

Antropologia e conflito

Paulo Santilli

Como citar: SANTILLI, P. Antropologia e conflito. *In:* RUBIM, C. R. (org.).
Iluminando a face escura da lua: homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira.
Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 39-50. DOI:
<https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-242-0.p39-50>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

ANTROPOLOGIA E CONFLITO

Paulo Santilli

Agradeço o gentil convite dos colegas para participar do debate sobre Antropologia e Conflito, com muito prazer em partilhar nesta universidade a Jornada de Ciências Sociais em homenagem ao Professor Roberto Cardoso de Oliveira - e de modo especial pelo privilégio de mais esta oportunidade de convívio.

Aproveito esta oportunidade ao reencontrar o Professor, depois de anos ter sido seu aluno nas disciplinas de Etnologia e Teoria Antropológica na Universidade de Brasília, para tocar em temas que ele nos introduziu e tornou clássicos na literatura antropológica em nosso país - seguindo o título de um dos seus livros, *Identidade, Etnia e Estrutura Social* -, referenciados à experiência mais recente que tenho vivenciado em pesquisa em arquivos e em campo entre os povos indígenas de filiação linguística Carib na região das Guianas.

Ao tratar o tema que me foi proposto, antropologia e conflito, procurarei apresentar para discussão um caso que, precisamente pelo teor de conflito crescente em seu transcurso durante as duas últimas décadas, transcendeu o âmbito local galvanizando contradições estruturais que o tornaram paradigmático para a política indigenista e indígena no país, e por essa mesma condição, um caso privilegiado para se refletir e questionar a atuação profissional em nossa disciplina no contexto do ordenamento constitucional vigente desde a sua instauração em 1988: o caso do reconhecimento dos direitos territoriais indígenas na área Raposa Serra do Sol.

A área Raposa Serra do Sol está situada na região de campos naturais do vale do rio Branco, no extremo nordeste do estado de Roraima, limítrofe com a Venezuela e Guiana. Nesta região de colonização tardia em relação a outras partes do país, apenas ao final do século XIX, com a decadência da exploração da borracha na Amazônia, vieram instalar-se migrantes, garimpeiros e posseiros dedicados à pecuária extensiva em meio às aldeias indígenas. Tanto a expropriação territorial imposta pela expansão da pecuária nos campos naturais, incidindo junto às fontes e cursos d'água e roçados, como também nas serras, ao norte, a arregimentação da força de trabalho para o transporte de cargas, corte de madeira, cultivo e coleta de alimentos, construção de casas, cercas e serviços domésticos, mediante a oferta de artigos manufaturados, pautaram o estabelecimento de relações entre os adventícios e os índios. Uma diversidade de procedimentos clientelistas caracterizaram as mediações entre os forasteiros e os índios. Os Macuxi moradores nesta área, com raras exceções, representam o momento inicial do contato como um momento de reciprocidade com os recém chegados que se estabeleciam em território de ocupação tradicional indígena: em troca do possível consentimento e da eventual colaboração dos índios diante da ocupação dos campos adjacentes às aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados - especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar -, além de carne e leite. O recrutamento de crianças indígenas para serem criadas junto às famílias "civilizadas", para pretensamente "aprenderem" a lidar com o gado, também foi um expediente amplamente utilizado pelos posseiros, dando ensejo ao estabelecimento de relações de compadrio, que revestiram e reforçaram os laços clientelistas entre índios e posseiros. No entanto, a violência é sempre uma possibilidade latente nas relações clientelistas. Se, em um primeiro momento, haveria contrapartidas de reciprocidade nas relações entre índios e regionais - pelo menos é assim que os índios representam tais relações inaugurais com os brancos -, com o decorrer do tempo não tardariam a eclodir conflitos devido à interrupção ou diminuição dos préstimos inicialmente ofertados pelos pecuaristas. A tanto aliava-se, explosivamente, a crescente depredação das roças indígenas pelo gado e o cerceamento da mobilidade dos índios e de suas práticas de exploração econômica do território -, isto é, a proibição da pesca com timbó, a restrição do acesso aos lagos e outras fontes de água perenes, cercados pelos regionais, bem como progressivo escasseamento da caça -, para não dizer da

frustração com a prometida educação das crianças indígenas que, via de regra, se revelava exploração do trabalho em regime servil.

Tais relações, instauradas com o recurso à coação física e ao clientelismo, configuraram uma situação de violência endêmica que se agravou durante o regime militar com o ímpeto de grandes projetos governamentais de exploração econômica, abertura de estradas, discriminação e titulação de glebas fundiárias, acarretando o confinamento da população nativa em diminutas frações de seu território de ocupação tradicional, designadas significativamente “ilhas”.

A pulverização dos territórios indígenas em ilhas traçadas no entorno das habitações e terrenos utilizados momentaneamente com atividades produtivas dos grupos locais foi amplamente implementada durante os governos militares, como ocorreu no médio vale do rio Branco, além de seus principais tributários, entre os rios Uraricoera e Tacutu, atingindo de modo particular as aldeias Wapichana e Makuxi. O processo foi sumário – resumia-se basicamente no deslocamento de funcionários da Fundação Nacional do Índio / FUNAI, acompanhados de técnicos agrimensores do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária / INCRA às aldeias - e, em questão de poucos dias, simplesmente indagando aos índios sobre os locais momentâneos de moradia, cultivo, caça, pesca, e mesmo sem qualquer entendimento ou estudo pormenorizado sobre a mobilidade espacial da população nativa durante períodos mais dilatados, traçava-se limites arbitrários, circunscrevendo cada grupo local isoladamente, e promovia-se assim uma acomodação forçada entre posses e fazendas particulares -, o que acabou por resultar num mosaico de áreas fracionadas, transformadas em focos de conflitos crônicos, como encontramos atualmente na porção situada ao sul da região de campos. Embora perpetrado em diversas partes do país, o confinamento de grupos locais em “ilhas”, no entanto, não chegou a consumir-se por toda a extensão desta região de campos naturais e serras até as fronteiras setentrionais do país com a Guiana e a Venezuela. Já ao final da década de 1980, nos estertores do regime militar, mais precisamente no ano de 1988, quando foi promulgada a atual constituição – que, aliás, cabe ressaltar, em seu artigo nº 231 reconhecia no plano jurídico formal os direitos territoriais originários em conformidade com as condições necessárias à reprodução física e cultural dos povos indígenas -, incrementava-se também, simultânea e paradoxalmente, à toque de caixa,

o projeto Calha Norte, promovendo um último impulso no retalhamento das terras indígenas: nesta região de campos naturais ora enfocada, situada na porção a nordeste do recém-criado estado de Roraima, restaram à época duas exceções que confirmavam a regra geral de esquadramento emanada do governo federal, quais sejam, uma porção mais remota, setentrional, nos limites das fronteiras nacionais, abarcando dezenas de aldeias Makuxi e Ingaricó que obstavam a sua rápida operacionalização, e uma extensão contígua, em que, de fato, se procedeu a regularização fundiária de uma faixa contínua de terras abrangendo várias aldeias Makuxi e Taurepan, mas note-se, faixa esta correspondente a parte da Fazenda Nacional São Marcos, uma propriedade estatal instituída ainda no século XIX, quando eclodiu a disputa de fronteiras entre Brasil e Grã-Bretanha, e o governo imperial tratou de marcar presença no território então litigado.

Tais exceções, que por motivos diversos perduraram ao final do regime militar, consistem atualmente nas terras indígenas São Marcos e Raposa Serra do Sol; na primeira, por tratar-se de propriedade estatal, os conflitos endêmicos entre índios e posseiros foram dirimidos ainda nos últimos suspiros do regime discricionário com a aplicação dos procedimentos administrativos disponíveis para a regularização fundiária, e na segunda, como veremos, devido a complacência dos sucessivos governos civis com posseiros, grileiros e seus representantes instalados em diversas instâncias governamentais, os conflitos endêmicos arrastaram-se por décadas até converterem-se em conflitos agudos e extrapolarem os âmbitos local, regional e nacional.

O acirramento dos conflitos entre índios, pecuaristas e garimpeiros nos campos e serras no vale do rio Branco alcançou uma expressão política inusitada ao tencionar antagonismos estruturais na sociedade brasileira que o Professor Roberto Cardoso tem problematizado e analisado desde os anos 1960 quando coordenou dois projetos “Áreas de Fricção Interétnica no Brasil” e “Estudo Comparativo da Organização Social dos Índios do Brasil, como também em diversos trabalhos posteriores, “A Sociologia do Brasil Indígena” de 1972 e “Identidade, Etnia e Estrutura Social” de 1978, entre outros.

Seguindo as perspectivas delineadas nos trabalhos comparativos inspirados no conceito de fricção interétnica, com o questionamento metódico de especificidades das relações estabelecidas pelos povos indígenas nas sociedades de classes, pode-se entrever claramente no caso em questão

os vetores que polarizam um campo de forças, por um lado com o avanço do processo de apropriação privada da terra e a consequente constituição de um mercado de títulos fundiários, e, por outro, com a atuação das agências indigenistas mediadas através da implementação de projetos comunitários, tencionando as formas/dinâmicas próprias de disposição espacial da população indígena na constituição de grupos locais.

O processo de apropriação privada da terra consolidou-se durante as últimas décadas, como foi mencionado, circunscrevendo grupos locais, aldeias wapichana e makuxi, situadas na porção ao sul da região de campos naturais, em pequenas extensões, “ilhas” de terras isoladas por fazendas, vilas e estradas. Na porção a norte, onde a discriminação e titulação de glebas de terras não foi efetivada com a mesma rapidez durante a década de 1970 - devido a maior precariedade das ocupações particulares incidentes em áreas que ainda permaneciam formalmente de domínio estatal, como também entremeadas por agrupamentos mais densos de aldeias -, seus habitantes, precavidos durante os anos seguintes com a experiência adversa da demarcação de terras vivenciada pelos vizinhos confinados em ilhas ao sul, ao toparem com restrições crescentes à sua mobilidade, passaram a manifestar contrariedade às investidas dos funcionários governamentais incumbidos dos procedimentos de regularização fundiária, apresentado desconfiança e restrições quanto a seus possíveis / previsíveis resultados.

Nos anos 1980 os índios habitantes nas aldeias situadas nesta porção ao extremo norte da região de campos e serras articularam sua contrariedade diante do esquadramento fundiário que atingia as aldeias no sul com a participação das lideranças políticas dos grupos locais na “Assembléia Geral dos Tuxauas,” evento anual promovido e organizado com o apoio da igreja católica através da Diocese de Roraima. Ao longo de sucessivas reuniões, surgiu, positivamente, o termo composto Raposa - Serra do Sol, com a junção dos nomes de duas aldeias: *Maikam Písi*, Perna da Raposa, - uma aldeia makuxi situada em meio a área de campos, ou lavrado, à margem direita do rio Tacutu, e *Wei-Tepui*, Serra do Sol - uma aldeia formada pelos Ingaricó ao norte, na região das serras, próxima ao alto curso do rio Cotingo. Esse composto foi o termo designativo makuxi e ingaricó forjado para um mesmo território de ocupação partilhado por ambos os grupos, compreendendo áreas ecologicamente distintas, os campos naturais e as serras vertentes da

Cordilheira Pacaraima ao norte, concebido em extensão contínua, e a partir de então limitada, de um a outro rio. O crescimento dessas reuniões anuais, abrangendo um número cada vez maior de lideranças indígenas locais nos anos 1980, levou ao fortalecimento de uma instância de interlocução dos índios com diversas instituições civis e oficiais, MPF, OAB, ABI, ANAÍ, CIMI, UNI, CEDI, CCPY, ABA, NDI, CPI, IWIGIA, além de representantes de comissões parlamentares e delegações indígenas, que vieram a compor um amplo arco de alianças capaz de reverter o processo de expropriação territorial em curso na região.

Para entendermos como ocorreu nessas reuniões anuais a constituição de uma instância de interlocução indígena, cabe aqui abrir um parêntesis para nuançar diferenças marcadas num campo de disputas travadas por regionais e agências indigenistas pelo acesso à população indígena. Em primeiro lugar, cabe ressaltar, a estratégia utilizada pelos missionários católicos e, posteriormente seguida pela FUNAI para ampliar sua influência sobre os índios nesta área foi, basicamente, a de minar os vínculos clientelistas estabelecidos pelos regionais. Até o início dos anos 80, os artigos industrializados eventualmente fornecidos pelos regionais para os índios eram contabilizados pelos primeiros numa listagem de débitos a serem cobrados quando se fizesse necessária a força de trabalho indígena; a fim de minar o sistema, os missionários trataram de suprir, em parte, os artigos industrializados demandados pelos índios, pressionando-os para que quitassem as dívidas contraídas com os respectivos “patrões”. A maneira como tal “substituição” de dívidas foi operada deu-se através da promoção das referidas reuniões anuais com as lideranças indígenas locais patrocinadas pela Diocese, em que se discutiam as condições e os “méritos” de cada comunidade para acessar os bens disponíveis pelos missionários. O modo de distribuição e o critério de eleição das lideranças e respectivas comunidades indígenas, a serem agraciadas com as mercadorias acumuladas pela Diocese, foi simbolicamente muito relevante. Criou-se um “projeto de cantinas”, em que cada comunidade, dependendo de sua organização interna - leia-se, na visão dos missionários, aquelas que se mostrassem mais distantes ou avessas à influência dos regionais, cujo índice mais visível era o consumo de aguardente - recebia um lote de mercadorias, que ficava sob a responsabilidade de um encarregado, discípulo escolhido a dedo, incumbido de repassá-las aos demais moradores a um preço, correspondente em farinha de mandioca ou ouro,

bem mais vantajoso para os índios em relação àqueles praticados nas vendas ou fazendas; preço tornado possível pelo fato de que a missão bancava os custos de transporte e logística que agregavam a maior parte do valor de comercialização das mercadorias nas áreas mais remotas.

Em suma, tratava-se de eliminar a intermediação dos regionais no acesso a determinados gêneros industrializados; para tanto, tratava-se, ainda, de incutir nos índios a noção de que o capital inicial investido pela missão no projeto de cantinas - o capital de giro - era um bem “comunitário”, a ser restituído por cada um dos usuários ao cantineiro que, por sua vez, o destinaria à compra de novas mercadorias na cidade de Boa Vista. Assim, os índios, idealmente, não precisariam mais trabalhar para os regionais, nem barganhar a permanência destes nas suas terras, para terem acesso aos artigos industrializados, podendo adquiri-los - e essa era a ideia central do projeto - com o fruto do próprio trabalho, fosse na produção agrícola - farinha de mandioca - fosse no garimpo - ouro ou diamante, convertido em moeda na sociedade regional. A ideia foi seguida pela FUNAI nos anos subsequentes, mas por razões que veremos adiante, o capital empregado no projeto das cantinas evaporou rapidamente e os entrepostos comerciais comunitários logo deixaram de existir, devido à insolvência crônica; as tentativas dos missionários, seguidas pela FUNAI, de introduzir modalidades de trabalho comunitário - como roças comunitárias ou garimpos comunitários -, fracassaram retumbantemente. Vale ainda acrescentar, durante a década de 1980, a Diocese de Roraima veio a implementar o assim chamado “projeto do gado”, que consistiu basicamente em angariar fundos nas regiões de origem da Ordem da Consolalata, e os recursos, assim obtidos, foram, então, investidos na aquisição de rebanhos bovinos que passaram a ser cedidos, em sistema de rodízio por cinco anos, a cada uma das comunidades indígenas, prioritariamente na área das serras. Além de representar alternativa ao escasseamento da caça, o objetivo expresso do projeto foi promover a ocupação do lavrado face os fazendeiros, ou seja, com a mesma visibilidade diante dos regionais e da sociedade nacional, tornando assim os próprios índios pecuaristas.

A experiência de tais projetos, bem como a sua falência, deram ensejo ao surgimento de um novo tipo de organização indígena, concebida também em seu início pelos missionários católicos, que consistia na formação de “conselhos regionais”, isto é, instâncias supra-aldeãs, descoladas das comunidades locais,

integradas por representantes de áreas geográficas delimitadas em função da concentração de aldeias, mas sobretudo da influência dos missionários, articulados às lideranças indígenas locais. Sua incumbência era gerir as relações externas às comunidades indígenas, tanto no plano das relações com a sociedade regional, como na formulação e direcionamento dos projetos indigenistas, patrocinados por diferentes agências. Criados durante as assembleias dos tuxauas, os conselhos regionais tiveram, a princípio, uma existência meramente nominal, com exceção do conselho da região das serras, que funcionou mantendo presença junto aos locais onde ocorreram conflitos agudos com os regionais, encaminhando denúncias às autoridades governamentais; para esta região os missionários direcionaram prioritariamente sua atuação. Os outros seis conselhos regionais ganharam impulso posteriormente com o “projeto do gado”. Como resultado dos conselhos regionais, formou-se uma coordenação geral, sediada em Boa Vista, momento em que se pode precisamente falar do surgimento do Conselho Indígena de Roraima. Os membros dessa coordenação são eleitos pelo voto aberto dos conselheiros regionais, respeitando-se um esquema de rodízio de lideranças. Visando maior legitimidade na interlocução com a sociedade nacional, o Conselho foi inclusive registrado como sociedade civil. Descolando-se assim do plano aldeão, o Conselho Indígena foi erigido verticalmente, privilegiando a hierarquia e a representação política em moldes partidários.

Cabe apenas ressaltar aqui, com respeito a tais projetos econômicos, que a tentativa neles prevista de sustentar os conselhos regionais e a coordenação geral do Conselho Indígena de Roraima na cidade de Boa Vista, com recursos - produção de farinha de mandioca, basicamente - gerados como excedente de cada aldeia, ou, no jargão indigenista, “comunidade”, não surtiu efeito. Da mesma forma que os “projetos comunitários” de roças e cantinas coletivas, a tentativa de fomentar algum sobre-trabalho por parte das comunidades locais para ser apropriado por novas instâncias regionais ou mesmo estaduais, simplesmente não vingou. O suporte material para a organização do Conselho Indígena, o que foi se tornando mais patente a cada fracasso dos “projetos comunitários” concebidos pelas agências indigenistas, depende visceralmente de recursos externos, sejam eles injetados por missionários católicos, sejam provenientes de órgãos oficiais como a FUNAI, sejam mesmo de cooperação internacional. A falência das tentativas de extrair sobre-trabalho dos grupos locais, para dar sustentação às lideranças políticas aldeãs num plano de atuação

além das respectivas aldeias, não se restringe ao mero problema de sustentação econômica do Conselho Indígena de Roraima, nem tampouco dos conselhos regionais, no que, aliás, se resume a preocupação dos indigenistas. Revela, antes, de uma perspectiva etnológica mais ampla, uma questão crucial para o entendimento do sistema político operante nas sociedades indígenas: a dependência crônica de recursos externos demonstra que estes, sim, conferem legitimidade aos intermediários no plano aldeão e não ao contrário, como se pensou, enquanto um modelo de representação política que habilitasse as lideranças locais a impor um *quantum* de trabalho alienado às parentelas componentes das aldeias.

E desde esta perspectiva etnológica mais ampla, cabe aqui nos remetermos à crítica empreendida pelo Professor Roberto Cardoso, ainda no mesmo período considerado, tanto ao funcionalismo inglês quanto ao culturalismo norte-americano em sua ênfase ao equilíbrio e continuidade, para questionarmos os conflitos e contradições que se articulam dialeticamente em sistemas interétnicos.

Se, por um lado, vimos rapidamente como um processo de expropriação territorial atingiu os povos indígenas no vale do Rio Branco, e em contexto político-jurídico subsequente, foi revertido com uma crescente mobilização pelo reconhecimento oficial de direitos territoriais indígenas, gostaria de concluir, pontuando como estes vetores antagônicos - a instauração da apropriação privada da terra relegando os índios à condição de força de trabalho destituída dos meios de produção, e, em contraposição, a constituição de instâncias coletivas, ou pretensamente comunitárias, subsumindo relações, indivíduos, em sua autonomia com múltiplas possibilidades de agregação em parentelas -, por outro lado se sobrepõem às concepções próprias do espaço.

Na dobra entre o plano constitucional e a prática do Estado, os Makuxi e os Ingaricó, diante do fato da invasão, travam sua luta pelo espaço. Mas - e esta é questão, quais são os limites da terra; o que é, afinal, o território para os índios?

Ao discutir o tema específico da terra e de seus limites na aldeia Makuxi de Guariba, situada numa área de transição entre o lavrado e as serras, registrei que, diante de quaisquer perguntas sobre essa questão, os índios me devolviam: “*você que já andou por aqui é quem deve saber.*” Se bem entendi

a resposta, limites territoriais eram, afinal, a materialização arrogante de um código jurídico estranho, indiferente aos índios.

Diferença irreduzível, sua tradução pelo antropólogo, portanto, só se faz possível no quadro dos valores e sentidos que os sustentam. Assim, Joaquim e Gabriel, moradores idosos da aldeia Guariba, a quem indaguei sobre o uso que fazia a comunidade aldeã de uma serra confinante às casas da aldeia, contaram-me que não faziam uso algum daquela serra, que aquela serra era morada dos *Mauari*, seres que “*encantavam*” os homens que se aproximavam. Contaram-me ainda que tiveram a oportunidade de conhecer aquela serra quando saíram da aldeia para caçar veado na mata às margens do pequeno rio que a rodeia e Gabriel por lá adoeceu.

Aconteceu que, quando subiam o igarapé Pemongon-utê, viram um veado, que os olhava do alto da serra. Todos viram, mas foi Gabriel quem, fascinado, não pode seguir o caminho sem virar-se, por diversas vezes, para olhá-lo: notável pelo porte grande, maior do que o normal, encarava-os e não se movia. Estes constituem sinais evidentes de que não era um veado, era um *mauari*, um “bicho”, da classe de seres que, invisíveis, partilham o mundo com os humanos e que, nas raras vezes em se fazem perceber, é para levar consigo a alma - *stekaton* - dos vivos. De volta à casa, Gabriel teve febre alta, sentia dores e muito frio. Depois disso não se lembra mais, já havia sido levado para habitar entre os *mauari* na serra. Seu pai chamou Júlio, um xamá - *piatzán* -; vieram também carro e avião para levá-lo a tratamento na cidade. Nada parecia surtir efeito: seu corpo, na rede, “*parecia morto*”, porque ele já não estava mais ali. Gabriel lembra-se de que estava lá, na morada dos *mauari*, cuja entrada é uma porta que há na serra. Na porta, ficava o “*velho*”, o “*chefe*” da serra, que era “*gente como a gente*”: cria Gabriel que um dia fora índio também que, levado para dentro da serra, havia se tornado o chefe dali. Os *mauari* da serra tem seus nomes e pertences: cachorros, chiqueiros, casas. Nas serras mais baixas que se avistavam da aldeia, havia quartos de dormir.

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

Com Mauarí, dancei; me deram roupa, chapéu, daqueles chapéu, chapéu de macho, daqueles grande, chapéu preto [...] colocaram aqui na cabeça, eles trazem perfume de todo tipo, aí, cheiroso né, passaram por aqui, eu dançando lá, não tava nem aí, e tá tranquilo [...].

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

Porque comia também lá, tem muita, lá, ali num falta banana... Tem banana, é comida assim, assim, comida da gente assim, né? Eu gostei, agora eu, eu não tinha comida bastante, agora vocês, o branco, eles tem, tem bastante, a comida do branco... Comida de branco, banana, é tudo, é sardinha, é tudo, assim mesmo.

Entre homens e mulheres bonitas, Gabriel, como se vê, dançava feliz e despreocupado, quando chegou o *piatzán* para buscá-lo. Os *mauari* o seguraram, tentaram escondê-lo em um de seus quartos na serra; o *piatzán*, porém, tinha seus auxiliares, lutou com os *mauari* e os venceu. Por isso, pode trazer Gabriel de volta.

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

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

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

Pode-se concluir, portanto, que inexiste, entre os Makuxi e os Ingaricó, uma noção de propriedade territorial dos grupos. Isto posto, o problema fundamental que se coloca, é o de como obter ressonância deste código sobre um código jurídico que repousa sobre a ideia de propriedade. A “demarcação em ilhas”, efetuada no decorrer dos anos 1970 no entorno das aldeias Makuxi e Wapichana no médio vale do Rio Branco, representou o efeito perverso, ao nível do reconhecimento oficial da terra, desta noção própria aberta, ilimitada, do espaço. Localizando-se da perspectiva do espaço imediatamente utilizado por uma aldeia, resultou em confinamento territorial. Outro, porém, foi o aprendizado político dos índios que, no confronto com fazendeiros, garimpeiros e outros interesses, construíram a unidade da área Raposa Serra do Sol. Processo de “territorialização”, cuja contrapartida tem sido a prática da representação política. Neste caso paradigmático para a política indigenista e indígena nas últimas décadas no país, o acirramento dos conflitos localizados adquiriu uma expressão política inaudita articulando-se aos antagonismos estruturais na sociedade brasileira, antagonismos estes que analisados à luz do conceito de fricção interétnica, teriam possibilitado já prever a possível exasperação de impasses em infindáveis desdobramentos até colocar em questão os limites do atual ordenamento constitucional.