapas*. São Paulo: RAISG/ISA, 2009. Disponível em <http://raisg.socioambiental.org/mapa>. Acesso em set/2014.
- RAMOS, Alcida Rita. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: EdUnB; Marco Zero, 1990A.
- RAMOS, Alcida Rita. *Ethnology Brazilian Style*. Cultural Anthropology, 5(4), 1990B. pp 452 - 472.
- RAUCH GONZÁLEZ, Marcos. *Áreas Silvestres Protegidas y Pueblos Originarios de Chile*. Santiago: Conaf, 2007.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. *Memorandum for the Study of Acculturation*. American Anthropologist. Volume 38, Issue 1, Janeiro – Março, 1936. PP 149 – 152.
- REDPARQUES. *Resúmenes Semanales y Principales Conclusiones del Foro Electrónico Sobre "Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina"*. Santiago: FAO, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Fernanda Bittencourt. *Etnografias a jato*. In SCHUCH, Patrice et al. (Org.). *Experiências, Dilemas e Desafios do Fazer Etnográfico Contemporâneo*. Porto Alegre, Editora UFRGS, 2010. pp. 85-88.
- RIVIÈRE, Peter. *Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo Comparativo da Organização Social Ameríndia*. São Paulo: Edusp, 2001.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre a origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SAID, Edward. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da república: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, 1994.
- SILVA, Cristhian Teófilo da e BAINES, Stephen Grant. *Antropologia nas Fronteiras: Contribuições teóricas e etnográficas para as Ciências Sociais nas Américas*. IN FERNANDES, Ana Maria e RANINCHESKI, Sonia (org.). *Américas compartilhadas*. São Paulo: Editora Francis, 2009.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. *The Astonishing Resilience: Ethnic and Legal Invisibility of Indigenes from a Brazilian Perspective*. IN Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v. 4, n. 2. July to December 2007. Brasília: ABA.
- SOUZA, André de. *Conselho Indigenista Missionário, ligado à CNBB, acusa governo federal de racista e preconceituoso e agir com ruralistas*. Rio de Janeiro: Infoglobo Comunicação e Participações, 2013. Disponível em <http://oglobo.globo.com/pais/gleisi-defende-que-outros-orgaos-alem-da-funai-participem-da-demarcacao-de-terras-8583130#ixzz2VkNY5Uwe>. Acesso em jun/2013.
- STAATS, Susan. *Fighting in a different way: Indigenous resistance through the Alleluia Religion of Guyana*. IN: HILL, Jonathan (ed.). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.
- STONICH, Susan C. *Linking Development, Population, and the Environment: Perspectives and methods*. In: STONICH, Susan C. *I am destroying the land! The political ecology of poverty and environmental destruction in Honduras*. Boulder, Westview Press, 1993.
- STF. *Petição 3.388-4 Roraima – Inteiro Teor*. Brasília: STF, 2009.
- STF. *Embargos de Declaração Petição 3.388 Roraima. Ação Popular. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Brasília: STF, 23/10/2013.
- TIVEY, Leonard. *El Estado Nación*. Barcelona: Ediciones 62, 1987.
- ULLOA, Astrid. *La Construcción del Nativo Ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia: nativo ecológico e ecogovernamentalidade*. Bogotá: ICANH/COLCIENCIAS, 2004.

URBAN, Teresa. *Saudade do Matão: Relembrando a história da conservação da natureza no Brasil*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

VALOR ONLINE (G1). *Casa Civil Pedes Suspensão de Demarcação de Terras Indígenas no PR*. Disponível em: <http://g1.globo.com/economia/noticia/2013/05/casa-civil-pede-suspensao-de-demarcacao-de-terras-indigenas-no-pr.html>. Acesso em jun/2013.

VIOLA, Eduardo. O movimento *Ecológico no Brasil: do Ambientalismo à Ecopolítica*. IN: PÁDUA, José Augusto. (Org.). *Ecologia e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 2009.

WOLF, Eric R. *Parentesco, Amizade e Relação Patrono-Cliente em Sociedades Complexas*. Brasília: DAN/UnB, 2011.

Anexo 1. Etnônimos e Classificações Linguísticas

A adoção de determinado etnônimo para um grupo étnico pouco descrito na literatura impõe ao antropólogo pensar sobre a denominação histórica que o índio faz de si e do outro, e a influência do não índio sobre esta forma de classificar. Pois, embora os antropólogos costumem adotar os etnônimos empregados pelos nativos, nem sempre eles estão padronizados pelo grupo e, raramente, estão livres das influências exógenas que antecederam a etnografia. Por isso, sem a pretensão de aprofundar-me no tema, teço aqui algumas considerações a respeito desta tarefa de nominar os Ingarikó.

Historicamente, o contato entre índios e não índios exigiu de ambos distintos exercícios de alteridade. Tais exercícios poderiam ser evidenciados pela dificuldade de definir “quem é o outro?” ou “como denominar o outro?”⁶². Questões exemplificadas em livros escolares quando fazem menção à adoção do termo *índio* pelos europeus que, equivocadamente, o atribuíram aos habitantes das Américas, já que eles pensavam estar “em contato” com os habitantes da Índia.

Embora ainda hoje denominemos de “índios” os habitantes pré-colombianos das Américas e eles aceitem este termo genérico, já sabemos que eles possuem autodenominações precisas. Tais autodenominações ou etnônimos foram identificados através do aprendizado da língua, da compreensão da cultura e do exercício de alteridade do grupo indígena. E, não raro, ainda hoje costumam ser revistos por etnografias melhor elaboradas e por releituras que o grupo faz de sua identidade étnica ou dos processos de etnogênese que alguns deles têm vivenciado nas últimas décadas.

⁶² Ver Nota nº 1.

Afinal, a rigor, como diria Durkheim e Mauss:

“uma classificação lógica é classificação de conceitos[—Ora, onde] o conceito é a noção de um grupo de seres nitidamente determinados[—os cujos] limites desse grupo podem ser marcados com precisão.” (DURKHEIM e MAUSS, 1981: 202⁶³).

Por este motivo, entender os povos pré-colombianos como sendo índios que, na época, acreditavam serem eles indianos, seria o primeiro passo do europeu rumo às *marcas precisas de uma classificação lógica* (*op. cit.*). Passos que passaram pela inclusão desses povos dentro do conceito de humanidade. Já que no Século XVI eles seriam considerados *aberrações da natureza por serem supostamente desprovidos de alma* (LAPLANTINE, 1988). Povos que foram reduzidos a *escravos* – quando eram considerados inimigos dos empreendimentos coloniais – ou *subjugados* – quando eram convertidos em súditos catequizados (RIBEIRO, 1996⁶⁴). Condições sociais substituídas pela *nacionalidade* construída naqueles *países* que, assim como o Brasil, *procuravam afirmar serem soberanos sobre seu território e habitantes* (LIMA, 1995⁶⁵).

Assim, por um lado, gradualmente os europeus foram aproximando os povos pré-colombianos de seu estatuto humano, cristão e nacional, mediante a inclusão desses povos em seu universo classificatório. Porém, graças aos esforços de alguns não índios em conhecer melhor esses povos e suas próprias formas de classificar, alguns povos indígenas acabaram por receber etnônimos mais adequados. Afinal, como destacou Ramos (1990⁶⁶) em seu estudo, o universo linguístico Sanumá possui *termos específicos para identificar as posições sociais de cada membro de seu grupo* e, não raro, daqueles que estão fora de sua coletividade. Entretanto, uma leitura superficial da língua, certamente, poderá ocasionar equívocos interpretativos que poderiam ser evitados em um estudo da língua contextualizada pela cultura dos povos que a praticam.

⁶³ DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. *Algumas Formas Primitivas de Classificação in Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

⁶⁴ RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁶⁵ LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz. poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁶⁶ RAMOS, Alcida Rita. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: EdUnB; Marco Zero, 1990.

Apesar do esforço de alguns etnógrafos, muitas vezes esses grupos estão em contato com funcionários de órgãos públicos, religiosos, indigenistas, acadêmicos, entre outros atores que, independente dos motivos, acabam influenciando a autodenominação do grupo. Não raro, escutamos questionamentos sobre a autenticidade da identidade Ingarikó de indigenistas ou pesquisadores que defendiam ter expertise no tema. Tais questionamentos eram sustentados, ora por depoimentos de atores em conflito com os Ingarikó, ora por conhecimentos superficiais sobre as etnias Caribe. Com isso, muitas vezes flagramos argumentos preconceituosos, tendenciosos ou que generalizam às exceções.

E como se não bastasse às dificuldades ocasionadas por questões sociais, ainda existem àquelas causadas pelas convenções ortográficas de cada idioma nacional. Um exemplo claro desta influência está na grafia do etnônimo Ingarikó com “k” ou “c”, já que a letra “k” foi excluída do alfabeto no Brasil por alguns anos e retornou após o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Isso fez com que indivíduos fossem registrados com o sobrenome Ingaricó – grafado com “c” –, enquanto o etnônimo mais utilizado seria grafado com “k”, seguindo a Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais (CGNT) (SCHADEN, 1976⁶⁷). Convenção que Melatti (1999⁶⁸) pondera por ser pouco usual e, em alguns casos, desnecessária na atualidade.

Independente do exercício classificatório de não índios e índios, do desnível entre as boas etnografias e os testemunhos superficiais ou então, das dificuldades particulares de cada país, declinaria do debate dizendo que nesta *Tese* foram adotados os etnônimos utilizados pelos nativos ou que eles disseram ser seu etnônimo. Para isso, sempre que possível, eles foram consultados. Naqueles casos em que não puderam ser confirmados os etnônimos junto ao grupo, optei por empregar os etnônimos utilizados na literatura. Porém, para propiciar uma universalização dos etnônimos, segue abaixo uma tabela que busca associar o etnônimos que foram utilizados nesta *Tese* – sublinhados – com a grafia utilizada pela CGNT (SCHADEN, 1976) e por Melatti (1999). E, seguindo a classificação de Melatti (1999), também cito

⁶⁷ SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

⁶⁸ MELATTI, Julio Cezar. *Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais*. IN MELATTI, Julio Cezar. *Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas*. Brasília, 1999. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>. Consultada em ago/2011.

na tabela a classificação linguística da língua do grupo. Lembrando que, segundo o autor, nenhuma destas línguas está classificada em *Tronco (Filos)*.

Por fim, convém informar que o etnônimo Sapurá refere-se a um grupo subsumido na etnia Macuxi. Hoje, como este grupo reivindica ser uma etnia distinta, não há maiores informações que aquelas apresentadas abaixo, em *Etnônimo e classificação linguística*. Como eles estão buscando resgatar sua identidade ancestral, atualmente, os dados citados abaixo são passíveis de revisão.

Etnônimo e classificação linguística.

Classificação do Povo Indígena			Classificação Linguística		
Etnônimo (Grupo)	CGNT	Melatti	Língua Falada	Língua (Academia)	Família
<u>Acauaio</u>	Akawaio	Acauiao (Capon)	Capon	Capon	Caribe
<u>Ingarikó</u> Ingaricó	Ingarikó	Ingaricó (Capon)	Ingaricó (Capon)	Ingaricó	Caribe
<u>Macuxi</u>	Makuxi	Macuxi	Macuxi	Macuxi	Caribe
<u>Patamona</u>	Patamona	Patamona (Capon)	Capon	Capon	Caribe
<u>Pemon</u>	Pemôn ou Pemông	Pemon ou Pemong	Pemon	Pemon	Caribe
<u>Sapurá</u>	Sapurá	–	–	–	Caribe
<u>Taurepang</u>	Taurepang	Taurepang (Pemon)	Pemon	Pemon	Caribe
<u>Wapichana</u>	Wapixâna	Uapixana	Uapixana	Uapixana	Aruaque

Anexo 2. Aldeias Ingarikó



Aldeia Manalai

População: 356

Nº de Famílias: 67



Foto: Jorge Piccolo

Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Awendei

População: 89

Nº de Famílias: 17



Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Sauparu

População: 52

Nº de Famílias: 16



Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Murá Meru (Pipi)

População: 25

Nº de Famílias: 6



Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Área Única

População: 62

Nº de Famílias: 13



Image © 2015 DigitalGlobe

Google earth

1970

Data das imagens: 1/27/2011 4°57'52.60"N 60°25'50.26"O elev 809 m altitude do ponto de visão 1.11 km

Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Serra do Sol

População: 378

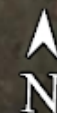
Nº de Famílias: 69



Google earth

Image © 2015 DigitalGlobe

300 m



Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Parananak

População: 49

Nº de Famílias: 8



Google earth

Image © 2015 DigitalGlobe

1970

Data das imagens: 1/27/2011 4°56'40.24"N 60°23'21.96"O elev 818 m altitude do ponto de visão 1.23 km

Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Mapaé

População: 91

Nº de Famílias: 18

Sem Imagem

Dados dos Ingarikó de 2011.

Aldeia Kumaipá

População: 154

Nº de Famílias: 24

Sem Imagem

Dados dos Ingarikó de 2011.

Anexo 3. Fatos Importantes na Política Conservacionista

Ano	Fato	Desdobramentos
Idade Média	Primeiras áreas criadas na Europa pela aristocracia (reservas para caça) e a Igreja ou a Coroa (reserva de madeira)	Bases para as futuras ideias conservacionistas.
	Estabelecimento dos <i>Forest</i> pelos normandos nas terras britânicas	Restrições normativas aos camponeses visando à preservação de caças.
Século XVIII	Criação de áreas naturais destinadas ao lazer dos trabalhadores da Revolução Industrial	Noções de uso público de áreas naturais.
1832	Criação da <i>Arkansas Hot Springs</i>	Primeira reserva nacional.
1862	Floresta da Tijuca	Reflorestamento do atual Parque Nacional da Tijuca.
1872	<i>Yellowstone National Park</i> é criado nos Estados Unidos	Primeiro parque público destinado à conservação dos recursos naturais para uso público e recreação.
1876	André Rebouças propõe a criação de parques nacionais	Propõe-se criar parques na Ilha do Bananal e nas Sete Quedas.
1855	Primeiro parque nacional do Canadá	Quintão (1983) atribui a omissão da Europa em criar parques a sua adaptação histórica aos impactos oriundos das revoluções, enquanto nas novas nações ela era causada pela pressão do poder econômico.
1894	Primeiro parque nacional da Nova Zelândia	
1898	Primeiro parque nacional da Austrália	
	<i>Kruger National Park</i> é criado na África do Sul	Primeiro parque nacional visando à conservação.
1894	Criação da <i>National Trust for Place of Historic Interest or Natural Beauty</i>	Não governamental que adquiria terras para proteger o patrimônio nacional, natural e cultural.
1896	Serra da Cantareira	Primeira reserva florestal de São Paulo.
1910	Estação Biológica do Alto da Serra	Criado por von Ihering do Museu Paulista.
1911	Reserva Florestal do Acre	Precede o Serviço Florestal em 10 anos.
1914	Primeiros parques europeus na Suíça e Suécia	Primeiros parques dedicados à pesquisa.
1916	Criado o <i>National Parks Service</i> (NPS)	Primeiro gestor de unidades de conservação.
1921	Criado o Serviço Florestal do Brasil	Regulamentado em 1925, atuou pontualmente.
1922	Primeiro parque na Argentina e América Latina	Nahuel Huapi foi criado nas terras doadas para este fim por Francisco Perito Moreno em 1903.
1933	Convenção para a Preservação da Fauna e Flora em Estado Natural em Londres, Inglaterra	Primeira definição conceitual de parque nacional.

Ano	Fato	Desdobramentos
1934	Aprovado o Decreto 23.793 – Código Florestal	Em paralelo a I Conferência para a Conservação da Natureza, em 1931, o Ministério da Justiça definiu o conceito de parque nacional no Art. 9º do Código Florestal. Isso possibilitou a criação dos primeiros parques no Brasil. Este Decreto foi referendado no Art. 10, item III da Constituição Federal de 1934, depois, no Art. 134 da Constituição de 1937 e na Constituição de 1946.
1937	Criação do Parque Nacional de Itatiaia	Primeiro parque brasileiro
1940	Convenção para Proteção da Flora, da Fauna e das Belezas Cênicas Naturais dos Países da América em Washington, Estados Unidos	Reunião dos membros da União Panamericana que avaliaram os resultados da Convenção de Londres e outros acordos internacionais; e também, a revisão do conceito de parque, aprovado pelo Brasil em 1948, através do Decreto Legislativo nº 3.
1944	Decreto nº 16.677, de 29 de setembro de 1944	Atribui à Seção de Parques Nacionais do SF: orientar, fiscalizar, coordenar e elaborar programas de trabalho nas unidades de conservação.
1948	Criação da União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN)	Composta por agências governamentais e organizações não governamentais, busca garantir a perpetuidade dos recursos naturais.
1959	Conselho Econômico e Social das Nações Unidas cria a Lista de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes	Busca aglutinar informações sobre parques e uniformizar conceitos. Para isso, se adotou das Convenções os conceitos de parques e também, das demais reservas equivalentes
1960	IUCN cria a Comissão de Parques Nacionais e Áreas Protegidas	Objetiva promover e monitorar os parques nacionais e outras áreas dedicadas à conservação.
1962	Conferência Mundial sobre Parques Nacionais em Seattle, Estados Unidos	Recomendações: priorizar unidades marinhas; interpretação nos conteúdos educativos; pesquisas interdisciplinares; qualificar equipes de manejo; inserir unidades nas políticas; monitorar impactos; integrar áreas com espécies em extinção.
1965	Novo Código Florestal	Incorpora o conceito de parque nacional
1969	X Assembleia Geral da IUCN em Nova Delhi, Índia	Padronização do conceito parque nacional e proposição de estímulos aos governos que utilizarem esta categoria.

Ano	Fato	Desdobramentos
1972	II Congresso de Parques Nacionais em Yellowstone, Estados Unidos	Recomendações: aumentar a representatividade ecológica em unidades; administrar de forma sistêmica, coordenada e planejada regionalmente; proteger áreas em risco; implementar unidades de conservação.
1972 a 1982	Acontecimentos mundiais: Conferência de Estocolmo; crise mundial de energia; nova ordem econômica internacional; explosão demográfica; reconhecimento da relevância dos problemas ambientais	
1979	Decreto nº 84.017, de 21 de setembro de 1979	Institui o Regulamento dos Parques Nacionais do Brasil, já com as recomendações de Nova Delhi.
1980	IUCN lança a “Estratégia Mundial para Conservação”	Propõe estudos e ações que efetivem a proteção e o uso racional dos recursos naturais
1982	III Congresso Mundial de Parques Nacionais em Bali, Indonésia	Aprofunda o debate sobre: pobreza e superexploração dos recursos; riqueza e exploração supérflua; controle da poluição, da demografia e do desarmamento. Proposições: expansão da rede global e regional de unidades; aumento da eficácia das unidades na conservação da diversidade biológica; adoção do desenvolvimento sustentável por todos os países; e políticas orientadas para sociedades tradicionais.
1988 a 1991	O Brasil está se redemocratizando enquanto no Norte, ocorre a mobilização dos seringueiros contra a expansão das fazendas sobre os seringais; nas cidades cresce o interesse pela questão ambiental e vários segmentos da sociedade organizam movimentos reivindicatórios sociais e ambientais. Pressionado pela eminência da Conferência das Nações Unidas e a mobilização social crescente, em 1989, o governo cria o IBAMA.	
1990	Criada a primeira Reserva Extrativista (RESEX) do Brasil	Criada a RESEX Alto Juruá no Acre.
1990	Criada a primeira Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) do Brasil.	Criada a RPPN Vagafogo em Goiás.
1992	IV Congresso Mundial de Parques e Áreas Protegidas em Caracas, Venezuela	Intercalação com os Congressos Mundiais.
1992	Reunião do Rio-92 no Rio de Janeiro, Brasil	Convenção da Diversidade Biológica, Convenção sobre o Combate à Desertificação, Agenda 21, entre outros.
1996	2ª Conferência das Partes (COP)	Os relatórios do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) passa a ser instrumento de orientação.

Ano	Fato	Desdobramentos
1997	I Congresso Latino Americano de Parques Nacionais e Outras Áreas Protegidas	Discussão sobre ações globais, gestão participativa de áreas protegidas, incorporação de mercados e avaliação de resultados.
	COP-3	Definido o Protocolo de Quioto.
	Lei nº 9.433, de 8 de janeiro de 1997	Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos.
1998	Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998	Sancionada a Lei de Crimes Ambientais.
2000	Declaração do Milênio	Estabelece os Objetivos do Milênio.
	Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000.	Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC).
2001	COP-7	Estabelece o Consórcio de Carbono.
2002	Cimeira de Johannesburg, África do Sul	Revisão dos acordos, evidência nas mudanças climáticas e fortalecimento da agenda ambiental na África
2003	V Congresso Mundial de Parques em Durban, África do Sul	Tendência ações globais, incorporação de mercados e avaliação de resultados.
2005	Entra em vigor o Protocolo de Quioto	Nesse contexto, alguns países que não ratificaram o Protocolo e outros propõem um Plano de Redução de Emissão de Gases Poluentes
2006	Prêmio Nobel da Paz é dedicado ao IPCC e ao Al Gore.	Reconhecimento da importância da agenda de mudança climática para o mundo.
	Relatório Stern	Investir 1% do PIB Mundial no combate às mudanças climáticas pode evitar prejuízos de 20% no mesmo período.
2006	COP-12	Brasil propõe Redução de Emissões para o Desmatamento e Degradação (REDD).
	Lei nº 11.284, de 02 de março de 2006	Cria o Serviço Florestal Brasileiro (SFB).
2007	Brasil anuncia Plano Nacional sobre Mudança do Clima e o Fundo Amazônia	
	Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007.	Cria o ICMBio
	COP-13 e COP/MOP-3	Estabelecido o Mapa do Caminho com cinco tópicos: transferência de tecnologia; investimentos no combate a mudança climática; atuação em países vulneráveis a mudança climática; REDD; e proposição do índice de redução de emissão de gases.
2009	COP-15	Maior reunião de chefes de Estado desde a Rio 92.

Ano	Fato	Desdobramentos
2010	Criação do Fundo Verde e Ano Internacional da Biodiversidade	
2012	Rio+20	Avanços no reconhecimento dos limites do Planeta Terra. Organizações não governamentais, governos das megacidades e empresários desenvolvem agendas setoriais mais progressistas que os governos nacionais.
	Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012.	Novo Código Florestal
	Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012.	A partir das discussões ocorridas no âmbito do Projeto Catalisando a contribuição das terras indígenas para a conservação dos ecossistemas florestais brasileiros (GEF Indígena), o Decreto institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)

(Fontes: QUINTÃO, 1983; FERREIRA, 1997; BARRETTO FILHO, 2001; outros)

Anexo 4. Fatos Importantes para Raposa Serra do Sol

Ano	Fato
1917	Lei Estadual nº 941 do Estado do Amazonas destina as terras compreendidas entre os rios Surumu e Cotingo para a ocupação e usufrutos dos índios Macuxi e Jaricuna.
1919	SPI inicia a demarcação física da área. Mas não finaliza os trabalhos.
Anos setenta	Dioceses de Boa Vista financia o Projeto “Uma vaca para um índio”.
1977	FUNAI institui um Grupo de Trabalho (GT) Interministerial para identificar os limites da Terra Indígena, que não apresenta relatório conclusivo.
1979	Novo GT é formado e, mesmo sem estudos antropológicos e historiográficos, propõe uma demarcação provisória de 1,34 milhão de hectares.
1984	Novo GT é instituído para identificação e levantamento fundiário da área. São definidas cinco áreas contíguas: Xununuetamu, Surumu, Raposa, Maturuca e Serra do Sol; que totalizam 1,57 milhão de hectares.
1987	É criado o CIR.
1988	Novo GT Interministerial realiza levantamento fundiário e cartorial sem apresentar conclusão sobre a área.
1992/3	FUNAI forma novos GT para reestudar a área.
1993	Parecer conclusivo dos GT é publicado no Diário Oficial da União no dia 21 de maio, propondo o reconhecimento da área contínua de 1,67 milhão de hectares.
1996	Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro, estabelece o princípio do contraditório. Ministro da Justiça assina Despacho 80 rejeitando as 46 contestações da Terra Indígena (TI) e propondo uma redução de cerca de 300 mil hectares da área – área de vilarejos, estradas e fazendas tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – que divide a área em cinco partes.
1998	Portaria 820, de 11 de dezembro, do Ministério da Justiça, declara a TI de posse permanente dos povos indígenas em área contínua.
1999	Governo de Roraima impetra mandado de segurança no Superior Tribunal de Justiça (STJ) pedindo anulação da Portaria nº 820/98. Liminar é concedida.
2002	STJ nega o mandado de segurança 6210/99 do Governador de Roraima que pede a anulação da Portaria 820/98.
2003	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) começa campanha pela homologação da TI Raposa Serra do Sol. Ministro da Justiça anuncia que homologação sairá em janeiro de 2004. Organizações indígenas Associação Regional Indígena dos Rios Kinô, Cotingo e Monte Roraima (ARIKON), Aliança para o Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima (ALICIDIR) e Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIUR) lançam carta manifesto contra a homologação da TI em área contínua.
2004	Paulo Cesar Quartiero comanda protestos e ações intimidadoras contra a homologação em área contínua. FUNAI ingressa no STF os autos contra a criação dos municípios de Uiramutã e de Pacaraima.

Ano	Fato
2005	<p>Ministra Ellen Gracie do STF suspende processo de demarcação da TI e plenário do STF extingue todas as ações que contestavam a demarcação. Portaria nº 534, de 13 de abril, do Ministério da Justiça declara de posse permanente dos índios Ingarikó, Makuxi, Taurepang, Wapixana e Patamona a TI. Excluem-se da TI: a) a área do 6º Pelotão Especial de Fronteira; b) os equipamentos e instalações públicos federais e estaduais atualmente existentes; c) o núcleo urbano do município de Uiramutã; d) as linhas de transmissão de energia elétrica; e) as rodovias públicas existentes; e f) determina saída dos não índigenas em um ano.</p> <p>Decreto s/nº, de 15 de abril, homologa a demarcação da TI e determina que "o Parque Nacional do Monte Roraima é bem público da União submetido a regime jurídico de dupla afetação, destinado à preservação do meio ambiente e à realização dos direitos constitucionais dos índios". Assegura também a ação das Forças Armadas e da Polícia Federal na Terra Indígena. Em 17 de abril, a Polícia Federal inicia a Operação Upatakón para efetivar a homologação. A tensão aumenta na região com protestos, sequestros, etc. Portaria nº 671 da FUNAI, em 13 de maio, cria uma Comissão Técnica para dar continuidade ao procedimento indenizatório pelas benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé instaladas por ocupantes não índios na TI.</p>
2006	<p>Políticos, rizicultores, proprietários de terra e advogados ingressam com ações judiciais contrárias à homologação da TI.</p> <p>Portaria nº 449 da FUNAI cria a Comissão de Pagamento para indenizar as benfeitorias de boa fé.</p> <p>Polícia Federal começa a Operação Upatakón II que visa levantar as benfeitorias dessas fazendas de arroz.</p> <p>Lei municipal amplia área urbana da sede do município de Pacaraima</p>
2007	<p>Prefeito de Pacaraima, o rizicultor Paulo César Quartiero tem seu diploma cassado pela Justiça Eleitoral de Roraima por abuso de poder econômico. STF autoriza a permanência dos não índios até que seja julgado o mérito da ação. Porém, ao negar mandado de segurança impetrado por produtores de arroz e pecuaristas, liminar que lhes garantia à permanência na área acaba derrubada.</p> <p>Organizações indígenas da Raposa Serra do Sol assinam acordo prometendo não se envolverem na retirada de não índios.</p> <p>Forças Armadas resistem em dar apoio à Polícia Federal para a retirada dos não índios da TI.</p> <p>Bancada de Roraima no Congresso se reúne com o Ministro da Defesa para resolver o impasse TI.</p> <p>A FUNAI e o INCRA divulgam editais convocando ocupantes da TI a deixar o local e buscar reassentamento em outras áreas.</p>

Ano	Fato
2008	<p>Índios da TI bloqueiam a interligação da BR-401 e 433, em Normandia. União promete repassar em 60 dias as terras da União para o Estado de Roraima.</p> <p>Polícia Federal e Força Nacional de Segurança Pública iniciam Operação Upatakon III para tirar não índios.</p> <p>Ações contra a retirada promovem a depredação de pontes, ataques a Polícia Federal, fecham a fronteira entre o Brasil e a Venezuela, etc.</p> <p>STF suspende a Operação Upatakon III.</p> <p>O rizicultor Paulo César Quartiero é reconduzido ao cargo de prefeito de Pacaraima.</p> <p>Dez índios são baleados por funcionários de Quartiero, enquanto construíam casas na aldeia ao lado da fazenda Depósito. Quartiero é preso e levado para a sede da PF em Brasília.</p> <p>IBAMA vistoria a fazenda Depósito e multa Quartiero por crimes ambientais no valor de R\$ 30 milhões e 600 mil.</p>
2009	<p>Julgamento é retomado pelo STF.</p> <p>Índios invadem a FUNAI e mantêm o administrador preso.</p> <p>Governo federal repassou a Roraima seis milhões de hectares.</p> <p>STF confirma a constitucionalidade do Decreto de homologação, estabelecendo 19 condicionais para o ato.</p> <p>Justiça, Polícia Federal, etc. realizam a desintrusão da TI. Nesse período: políticos contrários a desintrusão movimentam os noticiários; Exército anuncia a instalação de Pelotão Especial de Fronteira para região; procurador pede exclusão do Lago Caracaranã; Quartiero retira tudo que pode usar e destrói o resto; índios criam a Federação Indígena de Reocupação da TI Raposa Serra do Sol responsável pela elaboração da política agrícola e de desenvolvimento sustentável da TI; religiosos são autorizados a permanecer por 90 dias; IBAMA multa rizicultores; SODIUR incita o CIR; manifestações em Boa Vista contra a TI; o Movimento Sem Terra prestará assistência técnica aos índios; e última colheita é realizada pelo governo em parceria com os rizicultores.</p>

Fonte: ISA, 2013.