

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS**

BRAVAS GENTES

**COTIDIANO, IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES
TERRA INDÍGENA RAPOSA/SERRA DO SOL E PARQUE NACIONAL CANAIMA
AMBIÊNCIAS DE BOA VISTA (BRASIL) E CIDADE BOLÍVAR (VENEZUELA)
(1970-2005)**

VICTOR HUGO VEPPPO BURGARDT

2006

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS**

BRAVAS GENTES

COTIDIANO, IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES

TERRA INDÍGENA RAPOSA/SERRA DO SOL E PARQUE NACIONAL CANAIMA

AMBIÊNCIAS DE BOA VISTA (BRASIL) E CIDADE BOLÍVAR (VENEZUELA)

(1970-2005)

VICTOR HUGO VEPPPO BURGARDT

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade de Brasília, como exigência para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação da Profª Drª Maria T. Negrão de Mello.

FICHA CATALOGRÁFICA

B871d Burgardt, Victor Hugo Veppo.

Bravas Gentes - Cotidiano, identidade e representações. Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e Parque Nacional Canaima - Ambiências de Boa Vista (Brasil) e Cidade Bolívar (Venezuela) (1970-2005) / Victor Hugo Veppo Burgardt – Brasília, 2006.

X, 412 f.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria T. Ferraz Negrão de Mello

Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, 2006.

Bibliografia: f. 395-412

p. il. Color.

1. Questão indígena. 2. Fronteira Brasil/Venezuela. 3. Cotidiano. 4. Identidade. 5. Representações. 6. Cultura.

I. Mello, Maria Thereza F. Negrão de.

II. Universidade de Brasília. III. Título.

CDU 316.732[729.1:729]

Aos índios do Parque Nacional Canaima e da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, sujeitos desta história.

Para minha esposa Maria da Graça, meus filhos Manoel, Taline e Caroline e para Luisa Eduarda, minha neta.

AGRADECIMENTOS

*“O amigo é a criatura que escuta todas as nossas coisas sem aquela cara que parece estar dizendo: - E eu com isto?”
(Mário Quintana)*

Desde o momento em que me propus a tentar o Curso de Doutorado em História, até o presente momento, tive o acompanhamento de pessoas e entidades que, de alguma forma mostraram-se solidárias, as quais, com muita sinceridade, agradeço.

A CAPES, ao PROCAD e a Coordenação do PGHIS, pelas Bolsas de Estudo. Sem estes recursos, dificilmente teria sido possível a pesquisa. Dizer que as bolsas me foram úteis seria pouco. Elas foram uma condição *sine qua non* para chegar ao final deste projeto.

A minha Orientadora. Sim, Orientadora com “O” maiúsculo. Refiro-me à professora Thereza Negrão de Mello, pela confiança em mim depositada, pela gama de conhecimento que me proporcionou e pelo seu estimulante apoio em todos os momentos. Amiga em todas as horas. Eu jamais imaginei um Doutorado sem esta orientação.

À professora Eleonora Zicari Costa de Brito, pela confiança, pela amizade, pelo apoio ao longo de todo o Doutorado e, também, por ter aceitado o convite para fazer parte da Banca examinadora deste trabalho. É uma grande honra poder contar, nesta hora, com tão competente historiadora.

Ao professor Geraldo José de Almeida, com quem mantive incontáveis e produtivos colóquios ao longo da pesquisa, por ter me dado a imensa satisfação de poder contar com sua presença na Banca examinadora deste trabalho.

Ao professor Stephen Grant Baines, por ter aceitado, também, o convite para fazer parte da Banca examinadora deste trabalho, o que me causa um imenso sentimento de realização. Agradeço, também, por sempre ter estado disposto a me ouvir e ter acompanhado este projeto com muito interesse, desde minha idéia inicial.

Ao professor Corcino Medeiros dos Santos, não só por ter aceitado o convite para integrar a Banca examinadora de meu trabalho, mas, também, pela atenção que me dispensou sempre que o procurei. Ressalto que foi o professor Corcino o primeiro professor que conheci na Universidade de Brasília, ainda em 1994, ocasião em que me apresentou a quem viria ser minha Orientadora de Mestrado, hoje de Doutorado. É uma grande honra poder contar com este grande historiador.

Ao professor Jaime de Almeida, pelo apoio prestado durante todo o Curso, pelos documentos precisos que me forneceu, pelos estimulantes colóquios, nas viagens, nos Seminários e nas diversas ocasiões que foi possível estarmos juntos. Antes de conhecer sua história de vida eu já o admirava, após este conhecer, o admiro ainda mais. É um privilégio tê-lo como amigo.

À professora Olga Cabrera, pelas recomendações de leituras, que tornaram mais fáceis minha pesquisa e muito enriqueceram o conteúdo desta tese o que me estimulou a mergulhar mais profundamente nos estudos caribenhos.

Aos professores Alexánder Mansutti Rodríguez e Nalúa Silva Monterrey, da Universidade Nacional Experimental de Guayana (UNEG), pela atenção a mim dispensada e pela grande quantidade de documentos que me colocaram à disposição por ocasião de minha pesquisa na Cidade de Bolívar (Venezuela). Se este trabalho chegou ao final, dou graças ao honroso apoio destes dois grandes estudiosos. Foi um privilégio tê-los conhecido e privilégio maior será mantermos estes profícuos contatos.

Ao professor Celso Fonseca, pela atenção e pelo apoio durante todo o Curso, inclusive pelas obras históricas que me conseguiu, as quais foram muito úteis na elaboração do trabalho. Ressalto que estudar a história de Roraima e da região da Guayana, sem tais referenciais, dificilmente seria um trabalho completo. Sinto-me privilegiado em poder contar com a amizade e com o apoio de tão conceituado historiador.

Aos Missionários da Consolata, pelo apoio e hospedagem, especialmente ao Padre Antônio Manuel de Jesus Fernandes, amigo em todas as situações, que me franqueou o acesso à parte importante do *corpus* por mim trabalhado, sem o qual este trabalho teria ficado incompleto, como incompleta seria minha pesquisa sem a ida à região do Canaima e escalada do monte Roraima, quando fomos colegas de jornada e, também, a visita à Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, na qual só tive acesso graças ao seu convite. A este grande amigo, meu muito obrigado e votos que tenha muito sucesso na nova missão que assumiu em Roma.

Aos amigos Clever José da Silva Carvalho (Escadinha), Marcelo Pasqualotto (Schwarzneger) e Eduardo Merlim (Dudu), pelo apoio incondicional que me prestaram, colocando a minha disposição uma farta e indispensável documentação conseguida junto a UFRR, além do imprescindível apoio logístico, em todas minhas idas a Boa Vista. Nos conhecemos antes do Curso, em situações bastante difíceis e, talvez isto, tenha tornado nossa amizade tão sólida. Que a Divina Providência nos mantenha sempre unidos.

Aos meus colegas de Curso, especialmente o colega e amigo de todas as horas Elias dos Santos Bigio, a quem tive o privilégio de conhecer durante a fase de seleção para o Doutorado, ocasião em que nos tornamos “amigos de infância”, de quem sempre tive um grande e irrestrito apoio. Nossos colóquios tiveram um valor imenso para a elaboração deste trabalho. Agradeço, também, à colega e amiga Kátia Cilene do Couto, pela atenção e pelo apoio a mim dispensado ao longo de todo o Curso, especialmente pelas lembranças quando em viagens de pesquisa. Valeu amiga.

Aos professores Manoel Luiz Vasconcellos “amado Mestre” e Gilberto D’Ávila Vargas “primo Beto”, ambos da Universidade Federal de Pelotas que, mesmo à distância, nunca deixaram de acreditar em meu trabalho e de dar todo o apoio, desde quando demonstrei interesse em fazer o Doutorado. Mais uma vez, “valeu, Amado Mestre”. Agradeço, também, às professoras Márcia de Melo Martins Kuyumjian e Cléria Botelho da Costa, ambas da Universidade de Brasília, pelo apoio e pela atenção, não só durante o Curso, mas, nas ocasiões em que participamos de viagens para Encontros, Simpósios e Seminários. É impossível não lembrá-las nesta hora.

Ao professor Geraldo Santiago, do Colégio Estadual Maria dos Prazeres Mota (Boa Vista), pelo grande apoio que me prestou por ocasião das entrevistas durante minha pesquisa de campo. Nos conhecemos e trabalhamos juntos por dois anos neste educandário (1997-1998) e sei que se trata de um “batalhador incansável da Educação”. Seu entusiasmo me contagia, amigo. *Oxalá* surgissem outros “Geraldos” na educação brasileira.

Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História da UnB, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Conselho Indígena de Roraima (CIR), Instituto Sócioambiental (ISA), Biblioteca Rômulo Gallegos (Cidade Bolívar), Biblioteca Pública de Boa Vista (Palácio da Cultura), e dos Diários “El Progreso” e “El Bolivarense” (Cidade Bolívar), por terem colaborado me facilitando o acesso durante a realização da pesquisa, pelo qual eu agradeço imensamente. Sem o apoio destes personagens, tudo teria sido bem mais difícil. Agradeço especialmente aos funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pelos documentos e os mapas colocados a minha disposição, os quais foram de grande utilidade. À ex-secretária do PPGHIS Arlete, pelo grande apoio desde minha inscrição e durante grande parte do Curso. Desde o Mestrado pude contar com esta profissional tão competente e amiga.

Aos Padres Edson Damian (Diocese de Roraima – Boa Vista) e Jesus Garcia (Vicariato del Caroni – Santa Elena de Uairén), ao historiador Américo Fernández (Cidade Bolívar) e ao jornalista Hugo Mendoza (Cidade Bolívar), pela atenção a mim dispensada e pela colaboração em entrevistas e fornecimento das fontes documentais, tão necessárias a este trabalho

A todos que, anonimamente, de uma forma ou de outra, colaboraram para que este projeto chegasse ao fim, meu mais sincero agradecimento. Entre estes lembro dos alunos dos Colégios Maria dos Prazeres Mota (Boa Vista) e Libertador (Cidade Bolívar), que concordaram em submeterem-se às entrevistas. Lembro, também, os índios com os quais mantive contato durante minha pesquisa de campo e que, voluntariamente contribuíram para este estudo.

A minha família. É com vocês que quero partilhar esta vitória, pois, ninguém mais do que vocês sabem o que ela significa para mim. Sei que em vários momentos importantes estive ausente e, nem por isto, quando estive longe, desacreditei na compreensão, na solidariedade e no carinho de sempre, neste período tão importante de minha vida.

A Deus, por tudo o que me tem proporcionado até aqui.

RESUMO

A tese tem como planos de observação dois centros urbanos: cidades de Bolívar (Venezuela) e Boa Vista (Brasil), enfocadas no cenário mais amplo do Parque Nacional Canaima e da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, áreas localizadas na fronteira entre os dois países. Objetivou-se lançar um olhar comparativo entre as duas ambiências, tendo como pressuposto o entendimento de que, em variadas maneiras, os cenários trabalhados evidenciam, em maior ou menor grau, peculiaridades da encenação cotidiana dos atores sociais, índios e não índios, sujeitos desta história. Interessou à pesquisa rastrear representações que emergem de variados suportes discursivos cuja base empírica resultou de fontes plurais (orais, midiáticas, literárias e iconográficas). A perspectiva interdisciplinar ensejou o diálogo entre a História e outras áreas do saber intersolidárias e o modo de construção do objeto pautou as escolhas do quadro teórico metodológico, cujos vetores fundamentais foram encontrados nas noções de representação, cultura, fronteira, identidade, cotidiano e princípios da Análise do Discurso.

Palavras-chave: questão indígena, fronteira Brasil/Venezuela, cotidiano, identidade, representações e cultura.

RESUMEN

La tesis tiene como plan de observación dos centros urbanos: ciudades Bolívar (Venezuela) y Boa Vista (Brasil), enfocado en el escenario más amplio del Parque Nacional Canaima y de la Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, áreas localizadas en la frontera entre los dos países. Objetivo proyectar una mirada para hacer una comparación entre los dos ambientes, tiendo como presupuesto el entendimiento que, en varias maneras, los escenarios trabajados evidencian, en mayor o menor grado, peculiaridades de la escenificación cotidiana de los actores sociales, indios y no indios, sujetos de esta historia. Fue interés de la pesquisa rastrear representaciones que emergen de los mas variados soportes discursivos cuya base empírica resulto de fuentes plurales (hablantes, mediáticas, literarias y iconográficas). La perspectiva interdisciplinaria ocasionó el dialogo entre la Historia y otras áreas del conocimiento ínter solidarias y el modo de construcción del objeto pautó las opciones del cuadro teórico metodológico, cuyos vectores fundamentales fueran encontrados en las nociones de representación, cultura, frontera, identidad, cotidiano y principios de la Análisis del Discurso.

Palabras-clave: cuestión indígena, frontera Brasil/Venezuela, cotidiano, identidad, representaciones y cultura.

ABSTRACT

The thesis has as plain of comment two urban centers: cities Bolívar (Venezuela) and Boa Vista (Brazil), focused in the scene amplest of National Park Canaima and Amerindian Land Raposa/Serra do Sol, areas located in the border between the two countries. It was objectified to launch a comparative look between the two environments having as estimated the agreement of that, in varied ways, the worked scenes evidence, in greater or minor degree, peculiarities of the daily stage of the social actors, Amerindians and not Amerindians, citizens of this history. It interested the research to track representations that emerge of varied you say supports whose empirical base resulted of plural sources (you pray, mediates, literary and iconographic). The perspective to inter discipline tried the dialogue between History and other areas of knowing inter solidary and the way of construction of the object it based the choices of the methodological theoretical picture, whose basic vectors had been found in the representation slight knowledge, culture, border, identity, daily and principles of the Analysis of the Speech.

Word-key: aboriginal question, Brazil/Venezuela border, daily, identity, representations and culture.

SUMÁRIO

Introdução	11
Parte I O cenário e os sujeitos	31
Capítulo 1 Um Parque ao sul do Orinoco	48
Capítulo 2 Uma Terra Indígena no extremo norte do Brasil	69
Capítulo 3 Os <i>pemón</i> entre a espera e a reconquista	93
Capítulo 4 Duas capitais e um “problema”	123
4.1 Uma princesa às margens do Orinoco	123
4.2 De fazenda à capital da “makuxiland”	136
Parte II Representações cotidianas: ambiência urbana e “lugares praticados.”	146
Capítulo 1 Representações do índio no suporte pictórico	152
Capítulo 2 Silêncio e realidade: alguns sentidos do discurso jornalístico.	173
2.1. Um silêncio que fala de integração	173
2.2. Realidade e retórica na “Terra dos Makuxi”	193
Capítulo 3 “Hablar sobre indígenas es siempre un problema”	222
3.1. “Se es o no se es indígena” – Entre o romântico e a integração	222
3.2. Política e mito nas falas cotidianas	239
Capítulo 4 Romantismo, mito e realidade, mas, literalmente índio.	257
Parte III Cultura e identidade: o lugar do índio.	278
Capítulo 1 Fragmentações culturais e identitárias: caribenho, porém, indígena.	291
Capítulo 2 Nação e identidade cultural: releituras.	315
2.1. Nação: diálogos necessários.	315
2.2. Fragmentações identitárias em uma história de contato	328
Capítulo 3 Autodeterminação: entre a tutela e a soberania.....	349
Conclusão	370
“Corpus” documental	393
Bibliografia	395

INTRODUÇÃO

“Há algum tempo que emprego cada vez mais a palavra “eu” em meus livros. É a maneira que tenho para advertir o leitor. Não tenho a pretensão de comunicar-lhe a verdade, mas de sugerir-lhe o provável, colocando-o diante da imagem que eu mesmo tenho, honestamente, do real. Dessa imagem participa em boa dose aquilo que eu imagino. Cuidei, entretanto, para que as elasticidades do imaginário permanecessem solidamente presas a esses ganchos que em caso algum, em nome de uma moral, a do cientista, ousei manipular ou negligenciar, e que testei em todos os casos minuciosamente, para confirmar-lhe a solidez. Estou falando dos documentos, minhas “provas” (Duby, 1993:62).

Durante meu Curso de Mestrado, desenvolvi um estudo sobre alguns aspectos da religiosidade do DF, incluindo não só o Plano Piloto, mas, também, “cidades satélites”, trabalhando um tema em perspectiva comparativa utilizando-me para tal de um quadro conceitual e metodológico disponibilizado na então denominada Linha de Pesquisa *História – Discurso, Imaginário e Cotidiano*, tendo como balizamento temporal o período compreendido entre 1974 e 1995.

Na esteira da Análise do Discurso (AD) como programa de reflexão, busquei sentidos possíveis para as representações veiculadas a partir do entrecruzamento de fontes plurais. Assim, a Dissertação *Impasses cotidianos de uma retórica da imitação – Cidadania e práticas católicas no DF (1974-1995)* agregou como suporte empírico um conjunto de falas de emissores que à época, eram autoridades da Igreja Católica em Brasília, falas de moradores e farto material iconográfico.

Muito embora longas, com estas digressões tenho como objetivo inteirar o leitor sobre as motivações da tese ora apresentada que, mesmo trabalhando com outros cenários e outra tematização, de algum modo dialogam com a Dissertação acima aludida, sublinhadamente

quanto aos referenciais adotados que, desta feita, adensados e ampliados, iluminaram a construção do objeto e encaminhamento de análises.¹

Logo após a conclusão do Mestrado, transferi-me para a cidade de Boa Vista, capital do Estado de Roraima, onde fui ter minha primeira experiência de vida como professor dos ensinos fundamental e médio, passando a lecionar Geografia no Colégio Estadual Maria dos Prazeres Mota, localizado em um bairro periférico da capital roraimense, onde permaneci por dois anos. Apesar de não ter me dedicado, neste período, ao Ensino Superior, não estive à margem da vida acadêmica, pois, revisei a bibliografia trabalhada durante o Mestrado, participei do II Seminário Internacional dos Povos Indígenas, ocorrido em agosto de 1997 na mesma capital e, paralelamente, observei a ambiência fronteiriça do extremo norte brasileiro, fazendo, inclusive, uma viagem à região norte do Estado do Amazonas, conhecida como “Cabeça do Cachorro”, além da atenção especial com que observei à região nordeste de Roraima. Estas experiências me permitiram perceber a necessidade de um estudo mais aprofundado para entender melhor as peculiaridades da sociedade do Brasil setentrional.

Passados dois anos naquelas plagas, ocasião em que fiz diversas viagens a então Área Indígena Raposa/Serra do Sol (AIRASOL), hoje Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRASOL), uma vez que a demarcação já foi homologada, não consegui ficar insensível às questões relevantes que tornam Roraima (e em particular Boa Vista), uma região com características peculiares, devido às próprias situações institucionais e para-institucionais, características estas que têm na questão indígena, sua marca maior. Não fiquei insensível, também, às ocorrências do outro lado da fronteira física entre os dois Estados Nacionais (Brasil e Venezuela), onde há alguns fatores que têm chamado a atenção de não poucos estudiosos e que, em certas situações, assemelham-se aos problemas que ocorrem no Brasil, como por exemplo, além da apropriação das terras indígenas, os ataques ao meio ambiente provocado pelo “desenvolvimento a qualquer custo”, o que é muito bem alertado por González e Mansutti Rodríguez:

Estos proyectos, que se habían visto frenados por las preocupaciones conservacionistas, han florecido cada vez con mayor fuerza a medida que las crisis socioeconómicas de los países amazónicos se han ido agudizando, obligándolos a explotar

¹ Por ocasião do Mestrado, o estudo abrigado vinculava-se à Linha de Pesquisa *História – Discurso, Imaginário, Cotidiano*. A configuração atual do Programa filiou-me à Linha de Pesquisa *Identidades, Tradição, Processos*, na Área de Concentração *História Cultural*, com a mesma orientadora.

todo lo que este a la mano para dar gusto al insaciable apetito fiscal de las enormes estructuras burocráticas de los estados nacionales² (1999:30).

Se, no lado brasileiro, após uma luta de mais de trinta anos, os indígenas conseguiram realizar o sonho de reconquistar suas terras, com o amparo da Lei Maior, no lado venezuelano há mais de trinta anos já está delimitada uma área protegida duplamente maior que a TIRASOL. Refiro-me ao Parque Nacional Canaima, que não é propriedade dos índios, mas, a eles foi concedida a permissão para que o utilizem, de acordo com suas tradições. Em contrapartida, o Estado venezuelano cobra em troca a exploração do turismo ecológico. Não há como minimizar o trabalho do Movimento Indígena de Guayana que, desde o início da década de 70 do século XX, não tem deixado de cumprir seu trabalho reivindicador, apesar de algumas divisões, até de cunho político, divisões estas que vêm dificultando um pouco o trabalho das novas gerações de líderes indígenas. Arvelo-Jimenez prefere minimizar um pouco estas dificuldades quando afirma que

aunque en un principio estas dos generaciones se enfrentaron como si fueran redundantes y aunque no se han borrado todos los recelos de lado y lado, el transcurrir de varias décadas demuestra que cada generación ha cumplido y cumple papeles y tareas diferentes y complementarias que enriquecen la lucha indígena y la hacen extremadamente compleja”³ (2001:14).

Em meu retorno a capital federal, trazia a idéia de cursar o doutorado em História na Universidade de Brasília, a fim de aprofundar o estudo sobre a sociedade limítrofe do Brasil com a Venezuela, o que ela pensa, o que exprime ao construir a “imagem do índio” e da própria problemática indígena, principalmente a questão da demarcação da terra, o que exige uma reflexão bastante ampla sobre as manifestações deste pensar, sobre as expressões normalmente emergidas no cotidiano, tanto vindas de quem tem como de quem não tem acesso aos meios de comunicação. Para tal, decidi procurar minha orientadora do Mestrado, professora Thereza Negrão de Mello, para inteirá-la de minha intenção e consultá-la sobre a

² “Estes projetos, que se encontravam parados pelas preocupações conservacionistas, têm florescido cada vez com mais vigor, à medida que as crises sócio-econômicas dos países amazônicos se tornam agudas, obrigando-os a explorar tudo o que está à mão, para dar gosto ao insaciável apetite fiscal das enormes estruturas burocráticas dos Estados Nacionais”. (Tradução Burgardt)

³ “ainda que, em princípio, estas duas gerações se enfrentaram como se fossem redundantes e, ainda que não se tenham apagado todos os receios de lado a lado, o transcorrer de várias décadas demonstra que cada geração cumpriu e cumpre papéis e tarefas diferentes e complementarias, que enriquecem a luta indígena e a fazem extremamente complexa”. (Tradução Burgardt)

viabilidade da idéia que me ocorrera e que já estava delineada em um pré-projeto, construído à luz de farta documentação que fui selecionando ao longo dos dois anos em Boa Vista.

Se coincidências existem ou não, esta não é a questão, mas, à mesma época, a professora já estava buscando informações sobre meu novo telefone, a fim de entrar em contato comigo e saber se eu não pretendia me submeter ao exame de seleção para o Doutorado em História. Naquele encontro fui inteirado sobre o PROCAD,⁴ no qual minha proposta se ajustava perfeitamente. O plano de observação incluindo Roraima e o Estado Bolívar da Venezuela estava delimitado bem no interior do chamado Caribe Sul, que inclui a Amazônia brasileira. Foi o estímulo decisivo para me submeter às fases da seleção para o Curso de Doutorado na área de concentração de História Cultural, ocasião em que logrei êxito e vim a desenvolver este estudo.

Entre as atividades que cumpri visando uma preparação para efetivar este projeto e, ainda, para habituar-me ao tema, resalto a participação no IV Encontro da Associação Nacional de História – ANPUH, Sessão DF, IV Encontro de História Oral da Regional Centro-Oeste - ABHO, onde fiz parte do Grupo de Trabalho *Culturas, Poderes e História Oral*, quando participei do Minicurso Oralidade e Etnohistória Indígena, tendo contato com uma farta bibliografia atinente ao tema, bem como importantes colóquios com profissionais da História Oral, os quais me chamaram a atenção para o fato de poucos historiadores estarem dedicando-se à problemática indígena, deixando-a aos cuidados dos antropólogos que, aliás, não têm medido esforços para desenvolver trabalhos visando reverter o quadro atual de abandono e extermínio das etnias autóctones que, aliás, formam parte de um conjunto de populações excluídas, que Little chama de “povos tradicionais”:

Os territórios dos povos tradicionais⁵ fundamentaram-se em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa em uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural” (Little, 2004:265).

Participei, também, como atividades necessárias à preparação de meu projeto, do Minicurso “Mitologia Indígena”, no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, ministrado pelo Professor Doutor Júlio César Melatti, no período entre 27 de março a

⁴ Trata-se de um projeto da CAPES, o Programa de Cooperação Acadêmica entre o Brasil e os países do Caribe.

⁵ Little utiliza a expressão “povos tradicionais” porque engloba não apenas os índios, mas, também, os demais grupos humanos que vivem na floresta, tais como os quilombolas, os caboclos e os caiçaras, etc.

24 de abril de 2001 e do Seminário “Migrações Forçadas: indígenas no contexto latino-americano”, promovido em conjunto pelo Centro Scalabriniano de Migrações e pelo Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (UnB), no período entre 15 de maio a 07 de junho de 2001, oportunidade em que os textos trabalhados e os colóquios com o público participante em muito contribuíram para um melhor embasamento teórico de minha proposta.

Este estudo tematiza, portanto, o amplo quadro da questão indígena, daí recortando, para a construção do objeto de estudo, aspectos do representacional que aflora da experiência cotidiana de atores sociais, índios e não índios, nos cenários das cidades de Boa Vista (Brasil) e Bolívar (Venezuela), planos de observação da pesquisa. Tendo como pressuposto o entendimento de que tais lugares, em maior ou menor escala e por fatores diversos, repercutem influências do Parque Nacional Canaima e Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRASOL), interessou à investigação rastreá-las, no âmbito das ações e práticas de atores sociais que povoam uma história que me propus contar. Segundo Cervo e Bervian,

o objeto, porém, nunca se manifesta totalmente, nunca é inteiramente transparente. Por outro lado, não somos capazes de perceber tudo aquilo que se manifesta e nem nos é possível estar de posse pleno do objeto de conhecimento; quanto muito, podemos conhecer os objetos por suas representações e imagens. Por isso, nunca conhecemos toda a verdade, a verdade absoluta e total (2002:13).

Como se verá, trata-se de investigação comparativa, objetivando perceber modalizações na experiência cotidiana de atores sociais em comunidades nas quais o dia-a-dia é atravessado pelo encontro de culturas distintas, interpeladas por uma questão comum, tal seja, *a questão da terra*, analisando, para tal, as referidas ações e práticas de sujeitos, cujas experiências são sublinhadamente atravessadas pelo “encontro com o outro”. O grande interesse que tive, ao fazer esta pesquisa, foi sondar tendências sobre aspectos que tentei indicar no título: *Bravas Gentes - Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e Parque Nacional Canaima - Ambiências de Boa Vista (Brasil) e Cidade Bolívar (Venezuela) - (1970-2005)*. Através da comparação, portanto, mostro visões que são direcionadas ao índio, ou seja, com quais imagens o índio é representado, em vários domínios culturais, além do discurso jornalístico e das falas em circulação emanadas da vida cotidiana, nas duas realidades nacionais distintas, em função da demarcação da terra. Tais suportes, em variados entrecruzamentos, permitiram-me flagrar aspectos importantes da comparação a que me propus, cujos sentidos possíveis foram considerados à luz dos *referenciais* disponibilizados na área de concentração referida e desdobramentos sugeridos, no *fazer-se da pesquisa*. .

Enfim, se a complexidade do tema o torna inquietante, a inquietação cobra aprofundamentos nas reflexões. De fato, “a história está nisso, ainda que não seja senão isto: o lugar privilegiado onde o olhar se inquieta” (Certeau, 1995:81).

A pleiteada demarcação da terra pelos índios, e a luta destes grupos autóctones pela garantia do mínimo necessário à sobrevivência como povo diferente culturalmente, como importantes variantes deste estudo, por contagiar toda a sociedade regional limítrofe entre o Brasil e a Venezuela, pelas conseqüências futuras destas lutas, efetivam-se como ricas vertentes, não só para referenciar a história dos povos indígenas habitantes destas regiões, mas, principalmente, pela riqueza de falas e de significações, com implicações diretas no representacional dos dois cenários, cujo ponto de inflexão é a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRASOL) no Brasil e o Parque Nacional Canaima, na Venezuela.

Reiterando o plano de observação, sublinho que compreende duas áreas contíguas entre o Brasil e a Venezuela, tais sejam, a TIRASOL e do Parque Nacional Canaima e as duas capitais dos Estados fronteiriços de Roraima (Brasil) e Bolívar (Venezuela), tais sejam, as cidades de Boa Vista e Bolívar, esta capital do Estado Bolívar e aquela capital do Estado de Roraima.⁶ Ressalto que a TIRASOL é uma Terra Indígena (TI), reconhecida pelas leis brasileiras, cuja demarcação foi recentemente homologada (15 de abril de 2005) e o Parque Nacional Canaima, uma área protegida pelas leis venezuelanas que, apesar de possuir o subsolo rico, tanto quanto a Terra Indígena brasileira, presta-se ao turismo ecológico, o que não é permitido, ainda, na TIRASOL. São realidades distintas, apesar destas terras serem habitadas por índios do tronco lingüístico *karib* e *arawak*, que especifico na primeira parte deste trabalho, o que os faz desenvolverem uma cultura semelhante, tornando a fronteira política entre estas comunidades, limitadas apenas pelas leis dos dois países, uma vez que estas comunidades foram separadas pelas potências colonizadoras européias e continuaram separadas pelos Estados Nacionais que destas evoluíram. Com relação à fronteira política entre Brasil e Venezuela, se no passado, a divisão não criou grandes entraves a estes países, tampouco no presente cria onde, ao contrário da situação entre Venezuela e Guiana, os limites territoriais entre ambos, pelo Tratado de 1859, estão consolidados desde 1973. Conforme escreveu Mendible, “la feliz conclusión de estas negociaciones demostró la importancia histórica de la firma del Tratado de 1859. Las relaciones bilaterales mejoraron notablemente a partir de 1973, a pesar de las diferencias en la política interna de los dos países: democracia

⁶ A cidade de Bolívar foi sugerida pela professora Olga Cabrera, na ocasião de meu Exame de Qualificação, pois, a cidade escolhida quando na elaboração de meu Projeto Inicial, fora Santa Elena de Uairén. A sugestão, que aceitei com boa vontade, deveu-se ao fato de ser Bolívar a capital do Estado e apresentar semelhanças com Boa Vista.

en Venezuela y dictadura militar en Brasil”⁷ (1993:79). Enquanto o referido autor evidencia um aparente ufanismo, Marcano declara-se mais cautelosa, preferindo utilizar a expressão “aproximada”, referindo-se à demarcação da fronteira brasileiro-venezuelana. Segundo ela, a extensão da fronteira “consta también como aproximada, en el Acta de la 41ava. Conferencia de la Comisión Mixta Venezolano-Brasileña, Demarcadora de Limites, realizada en Caracas en agosto de 1973”⁸ (1996:14).

As duas cidades escolhidas como plano de observação, apresentam problemas distintos, apesar de, culturalmente, apresentarem certas semelhanças, até mesmo pelo fato corriqueiro de constantes idas e vindas da população, do interior para estas, tanto por motivos comerciais, quanto por lazer, ou seja, o fenômeno migratório, o que vem caracterizar, conforme ressaltado na última parte deste trabalho, entre outros fatores, esta região como tipicamente caribenha e é este jeito caribenho que contagia os habitantes regionais, tanto de um quanto de outro país, com cantos e danças típicas do Caribe como, por exemplo, o *calypso*, vez por outra intercalado pelo *forró* e pela *toada de boi*, esta já com caracteres bem indígenas e com percussão semelhante à antilhana. Desdobra-se, também, como pressuposto deste estudo a especificidade de uma experiência cotidiana comum aos atores que as animam e que se colorem com matizes culturais e identitárias diversas.

O estudo das comunidades indígenas destas duas regiões limítrofes, considerando meu objetivo principal, não prescinde do estudo do ambiente urbano das duas cidades por mim escolhidas como plano de observação, mas, pelo contrário, torna-se fundamental, uma vez que é no meio urbano que se manifestam, em todos os domínios do representacional, os reflexos das lutas dos povos indígenas pela reconquista de suas terras, graças aos fenômenos migratórios. Segundo Baines,

além dos deslocamentos de populações indígenas dentro das Terras Indígenas demarcadas para eles pelo Estado, há outro tipo de movimentos populacionais na forma de migrações indígenas de terras indígenas para os centros urbanos, sobretudo entre sociedades indígenas com contato secular com a sociedade nacional, reduzidas à pobreza em consequência de sua inserção da sociedade nacional nas camadas mais exploradas” (2001:8).

Estes “fragmentos de povos indígenas” passam, então, a enfrentar problemas de toda ordem nas capitais o que, se por um lado afeta culturalmente o índio, comprometendo a

⁷ “a feliz conclusão destas negociações demonstrou a importância histórica do Tratado de 1859. As relações bilaterais melhoraram notavelmente a partir de 1973, a pesar das diferenças de política interna dos dois países: democracia na Venezuela e ditadura militar no Brasil”. (Tradução Burgardt)

⁸ “consta, também, como aproximada, na Ata da 41ª. Conferencia da Comissão Mista Venezolano-Brasileira, Demarcadora de Limites, realizada em Caracas, em agosto de 1973”. (Tradução Burgardt)

manutenção de sua própria identidade, por outro afeta vários aspectos da sociedade local, aumentando o número de carentes, que já formam, senão bolsões, verdadeiros cinturões de miséria ao redor destas sedes governamentais. Ressalto, que tal situação, aparentemente, é um pouco diferente no lado venezuelano, pois, as famílias indígenas que abandonam a região do Parque Nacional Canaima, ao invés de procurarem a cidade de Bolívar, procuram abrigo mais freqüentemente na cidade de Guayana onde, além de ser mais próximo, há mais recursos para a sobrevivência em virtude de se tratar de uma cidade industrial. Porém, mesmo o fato de Bolívar não enfrentar o problema migratório com uma maior intensidade, não me desobrigou de incluí-la em meu plano de observação, uma vez que, há certas semelhanças com Boa Vista, o que em si já estimula um estudo comparativo. A situação do índio, portanto, mesmo em perspectivas diferentes, influencia sociedades diferentes, em todos os setores, pois, nenhum destes setores se torna imune aos problemas (reais ou alegados) originados na questão indígena.

Os projetos de desenvolvimento que influenciam diretamente as comunidades limítrofes de Brasil e Venezuela, indígenas ou não-indígenas, possuem uma certa semelhança, ou seja, foram elaborados por comissões onde a maioria dos membros era composta por militares; abrangem uma vasta área territorial; o alegado *progreso*, desde a elaboração destes, tem sido o principal argumento e foram colocados em prática, ao que parece, sem uma consulta prévia às comunidades regionais, principalmente aos povos indígenas que, por serem culturalmente diferentes, são os que mais têm sofrido o impacto destes projetos, cujas conseqüências são, ainda, imprevisíveis. Em 1987, na Assembléia Anual de Tuxauas, as lideranças indígenas demonstraram um total desconhecimento sobre o assunto (Relatório, 1987:15). Refiro-me aos projetos Calha Norte no Brasil (PCN) e Conquista del Sur (PRODESUR). Baines se refere a estes projetos como “novo modelo militar-empresarial de ocupação de territórios indígenas” (1993:4), cujo precursor foi o território dos índios *waimiri-atroari*, que hoje ocupam uma área entre os Estados de Amazonas e Roraima, território este cortado longitudinalmente pela BR 174.

A partir do entendimento de que no contingente de “não índios”, sejam eles venezuelanos ou brasileiros, ressoam matrizes históricas de representações plasmadas na “imagem do índio”, procurei desenvolver meus argumentos norteadores, não obstante o reconhecido sopro “mais progressista” que exala da Constituição Venezuelana, considerando as semelhanças entre os cenários e as reproduções, guardadas as especificidades. A estas matrizes históricas, no tempo presente, ancoram-se outros elementos, enquanto outros tantos são re-significados. Tais embates, reproduções, suas condições de significação,

reconfigurações, têm como suportes discursivos a mídia, as linguagens plurais da arte e, claro, a trivialidade das falas em circulação, bem por isso esta proposta encontrou em tais vetores os suportes empíricos da investigação. Entendo ademais, que ao longo deste processo multiseular, tais representações passaram por re-elaborações, pelo menos por parte de alguns setores da sociedade. Colocados, portanto, sob a forma interrogativa, meus argumentos norteadores, ou hipóteses de trabalho, são os seguintes:

Em que medida, e não obstante as matrizes históricas que as conformam, as ambiências venezuelana e brasileira desvelariam na encenação cotidiana, semelhanças e diferenças no quadro atual? Onde se entrecruzam, em um cenário e outro, as representações veiculadas pela mídia local e regional?

A mídia tem sido um dos instrumentos mais eficientes que o Estado lança mão para exercer um efetivo controle social. As múltiplas linguagens midiáticas têm tido, portanto, uma grande importância, não só como instrumento de controle social, mas, também, de descontrole, uma vez que, ao mesmo tempo em que serve a um lado pode servir a outro, dependendo da eficiência de como é utilizada e da competência de quem puder dispor dos meios necessários a sua utilização. A linguagem, pelo seu valor representacional, pela forma como interfere na vida social, independente do domínio midiático onde é emitido o discurso, tornou-se prioridade de análise deste trabalho, pois, é a expressão do pensamento social e, logicamente, não poderia ser de outra forma, afinal, lembra Castoriadis que “não há pensamento sem representação” (1986:373). É, evidentemente, no representacional forjado pela mídia que irão aflorar as idéias sobre *o outro*, ou seja, o índio e o branco, destacando-se mais os discursos ou de quem detém um poder maior ou do grupo que utiliza os recursos midiáticos com mais competência, ou, até mesmo, do grupo que investe mais recursos financeiros neste setor. Roger Chartier, em relação a estas representações sociais, mesmo sem abordar diretamente a utilização da mídia, se refere da seguinte forma: “As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos as suas escolhas e condutas” (1990:17).

Considerando os aspectos relacionados à questão da terra, estes podem ser interpretados como evidências que as falas contrastadas de índios e não índios, estariam ressoando, naqueles, como marcas de um entendimento da terra articulado ao mito e, nestes, representações associadas a um entendimento de propriedade, engendrados na “lógica comum” e reproduzida por atores, sejam eles venezuelanos e brasileiros?

Ouvindo (ou lendo) com mais atenção os discursos veiculados pela mídia do norte do Brasil e, não poucas vezes, de outras regiões, ouve-se (ou lê-se) a frase: *É muita terra para pouco índio*.

Buscando analisar estas representações, construídas em tais ambiências, o prisma comparativo apontou algumas evidências para esta questão. Cito, por pertinência, uma publicação da Diocese de Roraima, onde consta um fragmento discursivo muito significativo: “Desde o começo, a ideologia utilizada pelos invasores era simples: “as terras são de ninguém e, por isso, ocupáveis” (1990:7). Ora, a política desenvolvida no continente latino-americano não deixa dúvidas quanto a idéia sobre o lugar destinado aos povos indígenas: “La política indigenista de los gobiernos latinoamericanos, pese a diferencias nacionales significativas, tiene un objetivo final que es común: la integración de los índios”⁹ (Batalla, 1981:14). Em alguns parágrafos sobre a história dos índios da região limítrofe entre Brasil, Venezuela e Guiana, de um caderno especial do Movimento de Apoio e Defesa dos Direitos dos Índios do Roraima (MADDIR), há uma afirmação muito interessante, merecedora de uma reflexão:

De modo geral, espera-se que os povos indígenas esqueçam as suas tradições culturais e adaptem a cultura dominante. Frequentemente, escutamos críticas ao modo de ser, agir e viver dos índios, que revelam um profundo preconceito. Esse preconceito foi historicamente alimentado pelos seus conquistadores e seus descendentes, na tentativa de justificar e legitimar a dominação (1998:03).

Segundo a tradição oral, os *makuxi* e *ingarikó*¹⁰ descendem do herói mítico Makunaima e de seu irmão Aniquê, os filhos do Sol (id. *ibid*), o mesmo ocorrendo com os *taurepang* e *arekuna*, que, a exemplo dos *makuxi*, também são *pemón*. Makunaima, hoje, segundo a mesma tradição, repousa no Monte Roraima. A importância dos mitos da tradição oral no imaginário das comunidades indígenas é evidente e a relação destes povos com estes mitos, tanto do Parque Nacional Canaima quanto da TIRASOL, é muito forte e, aparentemente, fortalece a luta que estes grupos étnicos vêm travando, desde o início da década de 70 do século XX, pela reconquista da terra. Esta, para eles, é mãe, terra dos ancestrais, sinônimo de vida, pois, tudo o que consomem, nela está disponível e, quando a cultivam, não a maltratam, para que ela seja sempre fértil, o que se justifica no fragmento discursivo do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM):

⁹ “A política indigenista dos governos latino-americanos, em que pese as diferenças nacionais significativas, têm um objetivo final que é comum: a integração dos índios”. (Tradução Burgardt)

¹⁰ Os *ingarikó* não pertencem ao grupo *pemón*, mas ao grupo *kapón*, apesar de pertencerem ao tronco linguístico *karib*.

A terra, dentro do conjunto de elementos que formam a comunidade indígena, é vida, lugar sagrado, centro integrador de vida da comunidade. Nela vivem e com ela convivem, através dela se sentem em comunhão com seus antepassados e em harmonia com Deus; por isso mesmo, a terra, sua terra, forma parte substancial de sua experiência religiosa e de seu próprio projeto histórico. Nos indígenas existe um sentido natural de respeito pela terra; ela é a mãe terra, que alimenta seus filhos; por isso há que cuidá-la, pedir permissão para cultivá-la e não matá-la (1992:158).

Perscrutando as letras musicais de Roraima, percebi no tema de Armando de Paula e Eliakin Rufino, sob o título *Cidade do campo*, uma estrofe interessante, onde os autores assim se expressam:

Corre mitos no vento
Pedra de Macunaíma
Voa meu pensamento
Sobre o Monte Roraima.
Corre rios de tempo
Águas de Pacaraima
Montes em movimento
Coração de Roraima.

A letra desta música se refere ao mito da tradição oral dos índios *pemón*, dos quais, conforme já aludi, os *makuxi* são um subgrupo. Ora, analisando os fragmentos discursivos acima, vejo pistas sobre uma outra hipótese interrogativa: *pode-se pensar na existência de tendências de incorporação, no “discurso do não índio”, de elementos presentes na retórica “do outro”, quanto à questão da terra?*

Considerando a legislação dos dois países e a relação teoria/prática, *a comparação entre cenários refletiria ou não no cotidiano das ambiências consideradas, práticas gestadas no cumprimento dos Diplomas Legais?*

Se por um lado, o Diploma Legal venezuelano garante a existência de três representantes indígenas no Parlamento da Venezuela, por outro, não garante a propriedade da terra aos índios. No caso brasileiro, a posse da terra é garantida, desde que comprovada a existência das comunidades indígenas habitando-a tradicionalmente. Segundo Jose Luiz Gonzáles, do Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), “somos povos indígenas da Venezuela, mas, não temos direitos como venezuelanos, temos grandes extensões de terras, mas, não temos título, nem como venezuelanos, nem como índios.”¹¹

¹¹ Cf Relatório do I Seminário Internacional dos Povos Indígenas do Brasil, Venezuela e Guiana, realizado nos últimos dias de agosto de 1997, em Boa Vista, promovido por três organizações indígenas, tais sejam,

Quanto ao aspecto discursivo, pode-se dizer que *as marcas de uma certa “imagem do índio” e o fluxo representacional que a ela se associa, se evidenciarão nos argumentos e equipamentos retóricos dos discursos em circulação orais, iconográficos ou escritos?*

A identidade cultural indígena tem sido questionada, considerando os quinhentos anos de dominação e o quase extermínio a que foram vítimas, ao longo de todo o processo colonizador. Com propriedade, Muniz Sodré, reflete:

A identidade viabiliza-se como um jogo de signos realizados por imagens, que circulam aceleradamente, de forma contagiante, à maneira de um processo viral. Não são imagens com uma sobre referencial na realidade capazes de suscitar a reflexão, mas simulacros que se incorporam aos sujeitos, criando um outro tipo de relação com o mundo físico (2001:174).

Ora, é através dos poderes dos signos que, os índios têm assimilado muito da cultura que lhes foi imposta. Um dos exemplos mais ricos desta imposição tem sido a religião, pela forma como esta assimilação tem se processado. É dos *pemon* que separei um exemplo, extraído da narrativa de Thomas:

La única muerte que tuve la oportunidad de presenciar tuvo lugar en un puesto misional, y el funeral fue una combinación de elementos católicos y Pemon. El difunto fue enterrado en la casa de su hermano (a petición de éste), en un ataúd de madera, y un sacerdote católico rezó una serie de oraciones en castellano sobre la urna antes de que fuera cubierta de tierra. En otros tiempos, siguiendo la costumbre Pemón, el entierro se hubiera efectuado en la propia casa del difunto y, posteriormente, ésta hubiera sido abandonada¹² (1983:354).

A religião, portanto, é uma das vertentes da qual o processo de assimilação cultural tem influenciado diretamente a identidade indígena, afinal, em todo o processo colonizador, desconsiderando fatores transgressores do processo intercultural, é o colonizado que absorve os traços, ou seja, é a parte passiva desta relação.

Seriam, portanto, perceptíveis tendências de representações e práticas cidadãs que, de algum modo, dariam suporte aos “contra-discursos”? Setores da mídia local e regional, assim como setores da Igreja e ONGs locais, seriam variáveis intervenientes neste processo de construção da cidadania?

respectivamente: Conselho Indígena de Roraima (CIR), Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE) e Amerindian Peoples Association (APA)

¹² “A única morte que tive a oportunidade de presenciar teve lugar em um posto missional e o funeral foi uma combinação de elementos católicos e pemón. O defunto foi enterrado na casa de seu irmão (a pedido deste), em um ataúde de madeira, ocasião em que um sacerdote católico rezou uma série de orações em espanhol, sobre a urna, antes de esta ser coberta de terra. Em outros tempos, seguindo o costume pemón, o enterro teria sido efetuado na própria casa do defunto e, posteriormente, esta seria abandonada”. (Tradução Burgardt)

As ONGs têm tido uma participação efetiva na promoção social das classes menos favorecidas, em especial dos índios, uma vez que o maior apoio governamental, tanto nas esferas municipal e estadual, são direcionados para os migrantes que, voluntariamente ou não, engrossam o número de carentes em Boa Vista e Bolívar, muitas vezes, pelo que observei, atraídos por políticos locais, como garantia de votos. “Existem programas sociais desenvolvidos pelo governo do estado e municípios que possuem como característica o assistencialismo e o propósito eleitoreiro.” (Relatório do Partido dos Trabalhadores, 1998:1) No caso venezuelano, os programas governamentais são semelhantes, porém, os maiores problemas não ocorrem em Bolívar, pelo fato da migração ser mais direcionada para a cidade de Guayana, onde os recursos e as oportunidades de trabalho são bem maiores. As ONGs, normalmente, atuam onde falta o poder público, ou seja, onde o Estado se omite. Estas atuam em grande número em Roraima, como em toda a Amazônia e na Guayana, injetando, por vezes, consideráveis somas de recursos financeiros em projetos voltados para as terras indígenas e as demais áreas protegidas. Considerando que entre estas, algumas são originárias de países ricos, fortalece a idéia de muitas autoridades locais e do povo em geral, que são empresas interessadas em ocupar definitivamente o território, visando uma internacionalização, com uma conseqüente ocupação estrangeira da área. Para as autoridades brasileiras não deveria haver demarcações de Terras Indígenas nem criação de Parques Nacionais em regiões de fronteira. Barreto, Ex-Secretário de Segurança de Roraima, assim se posicionou a respeito deste assunto: “Ansiosas por se livrarem do assédio de religiosos e estrangeiros reivindicantes de causas esdrúxulas em favor de índios e florestas da Amazônia, nossas elites dirigentes se vão rendendo às improcedentes e absurdas razões invocadas. E, com essa atitude, só fazem encorajar as ambições imperialistas do Primeiro Mundo” (1995:142). Curioso e, ainda mais estimulante ao estudo, é que há ONGs brasileiras, criadas por autoridades brasileiras, que já apresentaram projetos para demarcar uma área indígena ao longo da fronteira do Brasil com a Guiana e com a Venezuela, para os *ingarikó*, chamados por Barreto de “separatistas” (id. p. 83) e, até como alternativa à demarcação da TIRASOL e, neste caso, não encontrei nenhuma manifestação contrária por parte de autoridades roraimenses contra tal projeto.¹³

A questão da soberania nacional, portanto, tem sido muito debatida neste cenário, além de ser um argumento de muito peso na retórica dos políticos e das autoridades militares, que

¹³ Cf Carta da Raposa, de 2004. Agradeço aos líderes indígenas José Novaes e Messias Amazonas que estiveram em minha casa em Brasília, em meados de maio de 2004, ocasião em que me ofereceram um exemplar deste documento.

alegam ter um certo receio que as ONGs estejam manipulando os índios para promoverem, através das demarcações de Terras Indígenas e criação de Parques Nacionais a internacionalização da Amazônia, com a conseqüente anexação por parte das grandes potências, uma vez que estas áreas demarcadas e em processo de demarcação, são riquíssimas. Fregapani, afirmando sua oposição a estas ONGs, assim se refere:

Quando os defensores incondicionais das culturas nativas falam no prejuízo que uma estrada de 40 Km causa à reserva dos atroarís, leia-se que a exploração da cassiterita no Pitinga está pondo em cheque o cartel mundial do estanho. Quando falam na necessidade de uma grande reserva para preservar a cultura ianomâmi, não é bem isto que querem preservar, mas provavelmente é o preço internacional do ouro, que cairá violentamente quando forem exploradas as imensas jazidas daquelas serras. (...) O fato é que a demarcação das reservas pela FUNAI costuma ser precedida pelas pressões das ONGs e das falsas missões religiosas, sempre após a descoberta de jazidas minerais (1995:54).

Neste feixe de indagações e outros que deles desdobram, a própria elaboração se incumbe de destacar as categorias e noções que fundamentalmente compõem os referenciais teórico-metodológicos que instrumentaram a pesquisa, nos quais incluí toda uma gama de referenciais, algumas já elencadas por ocasião da elaboração do Projeto Inicial deste trabalho, outras levantadas durante *o fazer-se da pesquisa*.¹⁴

Entre os meses de abril de 2003 e março de 2004, desenvolvi a fase inicial da pesquisa, a qual dividi em três períodos, tais sejam: entre abril e maio de 2003 coletei material em Boa Vista. Utilizei amplamente os acervos localizados na Biblioteca Pública de Boa Vista, da Universidade Federal de Roraima e dos arquivos dos Missionários da Consolata, onde me foi disponibilizado um farto manancial de documentos e algumas obras que vieram a ser muito úteis para a fundamentação teórica do trabalho. No acervo dos Missionários, graças a ajuda do Padre Antônio Manuel de Jesus Fernandes, consegui velhos relatórios referentes aos primeiros encontros de lideranças indígenas que vieram a culminar com o movimento vitorioso para a demarcação e posterior homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.

Segundo Duby, “a maioria dos achados provém desse fermento de fantasia que leva o historiador a afastar-se dos caminhos muito batidos. Provém de seu temperamento, vale dizer, daquela mesma personalidade que a estrita moral positivista pretendia neutralizar” (op. cit. p. 58).

¹⁴ Lembro também a utilização da bibliografia trabalhada nos dois Seminários válidos como créditos em disciplina. Atendendo sugestões do PROCAD, incluí importantes referenciais que, em muito contribuíram para a constatação de ter a região pesquisada, características tipicamente caribenhas.

Dispensei a pesquisa em Manaus, tendo em vista que há, na capital de Roraima, uma extensão do Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas (INPA) cujo diretor e funcionários se dispuseram a me ajudar na busca dos dados necessários ao *corpus* o qual me propus trabalhar. Entre os meses de junho e novembro do mesmo ano utilizei os acervos das Bibliotecas da Universidade de Brasília (UnB), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Também nestes acervos e arquivos a riqueza do material conseguido foi de grande valia, principalmente pelo fato de que, foi no acervo do CIMI, que consegui alguns recortes de jornais antigos de Boa Vista, uma vez que os funcionários da Folha de Boa Vista, através de manobras burocráticas, me negaram o acesso ao acervo e sequer desenvolveram a pesquisa para mim, mesmo tendo eu pago pelo referido trabalho. Na CNBB me foram disponibilizados os Relatórios Mensais, muito úteis na elaboração deste trabalho. A riqueza proveniente do acervo da FUNAI resume-se, entre textos históricos e antropológicos e obras raras sobre as etnias indígenas da TIRASOL, além de alguns mapas que me foram disponibilizados. Em uma outra fase, entre os meses de dezembro de 2003 e janeiro de 2004, nos Diários El Bolivarense e El Progreso, nos acervos e arquivos da Biblioteca Rômulo Gallegos, da cidade de Bolívar e na Biblioteca da Universidade Nacional Experimental de Guayana, nesta mesma cidade, onde obtive grande quantidade de documentação referente ao meu objeto de pesquisa e textos que me foram muito úteis na fundamentação teórica do trabalho. “As fontes históricas são todos os tipos de informações acerca do devir social o tempo, incluindo tal noção igualmente os próprios canais de transmissão dessa informação, isto é, as formas em que foi preservada e transmitida” (Cardoso, 1992:95). Quanto aos jornais, consegui pouco material no “Diário El Bolivarense” e muito no “Diário El Progreso”, material este conseguido em quantidade diretamente proporcional à medida da vontade dos funcionários em colaborarem com minha pesquisa.

A pesquisa de campo foi desenvolvida entre os meses de outubro de 2004 e janeiro de 2005, ocasião em que fiz duas idas ao Parque Nacional Canaima e uma ida a TIRASOL, uma ida a Bolívar e duas idas a Boa Vista, ocasiões em que procedi a técnica de entrevistas com pessoas comuns do meio urbano e do meio rural do Parque e da TI. A técnica, segundo Cervo e Bervian, “é a aplicação do plano metodológico e a forma especial de o executar” (2002:25). Percebi em Bolívar que as pessoas não têm o hábito de dar entrevistas e procuram evitar ao máximo o entrevistador. Houve a necessidade de uma boa preparação e um convívio inicial com os entrevistados para que concordassem em responder as perguntas. No colégio escolhido para entrevistas, a Unidade Educativa Colégio “Libertador”, com o público escolar,

o que era para ser entrevista de forma oral, a pedido de alguns alunos, foi feito de forma escrita, tipo redação, na qual deixei-os livres quanto à identificação. Foram doze alunos pesquisados, com idades entre quinze e dezoito anos, cujas redações enumerei-as de 1 a 12. Os resultados, a meu ver, foram altamente produtivos e resolvi desenvolver a mesma idéia em Boa Vista, ocasião em que, com o apoio do Professor Geraldo Santiago, fiz a mesma pesquisa entre doze alunos da mesma faixa etária do Colégio Estadual Maria dos Prazeres Mota, enumerando os trabalhos de 13 a 24, onde os resultados, para minha surpresa, foram semelhantes aos resultados do Colégio venezuelano. Porque trabalhar o público escolar? A meu ver, a adolescência é uma fase em que o jovem experimenta as primeiras opiniões próprias, algumas ainda com influência do meio familiar, outras já adquiridas pela influência do meio extrafamiliar, o que me levou a desenvolver uma sondagem sobre, afinal, “qual a imagem do índio que está na idéia dos estudantes”, estudantes estes de dois meios urbanos onde as imagens do índio são mostradas de forma diferente. Tenho procurado me referir ao “homem comum”, o cidadão, como “arquivo vivo”, por entender que é nele que o historiador consegue os subsídios necessários ao seu trabalho, quando utiliza a História Oral, não como simples complemento de fontes escritas, mas, porque “a força da história oral é a força de qualquer história metodologicamente competente. Vem da extensão e da inteligência com que muitos tipos de fontes são aproveitados” (Prins, 1992:194). Não resta dúvidas, portanto, da importância do método de História Oral no trabalho que desenvolvi, tanto no meio urbano quanto no meio rural. Além do mais, paralelamente à utilização deste método a utilização dos referenciais pelos quais optei, levaram-me ao contato com alguns antropólogos, com os quais tive oportunidade de dialogar, o que veio justificar a idéia que a História torna-se rica quando experimenta a aventura da interdisciplinaridade, pois “a perspectiva de uma história etnográfica não apenas aproxima metodologicamente as duas disciplinas, como abre novas possibilidades de abordagens” (Maldi, 1993:12).

As duas fases da pesquisa (bibliográfica e de campo) totalizaram um período de quinze meses. “A fase de coleta de dados é a mais longa do processo de pesquisa e, também, a que apresenta maiores perigos, na forma de atrasos possíveis e até de esforços inúteis” (Cardoso, op. cit. p. 96). O tempo foi muito bem aproveitado e as viagens, ocasião em que sempre procurei seguir o cronograma do projeto, não se configuraram em esforços inúteis. Cada dia da pesquisa foi muito bem aproveitado. As especificidades deste trabalho, tanto durante a pesquisa bibliográfica quanto a pesquisa de campo, me levaram a utilizar amplamente a máquina fotográfica, recurso que, agregado às demais fontes imagéticas, enriqueceu sobremaneira o *corpus* trabalhado. Já as fontes literárias selecionadas, muito contribuíram

para que “uma certa imagem do índio” fosse desvelada, imagem esta que ressoa, aliás, nas redações escolares, muito embora em Boa Vista eu não tenha encontrado obras literárias semelhantes às que encontrei em Bolívar. Sobre estas, ressalto que não se tratou aqui de desenvolver uma crítica literária, ou de fazer qualquer resenha sobre tais obras, mas, apenas ver como os romancistas representam o índio em suas obras.

Em muitas ocasiões, durante este trabalho, fundamentei minhas colocações em alguns coloquios. Isto decorre do fato de que nem sempre foi possível proceder a entrevistas formais, gravadas ou escritas, pois, elas surgiram espontaneamente através de conversas informais.

A entrevista tornou-se, nos últimos anos, um instrumento do qual se servem constantemente os pesquisadores em ciências sociais e psicológicas. Recorrem esses à entrevista sempre que têm necessidade de obter dados que não podem ser encontrados em registros e fontes documentais e que podem ser fornecidos por certas pessoas (Cervo e Bervian, op. cit. p. 46).

Em momento algum deste trabalho estou tornando público qualquer depoimento, coloquio ou documento que não pudesse ser publicado, ou pela questão da ética ou, até mesmo, para preservar as fontes. Os depoimentos de entrevistas estão gravados e mantenho cópias de todas as citações textuais que se encontram no texto desta tese, exceto o documento apócrifo, que cito em várias ocasiões, que me foi permitido copiar as partes de meu interesse e deixá-lo na repartição pública estadual que detém sua guarda. Em alguns casos, quando em entrevistas formais, os depoentes fizeram questão de identificarem-se, o que não ocorreu com outros, até mesmo, penso eu, mais por uma questão de prudência do que por falta de responsabilidade, uma vez que, ao que parece, a grande maioria das informações obtidas nestes depoimentos, já fazem parte do conhecimento na vida cotidiana destes centros urbanos, o que nem por isto pode ser considerado como verdades absolutas, mas, evidências.

Durante minhas incursões ao Parque Nacional Canaima e a TIRASOL, observei e mantive coloquios ao invés de entrevistas formais, pelas dificuldades causadas pela burocracia do lado brasileiro no acesso a TI. Se dependesse da licença da FUNAI eu não teria conseguido adentrar nesta parte de meu plano de observação, uma vez que as dificuldades criadas pelos fatores burocráticos foram responsáveis por algumas mudanças em meu cronograma, sem, no entanto, qualquer prejuízo para o meu trabalho. Para que o pesquisador tenha acesso à pesquisa em área indígena, há necessidade que o órgão governamental faça uma consulta às lideranças indígenas da referida área e, somente com permissão destas, este poderá desenvolver a pesquisa junto a estas comunidades. Segundo a FUNAI, a administração regional de Roraima informou que consultou ao CIR (apenas) e a permissão fora negada para

que eu fizesse a pesquisa na então Área Indígena Raposa/Serra do Sol (AIRASOL). Ainda segundo a informação da administração regional da FUNAI de Roraima, “o CIR só iria permitir pesquisas na área após a homologação da demarcação da Terra”.¹⁵ Só visitei as malocas desta área graças ao convite do Padre Antônio Fernandes, Missionário da Consolata o qual aceitei e, pela forma como fui recebido nas malocas, pelo convite que me foi formulado pelo *tuxaua*¹⁶ Ivaldo, da maloca Maturuca, para que a esta voltasse mais vezes e pela forma sempre cordial com que fui recebido pelo então Coordenador do CIR, Jacir José de Souza, antes e depois de minha ida a TI, me leva a suspeitar que a administração regional da FUNAI de Roraima não levou adiante minha solicitação. A antropóloga Alcida Rita Ramos, da Universidade de Brasília, levantou a hipótese de que “a consulta possa ter sido feita, porém, um nome apenas, para as lideranças indígenas, é muito pouco para procederem a um julgamento e emitirem um parecer positivo”.¹⁷ Não deixa de ser uma justificativa plausível, porém, eu já era conhecido no CIR e, pelo que percebi, não haveria problemas com minha presença na TI (como não houve). Quanto aos depoimentos coletados nestas malocas, tratam-se de colóquios e observações. Na ocasião em que estive na TIRASOL procurei não fazer entrevistas e nem anotar depoimentos para não ferir as normas estabelecidas pelo órgão governamental. As palavras que ouvi foram altamente interessantes e forneceram muitas pistas sobre algumas questões da TIRASOL, inclusive com o auxílio de fotografias.¹⁸ A respeito da importância das fotografias, lembro das palavras de Entler: “A fotografia demorou algum tempo até assumir sua função transformadora de recorte no tempo e no espaço da realidade, isto é, até perceber que seu potencial não está em reproduzir padrões já bem assimilados pelo olhar, mas em propor uma nova maneira de ver as coisas” (1995:261).

Sem que tenha sido o caso de enveredar para as eternas discussões sobre o estatuto das imagens nas várias inflexões das artes, neste estudo elas são consideradas documentos como quaisquer outros e fragmentos de um real inesgotável.

Por último e igualmente importante para inclusão nesta parte de abertura da tese, cabe ressaltar que as partes que a compõem entrecruzam suportes empíricos diálogos teóricos nos quais, sempre que necessário, o entendimento sobre categorias e conceitos utilizados é explicitado. Encarece, ademais, sublinhar que a lida com discursos e representações convida a buscar o caminho de sentidos possíveis, indícios e não propriamente comprovações, sem que

¹⁵ Cf informações que me foram passadas pela FUNAI em Brasília.

¹⁶ Líder da comunidade.

¹⁷ Cf depoimento pessoal desta antropóloga, dado ao autor para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹⁸ Se entrei na TI como turista, convidado por um Missionário e não como pesquisador, é natural que tenha utilizado a máquina fotográfica, afinal os índios permitiram que eu tirasse muitas fotos.

tal conduta, entretanto, logre obscurecer o rigor que pautou o estudo. Em outras palavras, não busquei congruência ou “tradução direta” (Moscovici, 2003:219) das frações de real trabalhadas.

A tese está estruturada em três partes, subdivididas em capítulos. É este o espaço em que situo o solo histórico do objeto a partir da interlocução com várias áreas do saber além da História, como por exemplo, a Antropologia, a Geografia Regional e a Literatura. Após discorrer sobre a cenografia e os problemas do Canaima, um olhar mais detido sobre a TIRASOL e sua história aparece no segundo capítulo desta primeira parte, ao qual se segue uma verticalização centrada nas etnias indígenas que compõem os povos habitantes do Canaima e da referida TIRASOL. Trata-se, como se verá no texto basicamente ancorado em artigos obtidos em arquivos, e alguns depoimentos recolhidos em colóquios com índios.

No quarto e último capítulo da primeira parte a escritura se constrói em duas vertentes. Na primeira Bolívar, por mim metaforizada como “Princesa do Orinoco” e na outra, a atual capital da “Terra dos Makuxi”, Boa Vista.

Com este conjunto de incursões direcionadas para a cenografia e sujeitos da pesquisa, encerro a parte I.

Na segunda parte, lanço inicialmente um olhar sobre as representações pictóricas do índio para, em seguida, tendo como suportes fragmentos discursivos da mídia impressa diária de Bolívar e Boa Vista, problematizar equipamentos retóricos utilizados e estratégias de silêncio, sempre à luz da abordagem sugerida pela Análise do Discurso como programa de reflexão.

O terceiro capítulo desta segunda parte, organizado em dois subitens, fundamenta-se em entrevistas e material áudio-visual. É este o espaço no qual a polêmica sobre a homologação da demarcação da TIRASOL ganha enfática visibilidade.

No quarto e último capítulo da segunda parte, a linguagem literária é trabalhada a partir da análise das obras de alguns autores, dentre eles Alejo Carpentier.

Nos três capítulos que integram a terceira e última parte reflito sobre os fragmentos identitários e culturais que caracterizam o universo caribenho, nele ressaltando, em consonância com os propósitos desta tese, o lugar do índio. Refletir sobre tais questões significou dialogar com pensadores como Stuart Hall, Olga Cabrera, Wolf-Dietrich Sahr e Homi Bhabha, entre outros. Incursões sobre a autodeterminação fundada no binômio TUTELA/SOBERANIA constituem o capítulo final da tese.

Na conclusão, alguns dos aspectos principais da pesquisa são retomados com o contraponto dos argumentos norteadores propostos.

Nas páginas que se seguem os resultados deste esforço de reflexão que, dentre os vários e fundamentais interlocutores buscados, encontrou em Duby um modelo essencial para as condutas adotadas:

Cabe ao historiador esta mesma função mediadora: comunicar pelo texto escrito o “calor”, restituir “a própria vida”. Mas não nos devemos iludir: esta vida que ele tem por missão instilar é a sua própria vida. E nisto ele tem tanto mais êxito quanto mais sensível se mostra. Deve controlar suas paixões, mas sem estrangulá-las, e tanto melhor desempenhará seu papel se deixar-se aqui e ali levar por elas. Longe de afastá-lo da verdade, elas têm todas as possibilidades de aproximá-lo mais ainda (op. cit. p. 61-62).

PARTE I

O CENÁRIO E OS SUJEITOS

“Não mais a posse dos documentos ou a busca de verdades definitivas. Não mais uma era de certezas normativas, de leis e modelos a regerem o social. Uma era de dúvida, talvez, de suspeita, por certo, na qual tudo é posto em interrogação, pondo em causa a coerência do mundo. Tudo o que foi, um dia, contado de uma forma, pode vir a ser contado de outra. Tudo o que hoje acontece terá, no futuro, várias versões narrativas” (Pesavento, 2004:15-16).

A TIRASOL e o Parque Nacional Canaima¹ compõem o ambiente rural delimitado para a execução desta pesquisa e, apesar de estarem localizados há vários quilômetros de distância dos dois centros urbanos escolhidos para compor o cenário mais amplo do plano de observação (Ciudad Bolívar e Boa Vista), não deixam de exercer e sofrer influência sobre (d)estes, em maior ou menor escala, considerando as duas realidades nacionais, e as peculiaridades características das sociedades venezuelana e brasileira. Considere-se, também, o papel representado por estes centros urbanos na história dos dois Estados Nacionais. Se Boa Vista ficou à margem dos grandes acontecimentos nacionais, tendo em vista a grande distância dos centros de decisão, não ocorreu o mesmo com Bolívar, a cidade onde foi elaborada e tornada pública a emblemática “Declaração de Angostura”.

A forma como estas duas unidades federativas (Estados de Bolívar e Roraima) foram ocupadas territorialmente pelos europeus ao longo do processo de colonização luso-espanhol e, posteriormente, pelos novos Estados Nacionais, também não deixa de ser um fator que define certas peculiaridades às duas regiões. Enquanto o Estado de Bolívar, como parte integrante da grande região da Guayana², apesar da importância que teve no processo de formação da nação venezuelana, teve sua “ocupação branca” retardada em uma parte considerável de seu território, o Estado de Roraima, como parte integrante da Amazônia brasileira, teve esta ocupação um pouco antecipada.

Aquela unidade federativa desenvolveu a ocupação de seu território pela necessidade de marcar presença nas regiões fronteiriças, no caso da Gran Sabana, região mais ao sul do Estado e que nos interessa por ser nela que está localizado o Canaima. Esta ocupação se inicia, oficialmente, ao final da década de 60, com a criação da Comissão Especial para o

¹ Vou me referir a este, ao longo do trabalho, apenas como “Canaima”.

² Ainda fazem parte desta região administrativa os Estados de Amazonas e Delta Amacuro.

Desenvolvimento do Sul (CODESUR), cujo programa recebeu a denominação de “Conquista del Sur”³ (Marcano, 1996:69). Na verdade, este grande projeto foi criado por iniciativa do governo do Presidente Rafael Caldera e desde 1968 passou a ser chamado PRODESUR. Segundo o líder indígena Guillermo Guevara, comparando-o ao “Projeto Calha Norte”, “foi elaborado por uma comissão onde a maioria era composta por militares. O objetivo do projeto é desenvolver o sul da Venezuela com exploração de minério e madeira. Também afirmavam que as áreas eram vazias” (CIR, 1998:17). Não deixou de ser, à época, um projeto ambicioso e ufanista, como outros projetos de conquista e ocupação territorial que ocorreram na América do Sul, tal como o projeto de colonização da Amazônia brasileira, sobre o qual pretendo tecer maiores considerações ao longo deste trabalho. Ambicioso porque, o projeto abrangia uma extensa área (toda a Guayana venezuelana) a ser desenvolvida economicamente, ou seja, cumprir determinadas metas já decididas desde 1960, por iniciativa do Governo de Rômulo Betancourt, até então engavetadas. Coube a Corporación Venezolana de Guayana (CVG), a tarefa de promover este desenvolvimento regional, assumindo, segundo Rangel, os seguintes objetivos:

Estudiar los recursos de la región de Guayana y e su zona de influencia; estudiar, organizar y desarrollar la explotación de recursos hidráulicos del Río Caroní; programar el desarrollo integral de la región acorde el plan de la nación; promover el desarrollo industrial en Guayana en los sectores públicos y privados; coordinar las actividades económicas y sociales ejecutadas en la región por los organismos oficiales; contribuir a la organización, planificación, operación y desarrollo de las utilidades públicas requeridas para el crecimiento de la región; realizar por decisión de Ejecutivo Nacional, cualquier otra tarea, la cual podría estar conectada a operaciones fuera de la región, en casos en que exista una fuerte relación con los planes internos de Guayana⁴ (1993:67).

O projeto era ufanista porque procurava trabalhar imaginariamente a sociedade, ou seja, fazer a população crer que esta, no conjunto, deveria responsabilizar-se pelo projeto. Era, portanto, uma questão de unidade nacional, conforme se percebe na primeira página do Diário El Bolivarense, onde o autor da matéria demonstra estar em perfeita sintonia com questões de disputa territorial, referindo-se de forma subentendida a questão da “zona en reclamación”,

³ “Conquista do Sul”. (Tradução Burgardt)

⁴ “estudar os recursos da região de Guayana e em sua zona de influência; estudar, organizar e desenvolver a exploração de recursos hídricos do rio Caroní; programar o desenvolvimento integral da região de acordo com o plano da nação; promover o desenvolvimento industrial em Guayana nos setores públicos e privados; coordenar as atividades econômicas e sociais executadas na região pelos organismos oficiais; contribuir para a organização, planificação, operação e desenvolvimento das utilidades públicas requeridas para o crescimento da região; realizar por, decisão do Executivo Nacional, qualquer outra tarefa, a qual poderia estar conectada à operações fora da região, em casos em que exista uma forte relação com os planos internos da Guayana.” (Tradução Burgardt)

uma grande área requerida até hoje pela Venezuela, junto à República Cooperativista da Guayana, ou por outra parte, poderia ser até mesmo uma resposta ao ufanismo que, à época, imperava na mídia do Brasil pela construção da rodovia Transamazônica, o que iria facilitar a colonização da Amazônia brasileira:

Si queremos desarrollar aceleradamente nuestro país tendremos que despertar en nuestra clase dirigente y en nuestro pueblo el espíritu de conquista. Hasta ahora hemos sido un pueblo adormecido, o peor aún, adormilado. Es decir, dormido a medias y en ese dormir a media se nos ha pasado el tiempo y se nos ha ido parte sustancial del territorio⁵ (1970:2).

Arvelo-Jiménez também tece considerações sobre este projeto, não deixando de comentar os efeitos, aparentemente, desastrosos da tão saudosa “ocupación del sur”, especialmente sobre o aniquilamento das culturas autóctones.

Se despertó la ideología de conquista amodorrada en el inconsciente colectivo venezolano, convirtiéndose desde entonces en símbolo multívoco que evoca la dominación sobre la naturaleza no domesticada, la revitalización de una ética de asalto y despojo de los recursos no-explotados, (aunque algunos de ellos ya tengan dueño) y la extirpación de la heterogeneidad cultural y lingüística representadas por las etnias indígenas y sus idiomas⁶ (1989:12).

As tentativas anteriores de exploração do território da Guayana foram esporádicas, sem um objetivo mais claro que pudesse requerer investimentos em grande escala. Segundo Mansutti Rodríguez, “El proceso se inicia en 1969 – (...) un programa destinado a invertir dinero del Estado para integrar el Escudo Guayanés a la economía venezolana. Parte de las inversiones tenían por fin sedentarizar a los indígenas para poder prestarles atención médica y educativa, y mantenerlos bajo control”⁷ (1990:50). Sedentarizar os indígenas significa mantê-los nas terras que vivem suas comunidades desde tempos imemoriais. “Esta idéia não pode, no entanto, ser confundida com a idéia de impedir que o índio se desenvolva

⁵ “Se quisermos desenvolver aceleradamente nosso país, temos que despertar em nossa classe dirigente e em nosso povo o espírito de conquista. Até agora temos sido um povo adormecido, ou pior ainda, adormilado. Isto é, dormido a medias e nesse dormir a medias, passou o tempo e nos foi parte substancial do território.” (Tradução Burgardt)

⁶ “despertou a ideologia de conquista amadurecida no inconsciente coletivo venezuelano, convertendo-se desde então em símbolo multívoco que invoca a dominação sobre a natureza não domesticada, a revitalização de uma ética de assalto e despojo dos recursos não explorados (ainda que alguns deles já tenham dono) e a extirpação da heterogeneidade cultural e lingüística representadas pelas etnias indígenas e seus idiomas.” (Tradução Burgardt)

⁷ “O processo se inicia em 1969 – (...) un programa destinado a investir dinheiro do Estado para integrar o Escudo Guayanes à economia venezolana. Parte dos investimentos teriam por fim sedentarizar os indígenas para poder prestar-lhes assistência médica e educativa e mantê-los sob controle”. (Tradução Burgardt)

tecnologicamente, o que não o tornaria menos índio”.⁸ Nesta linha de pensamento parece percorrer Ramos, quando pergunto sobre a forma de fortalecer a identidade indígena, ao que responde: “deixar o índio ser índio”.⁹ O contato com outras culturas, portanto, não necessariamente iria afetar a cultura indígena, a ponto deste perder sua identidade. Algumas correntes até utilizam o argumento do “isolamento do índio” ou, como preferem alguns, “mantê-lo atrasado”, argumentos este com um nítido propósito de causar um certo descrédito aos trabalhos de antropólogos, ambientalistas e missionários em áreas indígenas. Em relação a este aspecto, cito o trabalho de Fregapani, que vê nestes uma ameaça, e um interesse velado, como demonstra em sua obra:

Substituído o SPI pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a tendência perceptível foi substituir o ensaio de desenvolvimento autônomo por um isolamento que preserve as culturas, como se isto fosse possível, para gáudio de antropólogos e Organizações Não Governamentais (ONGs) que parecem desejar um jardim zoológico para culturas neolíticas (op cit. p. 53).

Percebe-se nas palavras do autor todo o descrédito no trabalho científico, nos ambientalistas e, o que é pior, além de querer induzir o leitor a desacreditar no índio como ser humano, inteligente, capaz de ser sujeito de sua própria produção cultural, ainda o compara a um animal irracional, ao se referir à criação de um “jardim zoológico para as culturas neolíticas”. Eis aqui o extremo do preconceito em relação à cultura do diferente e a expressão mais fiel do racismo. E continua o autor:

A este fato soma-se uma nova postura de facções importantes da Igreja Católica, que pensando de forma semelhante aos antropólogos ambientalistas e a expectativa de interesses de outras nações, procura uma possível autonomia de grupos indígenas de quem seria fácil arrancar boas concessões de minérios, mais difícil de conseguir do governo de um país da estatura do Brasil. Em consequência desencadeia-se intensa campanha nos meios de comunicação de massa em prol de garantir uma grande porção de terra a cada grupo indígena assinalado, manter o grupo tão isolado quanto possível e finalmente conseguir uma autonomia cada vez maior, tendendo para a criação de novas nações e novos estados (id. ibid).

Se no fragmento discursivo anterior expôs o autor sua idéia sobre o índio, neste apresenta uma idéia do interesse ao qual defende: “o interesse econômico”, mal disfarçado no

⁸ Cf depoimento oral do antropólogo Roque de Barros Laraia, para subsidiar minha pesquisa para elaboração desta tese.

⁹ Cf depoimento oral da antropóloga Alcida Rita Ramos, para subsidiar minha pesquisa para elaboração desta tese.

“mito da internacionalização da Amazônia”, ao qual irei me referir adiante. Quanto à questão do “jardim zoológico para culturas neolíticas”, encontrei no Movimiento Indio por la Identidad Nacional (MOIIN), uma resposta:

Así, la “zoologización” es la pretención de vernos como escalones inferiores de un pasado ya superado globalmente por Occidente. Los Pueblos Indios son considerados “tribus” en proceso de “destribilización” por parte de los Estados Nacionales, justificando de esta manera, las políticas integracionistas de un criollismo exclusivo y excluyente, negador de sus propias vertientes étnicas y culturales. De un criollismo, al amparo de una ideología mestiza con la ilusión de desterrar todo vestigio cultural indio, mediante el cruce racial, bajo el pretexto de “mejorar la raza” y tener acceso a la llamada “civilización”¹⁰ (1986:141).

Durante minhas pesquisas na cidade de Bolívar e no Canaima, não percebi muitas vozes dialogando com Fregapani.¹¹ A política do governo da Venezuela, no entanto, desde a criação do PRODESUR, não tem sido muito clara. A primeira hipótese é a manutenção dos índios afastados das cidades (ressaltando que na época da criação deste grande projeto, a *Ciudad Guayana*,¹² já despontava como centro industrial, o que começava a causar uma certa preocupação aos órgãos governamentais, pois, havia um problema a ser enfrentado: o fenômeno comum nas grandes cidades, chamado *favelização*), como reserva estratégica de mão-de-obra. A segunda e não menos provável hipótese é mantê-los na terra para serem utilizados como trabalhadores das riquíssimas minas da Guayana (mão de obra barata). Uma terceira hipótese para a sedentarização do índio é a que se referiu o Deputado Túlio Gudinho, representante indígena na Assembléia Legislativa do Estado de Bolívar, para a “integração gradativa do índio”¹³ à sociedade envolvente, tendo a educação como um fator preparatório para esta integração. Pelo que percebi em minhas viagens a cidade de Bolívar, os índios do Canaima não param de procurar aquele centro político, porém, pelo que me foi falado por depoentes daquela capital, a procura maior é pela Ciudad Guayana, pelo óbvio motivo do emprego (há mais ofertas nesta cidade, por ser um parque industrial).¹⁴ Além do mais, os

¹⁰ “Assim, a “zoologização” é a pretensão de ver-nos como escalões inferiores de um passado já superado globalmente pelo Ocidente. Os Povos Indígenas são considerados “tribos” em processo de “destribilização” por parte dos Estados Nacionais, justificando, desta maneira, as políticas integracionistas de um criollismo exclusivo e excludente, dono de suas próprias vertentes étnicas e culturais. De um criollismo, amparado por uma ideologia mestiça com a ilusão de sepultar todo vestígio cultural indígena, mediante o cruzamento racial, sob o pretexto de “melhorar a raça” e ter acesso a chamada “civilização”. (Tradução Burgardt)

¹¹ Pelo que percebi, este discurso é muito mais intenso no lado brasileiro.

¹² Santo Tomé de Guayana, foi criada pelo Decreto Presidencial de 02 de janeiro de 1961. Desta maneira se integrou à Zona Industrial de Matanzas e os centros urbanos de San Félix e Puerto Ordaz fundiram-se em uma única cidade.

¹³ Cf depoimento oral daquela autoridade para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹⁴ Cf depoimento oral de um taxista e de uma funcionária de hotel, que concordaram em subsidiar a pesquisa para a elaboração desta tese.

indígenas da Gran Sabana têm sido, desde então, boa parte da mão-de-obra das minas. As autoridades não deixam de pregar a política integracionista do indígena à sociedade envolvente, o que os tem conduzido, pelo que auscultei, a um rápido processo de *deculturação*.¹⁵ Em relação a este fenômeno, prefiro optar, pelo conceito trabalhado por Ribeiro, como

processo que opera nas situações especiais em que contingentes humanos desgarrados de sua sociedade (e, por conseguinte, do seu contexto cultural) através do avassalamento ou da transladação, e aliciados como mão-de-obra de empreendimentos alheios, se vêem na contingência de abandonar seu patrimônio cultural próprio e aprender novos modos de falar, de fazer, de interagir e de pensar. Nestes casos a ênfase está posta mais na erradicação da cultura original e nos traumas daí resultantes do que na interação cultural (1988:40).

Os autóctones que permanecem no Canaima, ainda não totalmente deculturados, experimentam uma relativa proteção, pelo fato de terem uma assistência médica e educacional, porém, com um envolvimento constante com as mineradoras e com as empresas de turismo ecológico. Há registros, também, sobre as tentativas de fixação de habitantes não indígenas na Gran Sabana em Barros: “A parte da “região guyana venezuelana”, na fronteira com Roraima, foi na realidade, ao longo da ocupação territorial, a “retaguarda da retaguarda” pecuária dos “llanos”, e denominada de “Gran Sabana” (1995:192). Cabe a consideração que este autor coloca uma nota de rodapé a explicação que a Gran Sabana corresponde, grosso modo, o Estado venezuelano de Bolívar, o que difere do restante da literatura existente que, além desta unidade federativa, acrescenta ainda as do Amazonas e Delta Amacuro. Barros faz, referência, também, à Guayana como uma subárea subdividida em duas, tais sejam: “a primeira, mais próxima ao Orinoco, correspondendo mais ou menos às áreas próximas a Ciudad Guyana, Ciudad Bolívar, Upata e Eldorado, que recebeu com mais energia a influência da expansão pecuária nos “llanos” e da cidade comercial de C. Guyana (ex-Angustura)”¹⁶ (id. *ibid*). Refere-se o autor, novamente em nota de rodapé, a um grande movimento migratório ocorrido nas primeiras décadas do século XX, em direção às minas de ouro de El Callao. Refere-se, também, como se pode perceber, à cidade de Guayana como ex-

¹⁵ Fenômeno este que se pode notar ao fazer a pergunta a populares na cidade de Bolívar: você é índio? Apesar da aparência (o fenótipo), respondem sempre: não. Conversando com eles, percebi que, o fato destes viverem na cidade, mesmo com pais índios, é condição para não se identificarem como indígenas.

¹⁶ Aparentemente, referindo-se à ex-Angustura, o autor faz uma certa confusão entre Ciudad Guayana e Ciudad Bolívar.

Angostura. Aqui há um equívoco. Ex-Angostura é a hoje capital do Estado, Ciudad Bolívar. Guayana se formou da junção das duas cidades chamadas São Félix e Puerto Ordáz. A idéia com que este estudioso conclui sua asserção sobre a Gran Sabana é que se trata de uma região “de relevo elevado e movimentado, rarefeita ocupação pecuária, linha terminal de criadores de gado, mineradores de ouro e diamantes, e populações indígenas, parecendo o acesso à área ter sido orientado pelo curso do rio Caroni, afluente do Orinoco” (id. *ibid.*).

Percebe-se, portanto, que os reflexos desta incursão ocorrida no início do século XX, ainda hoje são sentidos, pois, as raras povoações iniciadas à época, são as que hoje, ainda, sobrevivem, caracterizando a região como área indígena, mesmo sem estes terem qualquer título destas terras, uma vez que a Gran Sabana, na sua quase totalidade, conforme veremos adiante, foi transformada em Parque Nacional.

Já no norte roraimense, segundo uma publicação da Diocese de Roraima, começou o processo de fixação do europeu em meados de 1775, ano da fundação do Forte São Joaquim, próximo à confluência dos rios Tacutú e Uraricoera, objetivando o aldeamento de índios e a promoção de futuras conquistas territoriais (1989:15), muito embora este processo de ocupação oficial tenha continuado desde então e só tenha ganhado força durante o regime militar, com um projeto semelhante ao “Conquista del Sur”, o “Projeto Calha Norte” (PCN).¹⁷ Ainda segundo Marcano (op. cit. p. 82), este processo ainda está em marcha. Refere-se a estudiosa aos discursos com o foco na “ocupação de espaços vazios”¹⁸ e na “integração nacional”, muito comum nas décadas de 70 e 80 do século XX, que mascarava projetos econômicos de grande porte, com nítida inspiração na Doutrina de Segurança Nacional. Vejo esta expressão “espaços vazios” com um sentido antiindígena, pois, desconsidera estas etnias, fá-las desaparecer. Os índios, neste sentido, não existem (o espaço é vazio).

Se formos analisar a localização geográfica de toda a região que faz parte do meu plano de observação, utilizando um mapa hidrográfico, observa-se que o ambiente se encontra bem no centro de *uma grande ilha, ao norte da América do Sul, a “Ilha de Guayana”*, considerando-se que os rios Orinoco e Negro (este como importante afluente da margem esquerda do rio Amazonas) são ligados pelo canal de Casiquiare e deságuam, direta ou indiretamente, no Oceano Atlântico (Cf mapa 2).¹⁹ Não sou o primeiro a chamá-la “Ilha de

¹⁷ Quero ressaltar aqui que o termo “ocupação” refere-se à fixação do homem não índio, encarregado de implementar mineração e grandes plantações de grãos, seguindo às instalações de unidades militares.

¹⁸ Calha Norte porque visa a “ocupação” do território à esquerda das calhas dos rios Solimões e Amazonas.

¹⁹ Por pertinência, escolhi este mapa pela clareza que se encontram os aspectos a que me refiro, tais sejam, a hidrografia e o relevo.

Guayana”. Dreyfus faz referência a esta grande ilha na parte setentrional da América do Sul com a designação “Ilha das Guianas” (1993:27). Carrasco, em entrevista à Folha de Boa Vista, também faz referência a esta designação, ocasião em que, em críticas a um possível envolvimento britânico com o objetivo de apropriar-se desta região, assim escreveu: “O objetivo, segundo ele, é penetrar e dominar a Ilha Gayana (entre os rios Orinoco, Cassiquiare, Negro e Amazonas e o Oceano Atlântico) (...)”.²⁰ Prefiro considerá-la não apenas limitando-me às Guianas, mas, ao conjunto de todo o território da grandíssima região da Guayana, até mesmo por uma questão de exatidão geográfica. É uma das mais antigas formações geológicas do planeta, formada ainda no período pré-cambriano, onde se destacam as cadeias montanhosas formadoras do Planalto das Guianas, chamado por Freitas “Planalto Interflúvio Amazonas/Orinoco” (2001:17), com destaque para a Cordilheira de Pacaraima.²¹

Ao me referir a esta rica região, devo destacar que, conforme minhas próprias observações no Canaima e na TIRASOL, se trata de uma região territorial caracterizada por inúmeros acidentes geográficos interessantíssimos, com destaque para o tipo de vegetação, que varia entre a selva e o *lavrado*.²² A selva se encontra ao sul e nordeste da região em estudo, no lado venezuelano chamada de floresta de Imataca e no lado brasileiro é conhecida por floresta Amazônica. O *lavrado* encobre o restante do território, sendo designado na Venezuela por *savana*. Os rios são caudalosos e muito importantes para o aproveitamento na geração de energia, na navegação e no turismo. Trata-se de uma região onde a pecuária, a agricultura, a caça e a pesca só são permitidas às comunidades indígenas que habitam o Canaima e, aos índios da TIRASOL,²³ com a mineração ainda sob controle do Estado.²⁴

²⁰ Cf Folha de Boa Vista, Boa Vista, Município, 12 out. 1999, p. 1.

²¹ Se por um lado estas montanhas definem a fronteira entre Brasil e Venezuela nos Estados de Bolívar e Roraima, define, também, parte das grandes bacias fluviais (Amazonas, Orinoco e Essequibo), no interior das quais localizam-se as duas áreas contíguas por mim escolhidas para desenvolver este estudo.

²² O mesmo que “savana” ou “cerrado”.

²³ Na década de 80 do século XX a TIRASOL foi invadida por garimpeiros. Na década de 90 do mesmo século foi incluída no processo de desenvolvimento agrícola do Estado de Roraima e recebeu uma grande quantidade de agricultores, o que dificultou muito o processo de homologação desta como Terra Indígena.

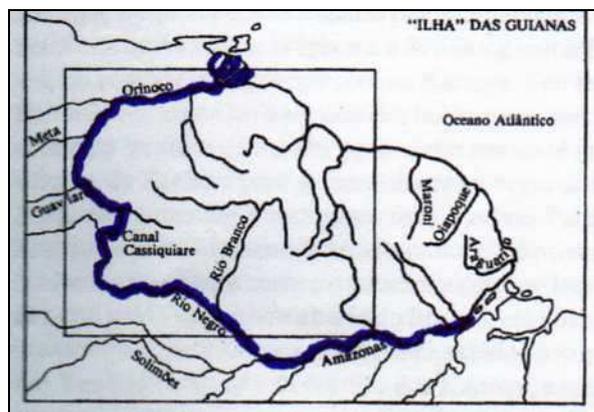
²⁴ As atividades de mineração foram permitidas pelo governo venezuelano em determinados setores marginais ao Canaima, desde que não haja degradação do Parque, o que não deixa de ser um entrave à conservação das reservas de água potável despoluídas. No lado brasileiro, a mineração, após anos de intensa atividade, com significativos ataques ao meio ambiente, foi proibida em áreas indígenas, enquanto não há uma lei que a regulamente. A agricultura intensiva ao sul da TIRASOL tem causado grande impacto ambiental, com grande índice de poluição nos grandes rios da região.



Mapa 1 – América do Sul, com destaque para a “Ilha de Guayana”. (Fonte: Geographic Guide)

É, portanto, uma grande reserva mundial de água doce (potável), água esta que se forma e desce dos *tepuyes*,²⁵ formando, em não poucas vezes, grandiosas quedas, como por exemplo, o Salto Angel, com 979 metros de queda. No lado brasileiro as quedas são menos abruptas, ocorrendo em vários lugares da região. Há lugares em que a água verte da própria rocha.

²⁵ Os *tepuyes* são morros com os cumes achatados, semelhantes aos platôs, muito procurados pelos turistas.



Mapa 2 – “Ilha de Guayana” em detalhe.
(Dreyfus, 1993:27)

Ao sul do rio Orinoco e ao norte do rio Amazonas, está localizado o Maciço de Guayana²⁶ ocupando uma grande parte dos Estados venezuelanos do Amazonas e Bolívar e dos Estados brasileiros de Amazonas e Roraima, ocupando também, parte do território das Guianas, onde este Escudo tende a diminuir sua altitude. Segundo Castro (1992:56),²⁷ trata-se de um relevo muito rígido, com pouca incidência de acidentes tectônicos, pela ausência de falhas e dobramentos de grandes dimensões. A designação “Escudo”, segundo Fernández, se aplica ao referido Maciço para dar uma idéia figurada de proteção, fazendo referência aos escudos utilizados nos combates, antes do surgimento das armas de fogo (2001:81). Segundo o referido estudioso, “el Escudo Guayanés es un arma defensiva contra los terremotos o sacudidas sísmicas producidas por las fuerzas interna de la tierra” (id. ibid.). Pode-se concordar, com o autor venezuelano e afirmar com segurança que a *ilha de Guayana*, portanto, é uma região totalmente protegida contra abalos sísmicos, por encontrar-se no interior de uma região cuja placa tectônica já está totalmente acomodada.

O Escudo ou Maciço das Guyanas, portanto, conforme dito anteriormente, é o divisor de águas entre as grandes bacias dos rios Orinoco, Amazonas e Essequibo, justificando desta forma o escrito por Koch-Grünberg, quando, do alto da Cordilheira de Pacaraima, assim se

²⁶ Nos livros brasileiros é denominado Maciço (ou Planalto) das Guianas.

²⁷ Cf mapa 1.

expressou, referindo-se à geografia regional entre as duas regiões que hoje constituem o Canaima e a TIRASOL:

Estamos aquí en medio a una grandiosa región montañosa que hoy nos revela todos sus encantos, puesto que la fuerte tempestad de ayer ha purificado el aire. Delante de nosotros, al Sur, se extiende el ancho valle del Miáng, bordeado por dos altas sierras. (...) al Norte, se eleva la Sierra Yaró con sus abruptas pendientes rocosas, que es idéntica a la parte occidental de la Sierra Humirida de los mapas. Parcialmente está cubierta de matorral bajo y su cumbre aplanada como una meseta termina casi horizontalmente. Ella constituye la línea divisoria de aguas entre el Surumú y el Caroni y por lo tanto, entre el Amazonas y el Orinoco²⁸ (1981:98).

Este maciço é coberto por extensas savanas (chamadas de *lavrado* em Roraima), que são intercaladas por elevações (*tepuyes*) que chegam a oscilar entre 2000 e 2800 metros de altitude (acima do nível do mar), entre os quais destacam-se: *Auyantepui* (onde está localizado o Salto Angel), *Kukenán* e *Roraima* (este é riquíssimo em diamantes e cristais). Raleigh fez referência, em sua obra, a uma certa “Montaña de Cristal”, embora não indique em qual destes três *tepuyes* teria chegado. Na ocasião, escreveu o aventureiro:

Desde lejo la vimos y me pareció como la torre blanca de una gran Iglesia. De gran altura caía de ella un río poderoso y grande que no tocaba ningún lado de la montaña sino que se precipitaba por su cumbre y caía abajo con terrible ruido y estrépito como si mil campanas fueran lanzadas unas contra las otras. Creo que no hay en el mundo una más bella y extraña catarata. Me dijo Berrío que allí había diamantes y otras piedras preciosas cuyo brillo se veía desde muy lejos, pero lo que haya de cierto en esto no lo sé, ya que ningún hombre ha subido jamás hasta la cumbre de tal montaña por estar habitada en sus inmediaciones por gentes enemigas de todo ser humano, y por ser impracticables sus pasos²⁹ (1986:148).

Se formos considerar a catarata citada por Raleigh, não há dúvidas que esteve nas proximidades do *Auyan-tepuy*, e teria visto o Salto Angel, com seus mais de 900 metros de

²⁸ “Estamos aquí em meio a uma grandiosa região montanhosa que hoje nos revela todos seus encantos, posto que a forte tempestade de ontem purificou o ar. Diante de nós, ao sul se estende o amplo vale do Miang, ladeado por duas altas serras. (...) ao norte, se eleva a Serra Yaró com suas abruptas pendentes rochosas, que é idéntica a parte ocidental da Serra Humirida dos mapas. Parcialmente está coberta por névoa baixa e seu cume aplainado como uma mesa termina quase horizontalmente. Ela constitui a linha divisora de águas entre o Surumú e o Caroni e, por tanto, entre o Amazonas e o Orinoco”. (Tradução Burgardt)

²⁹ “Desde longe a vimos e me pareceu como a torre branca de uma grande Igreja. De grande altura caía dela um rio poderoso e grande que não tocava nenhum lado da montanha sinão que se precipitava por seu cume e caía abaixo com terrível ruído e estrépito, como se mil campanas foram lançadas umas contra as outras. Creio que não há no mundo uma mais bela e estranha catarata. Me disse Berrío que ali havia diamantes e outras pedras preciosas, cujo brilho se via desde muito longe, mas, o que há de certo, nisto não sei, já que nenhum homem subiu jamais até o cume de tal montanha, por estar habitada em suas imediações por gentes inimigas de todo ser humano e por ser impraticável seus passos”. (Tradução Burgardt)

queda livre. O fato dele, baseando-se nas observações de outro aventureiro, se referir a diamantes e pedras preciosas me leva a crer que é o Monte Roraima no qual há significativas quedas de água. Já em relação à dificuldade de subir ao cume do monte deixa dúvidas sobre a visão de muito longe do brilho das pedras preciosas, uma vez que, para vislumbrar os cristais do Roraima tem que se aventurar e subir pela *rampa*,³⁰ tendo, ainda, que enfrentar desde a chegada ao cume, uma caminhada de mais de quatro horas (o clima é o fator decisivo: se estiver chuvoso é muito difícil caminhar sobre as pedras do cume) para chegar até o *vale dos cristais*. Pode o autor ter utilizado a imaginação para referir-se aos diamantes e cristais ao observar o Salto Angel, ou então escutado algumas histórias contadas por índios da região, conhecedores do monte. Há, também, uma bonita e alta cascata na parede do Monte Kukenán, também chamado de *Matawi* pelos índios da Gran Sabana, que quer dizer no idioma *pemón* “lugar do suicídio” ou “quero morrer”.³¹ Pode-se descartar a hipótese de ser este o monte avistado por Raleigh, pois, não há acesso por terra ao cume e não há registros de que haja neste monte grande quantidade de cristais. Há grandes abismos (*gretas*) no cume deste *tepuy*, o que, por ser altamente perigoso, impede a visita, mesmo por transporte aéreo.³²

A grande *ilha de Guayana* é servida por uma rede hidrográfica riquíssima (ver mapa 2), da qual a Serra de Pacaraima é o nascedouro de importantes rios, formadores das reservas mundiais de água doce as quais já me referi. É no Maciço de Guayana que nascem os rios da margem direita do Orinoco, entre os principais destacam-se o Caura, o Parágua e o Caroni (onde se localiza o grande lago da gigantesca usina hidrelétrica de Guri, que abastece de energia elétrica toda parte sul da Venezuela e o Estado de Roraima no Brasil). Segundo Mansutti Rodríguez e Monterrey, a região da Guayana venezuelana “acumula el 80% de las aguas del país y su mayor potencial de generación hidroeléctrica”³³ (1999:292). Forma, também, nas alturas desta Serra, grande parte dos rios da margem esquerda do rio Amazonas, com destaque para o Negro e os que percorrem a TIRASOL, o Maú, o Surumú e o Tacutú,³⁴ sobre os quais, irei me referir mais adiante. É no Maciço de Guayana que nasce, também, o

³⁰ O único caminho para se chegar ao cume do Roraima-tepuy. Trata-se de uma rampa natural existente no próprio paredão de pedra da parte sul do monte.

³¹ Cf depoimento oral de um guia turístico indígena, contam os índios *taurepán* que os guerreiros que perdiam as batalhas jogavam-se do alto deste monte para suicidarem-se, daí o nome pelo qual é chamado por estes: *matawi*. Não se referem, porém, ao meio utilizado para subirem no alto deste monte.

³² Cf depoimento oral de um índio *arekuna*, por motivo de segurança, a visita ao Kukenán está proibida desde a morte de três turistas.

³³ “acumula 80% das águas do país e seu maior potencial de geração de hidroeléctrica”. (Tradução Burgardt)

³⁴ O rio Tacutú nasce na República Cooperativista da Guayana e, juntamente com o Uraricoera, vem formar o rio Branco, que banha a cidade de Boa Vista.

rio Essequibo, o principal da República Cooperativista da Guyana, e seus afluentes, entre os quais o Cuyuni, que tem sua nascente no Canaima, apesar de correr para o leste.

O clima desta região, segundo Schubert e Huber, pode classificar-se como tropical, dentro do qual podem definir-se três tipos: clima de selva tropical chuvoso, sem estação seca; clima de savana tropical, com uma estação seca entre dezembro e março; e clima tropical monçônico de transição entre os tipos 1 e 2, com uma estação seca muito curta (1989:13-14). Segundo Freitas, nos planaltos mais elevados de Roraima, a temperatura mais baixa varia entre 15°C e 20°C, enquanto que nas regiões mais baixas a temperatura média mínima mensal é de 20°C e a média máxima mensal é de 38°C. Em ambos os casos, a pluviosidade anual chega a 2000 mm, com dois meses no ano (no máximo) sem chuvas (op. cit. p. 21). Ao sul do lavrado roraimense, já nas proximidades da linha do Equador, o clima de Roraima torna-se equatorial, com a presença da floresta amazônica, o que não ocorre com o clima ao norte da Gran Sabana, pelo afastamento deste paralelo, mesmo com a presença de parte da floresta de Imataca.

Segundo se percebe, o solo, rico em minerais, é pouco apto à agricultura, uma vez que a savana possui um solo altamente *laterizado*³⁵. Além do mais, a grande área montanhosa e a região de selva dificultam ainda mais as atividades agrícolas. Ainda segundo Freitas, “de acordo com o resultado dos trabalhos do RADAM, em Roraima aproximadamente 34% da área, algo em torno de 84.000 Km² em suas condições naturais, é inapta ao uso agrícola e ao pastoreio extensivo” (id. p. 26). Segundo Huber, na Gran Sabana “todos los suelos de la región presentan además un grado de acidez muy elevado, lo cual se refleja directamente en las características químico-físicas de las aguas que se originan en ellos”³⁶ (1999:10).

Quanto aos recursos minerais, não foi em vão que os aventureiros que adentraram a região da Guayana construíram o “mito do Eldorado”. Já no século XVI, o citado Sir Walter Raleigh escrevia o seguinte: “El Imperio de Guiana se encuentra al este del Perú, hacia el mar y bajo la línea equinoccial. Tiene más oro que cualquiera de las regiones del dicho Perú y más y mayores ciudades que las que florecieron en ese Imperio en su máxima época de grandeza y poderío”³⁷ (op. cit. p. 82). Dispensando a questão da grandeza e do poderio das cidades, é plenamente aceitável o escrito sobre a quantidade de riquezas existentes, dentre as quais o

³⁵ Solo ferruginoso.

³⁶ “Todos os solos da região apresentam, além do mais, um grau de acidez muito elevado, o qual se reflete diretamente nas características químico-físicas das águas que se originam neles”. (Tradução Burgardt)

³⁷ “O Império de Guiana se encontra a leste do Peru, até o mar e sob a linha equinoccial. Tem mais ouro que qualquer das regiões do dito Peru e mais e maiores cidades que as que floresceram neste Império em sua máxima época de grandeza e poderio”. (Tradução Burgardt)

ouro foi, em todos os tempos, a mais cobiçada. É, na verdade, uma região muito rica, tanto em recursos naturais renováveis, quanto não renováveis. Esta distinção, renovável-não renovável, no entanto, já é questionada por Ortega, quando o estudioso escreve: “Hoy día esta distinción resulta obsoleta, en la medida en que la investigación biológica va demostrando con mayor claridad como es imposible la renovabilidad de los ecosistemas silvestres, una vez éstos son modificados y utilizados de manera no sostenible”³⁸ (1999:65).

Mais tarde, o romance de Pietri faz mais referência ao El Dorado, nas significativas palavras de um de seus personagens: “- Vamos derecho a El Dorado, mis amigos. Este es el preciso camino que han señalado los indios brasiles. Es tanto el oro que allí se encuentra que uno anda como deslumbrado, casi sin poder abrir los ojos, como lechuza al mediodía”³⁹ (1985:28). Mais uma vez e, em época muito distante da época em que Raleigh adentrou a Guayana, há referência a grande quantidade de ouro. O ouro, portanto, sempre foi invocado pelos exploradores e aventureiros e hoje, além de significar o pó e as pepitas que são encontradas em grandes quantidades na TIRASOL e no Canaima e que os fabricantes de jóias pagam um bom preço, e que no passado era a jóia mais preciosa, hoje se compara aos demais minérios que são tantos nesta região, que muitas vezes se encontra emerso na superfície e que, em dias atuais, quando explorados corretamente, podem ser a fonte geradora de recursos econômicos alternativos para estas comunidades.

Portanto, não é só o ouro a riqueza da *ilha de Guayana*. Freitas (2001) e Fregapani (1995), dialogam quanto aos minérios da vertente sul, enquanto Arvelo-Jiménez (1989) apresenta um bem detalhado mapa sobre a ocorrência de minérios na vertente norte das Serras de Parima e de Pacaraima. Rangel (1993), em relação a vertente norte, referindo-se aos minérios existentes, apresenta posição semelhante àqueles. Estas duas vertentes, portanto, além do ouro, são ricas, em diamante, cassiterita, nióbio, ferro, urânio, cobre e níquel, entre outros minérios. Mas, destes, os que mais tem sido explorado na vertente norte são o ouro, o diamante e o ferro, mesmo com um preço bastante elevado para o meio-ambiente, considerando-se o grande problema que esta exploração tem causado a uma riqueza que desponta com a maior do século XXI: a *água doce*, riqueza esta que, controlada a mineração nos inúmeros rios existentes da grande ilha, pelo alto grau de poluição das águas que hoje está

³⁸ “Hoje em dia esta distinção resulta obsoleta, na medida em que a investigação biológica vai demonstrando com maior claridade como é impossível a renovação dos ecossistemas silvestres, uma vez estes modificados e utilizados de maneira não sustentável”. (Tradução Burgardt)

³⁹ “- Vamos direto a El Dorado, meus amigos. Este é o preciso caminho que assinalaram os índios brasileiros. É tanto o ouro que ali se encontra que um anda como deslumbrado, quase sem poder abrir os olhos, como coruja ao meio dia”. (Tradução Burgardt)

ocorrendo do mundo, será a mais procurada pelos países de todo o planeta.

Apesar de, nos tempos atuais, estar parada toda a atividade de mineração em boa parte do norte de Roraima, após o *boom do garimpo* na década de 80, segundo Freitas, até agora, vários fatores têm contribuído para a não incorporação da riqueza mineral da *Terra dos Makuxi*⁴⁰ à sua economia, tais sejam: “a dominação e o controle dos países capitalistas do mercado internacional desses minérios, a política indigenista adotada no país e a falta de capital e de tecnologia para a exploração” (op. cit. p. 51). Destes, prefiro considerar a política indigenista adotada no país, até mesmo pelos objetivos a que me propus na elaboração deste trabalho.

No Estado de Bolívar, a situação é um pouco diferente. A exploração das minas de ferro e de ouro é atividade altamente produtiva na região da Guayana, embora grande quantidade destes minérios esteja indo para o exterior, conforme veremos adiante. Teoricamente, esta exploração deve respeitar a parte externa dos limites da área delimitada para os Parques Nacionais, o que não quer dizer que não haja ataques violentos ao meio-ambiente, como é o caso de “88” e “Claritas”, já no limiar do Canaima, onde visitei e tive a oportunidade de avaliar os problemas que vêm sendo causados pela mineração indiscriminada. Segundo um depoente de Santa Elena de Uairén, não poucas vezes os índios do Canaima são atraídos pela mineração, pela necessidade de ganhar dinheiro para a própria sobrevivência e já estão explorando, clandestinamente, determinadas áreas dentro do Parque.⁴¹ O povoado de Claritas, no início da década de 90, contava apenas com umas 40 casas (Cousins, 1991:146). Hoje o casario aumentou e há uma melhor estrutura, com pequenas pousadas e comércio variado, com uma vida noturna bastante movimentada e é grande a presença de garimpeiros, de várias nacionalidades, incluindo a presença de grande quantidade de indígenas.⁴² Seguidamente utilizo a expressão “mineiro” no sentido de me referir ao minerador, nem sempre no sentido de garimpeiro. Há, na verdade, diferenças entre um e outro. Segundo Kuyumjian, “a capacidade autogerenciadora do minerador provocava temor nos demais grupos sociais” (1996:22) o que acena para uma categoria independente, aceno este justificado pela posterior colocação “homens arredios e libertos; espécie de bandidos” (id. *ibid.*), referindo-se à própria situação social em que viviam e que, ao longo da história do Brasil, lhes rendeu a

⁴⁰ “Terra dos Makuxi”, ou “Makuxiland” é uma designação do Estado de Roraima.

⁴¹ Cf colóquio com um artista venezuelano, residente há bastante tempo em Santa Elena de Uairén, para subsidiar este trabalho. Segundo este, já há presença de garimpeiros dentro do Parque Nacional Canaima.

⁴² Cf minhas observações *in loco*.

característica de “depreciado moralmente”. Já sobre o garimpeiro, vale ressaltar, também, a posição desta autora. “Embora se envolvesse com a mineração ilícita, o garimpeiro não era bandido nem ladrão. Não matava gado nem animais domésticos para manter-se vivo. Tinha a possibilidade de manter suas famílias nas aldeias vizinhas e exercer o duplo papel de trabalhador legal e mineiro ilícito, combinando a atividade garimpeira com a de comerciante ou de agricultor” (id. p. 24). Referindo-se ao garimpeiro e a influência das atividades do garimpo no aumento populacional de Boa Vista, Rodrigues parece identificá-lo com o minerador: “Mais precisamente, a capital Boa Vista foi o núcleo de atração desta população por possuir maior e melhor infra-estrutura de serviços e de diversões (**bares, cabarés, boates**) [grifo meu] além do comércio para abastecimento de produtos e equipamentos para a mineração” (1996:36). A diferença, portanto, remete a uma questão mais histórica do que conceitual, o que não implica na alteração de sentido do par “mineiro/garimpeiro”, que estará em evidência no presente estudo. Quanto ao estigma, entendo que Rodrigues parece querer abordar alguns estereótipos, não necessariamente os apresentados, por exemplo, por Carpentier: “bruto, idiota, maldecido” (1990:93).

Em relação à fronteira política entre Brasil e Venezuela, se no passado, a divisão não criou grandes entraves a estes países, tampouco no presente onde, ao contrário da situação entre Venezuela e Guyana, os limites territoriais entre ambos, pelo Tratado de 1959, estão consolidados desde 1973. Conforme escreveu Mendible, “la feliz conclusión de estas negociaciones demostró la importancia histórica de la firma del Tratado de 1859, Las relaciones bilaterales mejoraron notablemente a partir de 1973, a pesar de las diferencias en la política interna de los dos países: democracia en Venezuela y dictadura militar en Brasil”⁴³ (1993:79). Enquanto o referido autor evidencia um aparente ufanismo, Marcano declara-se mais cautelosa, preferindo utilizar a expressão “aproximada”, referindo-se à demarcação da fronteira brasileiro-venezuelana. Segundo ela, a extensão da fronteira “consta también como aproximada, en el Acta de la 41ava. Conferencia de la Comisión Mixta Venezolano-Brasileña, Demarcadora de Limites, realizada en Caracas en agosto de 1973”⁴⁴ (1996:14).

É este o cenário, cujos fatores aqui delineados em linhas gerais, emprestam características especiais à região, onde é nítida a generosidade com que a natureza se

⁴³ “a feliz conclusão destas negociações demonstrou a importância histórica da firma do Tratado de 1859. As relações bilaterais melhoraram notavelmente a partir de 1973, apesar das diferenças na política interna dos dois países: democracia na Venezuela e ditadura militar no Brasil.” (Tradução Burgardt)

⁴⁴ “consta, também, como aproximada, em Ata da 41ª Conferência da Comissão Mista Venezuelano-Brasileira, Demarcadora de Limites, realizada em Caracas, em agosto de 1973.” (Tradução Burgardt)

manifesta ao homem, pelas riquezas da fauna e da flora e pela exuberância das paisagens. Ressalte-se também a riqueza cultural do autóctone, sujeito suporte desta pesquisa, cujas comunidades, teimosamente vêm resistindo séculos de dominação, espoliação e exclusão “región que aún ha conservado el misterioso encanto de una hermosura única, tanto que resulta difícilmente describable”⁴⁵ (Huber, 1999:4) e que faz do Canaima, cenário que passo a descrever, um dos lugares mais visitados pelos amantes do turismo ecológico.

⁴⁵ “região que ainda conserva o misterioso encanto de uma formosura única, de difícil descrição.” (Tradução Burgardt)

CAPÍTULO 1

UM PARQUE AO SUL DO ORINOCO

O Parque Nacional Canaima está localizado dentro das coordenadas geográficas 4° 44' e 6° 30' de latitude norte e 60° 39' e 62° 59' de longitude oeste, quase totalmente dentro do município venezuelano de Gran Sabana (Cf Mapa 3), que tem sua sede em Santa Elena de Uairén. Apenas uma pequena parte se localiza no município de Sifontes. Foi criado, segundo Schubert e Huber, pelo Decreto 770 do Poder Executivo, em 12 de junho de 1962, com uma superfície de 1 milhão de hectares (op. cit. p. 83). Onze anos mais tarde, a superfície do Canaima foi aumentada para 3 milhões de hectares, permanecendo com esta superfície até os dias atuais.



Mapa 3

Parque Nacional Canaima - (Fonte: www.venezuelatuya.com)

É um dos maiores Parques Nacionais do planeta e está localizado na região a leste do rio Caroni, até a foz do rio Antabare, ao norte dos rios Caroni, Kukenán e Arabopó e ao sul da serra do Lema, até os limites com a rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén (esta rodovia

determina boa parte do limite leste do Canaima, entre os quilômetros 98 e 220)¹ e o rio Arabopó. Toda região está localizada à direita do superior e do médio rio Caroni. É hoje o maior Parque da Venezuela e o sexto do mundo em extensão (Huber, op. cit. p. 23). Acompanha, portanto, a maior parte do território do município de Gran Sabana que, segundo Urbina, está dividido em três zonas, de acordo com as etnias indígenas que nele habitam:

La zona de Luepa, formada por sabanas onduladas, interrumpidas ocasionalmente por áreas selváticas, con alturas que alcanzan los 1.000 mts sobre el nivel del mar. Esta zona corresponde al agregado regional Arekuna. La segunda zona se refiere a las inmediaciones de Santa Elena de Uairén que incluye el valle de Wonkén. Está formada por sabanas parecidas a las de Luepa pero algo más bajas (600 y 900 mts sobre al nivel del mar). A esta zona corresponde el agregado regional Taurepán. Por último la zona del valle de Kamarata formada por sabanas bajas y selvas interfluviales, cuya altura oscila entre los 500 y 600 mts sobre el nivel del mar. Corresponde al agregado regional Kamarakoto ² (1979:4/5).

Percebe-se, portanto, que os espaços do Canaima são muito bem divididos por estas etnias, as quais vou me referir mais adiante, não chegando, entretanto, a manterem uma divisão espacial rígida, que não permita o convívio entre elas. Por exemplo, na ocasião em que percorri a parte sul do Parque, havia um guia *arekuna* entre os *porteadores*³ *taurepán* (*taurepang*).

A região, como lembra Dreyfus, “é o interior da Guiana Ocidental, por muito tempo desconhecido das explorações científicas, mas, desde cedo cobiçada pelos pesquisadores do El Dorado” (1993:20). É habitada desde antes da chegada dos invasores europeus por índios de famílias lingüísticas *karibe* e *arawak*, entre outros, cujas divisões veremos mais adiante. A cobiça tem sido a marca da conquista desta região, o que tem levado a uma significativa diminuição do habitante tradicional e o que pode ter levado o governo venezuelano a adotar a medida de transformar toda a região em um gigantesco Parque Nacional, até mesmo para preservar os diversos recursos naturais, as importantes nascentes de água doce, pela importância que poderão ter no futuro, a biodiversidade e, também, dar uma certa proteção

¹ Entre o local chamado “Piedra de la Virgen” e proximidades do “abismo El Oso”.

² “A zona de Luepa, formada por savanas onduladas, interrompidas ocasionalmente por áreas selvagens, com alturas que alcançam os 1.000 m acima do nível do mar. Esta zona corresponde ao agregado regional Arekuna. A segunda zona se refere às imediações de Santa Elena de Uairén que inclui o vale do Wonkén. Está formada por savanas parecidas com as de Luepa, mas, pouco mais baixas (600 e 900 m acima do nível do mar). A esta zona corresponde o agregado regional Taurepang. Por último a zona do vale de Kamarata, formada por savanas baixas e selvas interfluviais, cuja altura oscila entre os 500 e 600 m acima do nível do mar. Corresponde ao agregado regional Kamarakoto.” (Tradução Burgardt)

³ Aqueles índios que conduzem a *tralha* dos turistas (comida, bagagens e barracas. Destas, são encarregados da montagem e desmontagem).

aos índios que nele habitam, mesmo sem outorgar-lhes o título da terra a qual são proprietários naturais.

Em relação à hidrografia do Canaima, a Serra de Pacaraima é a principal responsável pela abundância de rios existentes no Parque, ou porque nascem neste, ou porque, ao nascer nos *tepuyes*, correm para este, oferecendo suas águas límpidas ao autóctone e ao turista que se aventura na *sabana* venezuelana, quando ainda estes rios e córregos não experimentaram a poluição dos garimpos e as demais atividades de mineração. Há lugares onde a água brota da própria parede do *tepuy*, o que pode ter inspirado Carpentier a escrever: “De pronto, rompiendo con esa severidad de lo creado, algún arabesco de la piedra, alguna fantasia geológica, se confabula con el agua para poner un poco de movimiento en este país de lo inconvencible.”⁴ (op. cit. p.162).

A Cordilheira de Pacaraima, como parte do Maciço de Guayana, é uma linha de elevações que formam a fronteira física entre os Estados Nacionais do Brasil e da Venezuela, onde se destacam as Serras do Auarís, Parimé e do Sol e os Montes Roraima e Caburáí (este já na divisa do Brasil com a República Cooperativista da Guyana). O grande destaque nestas alturas é o *tepuy* Roraima (2.875m). Apenas uma parte da Serra do Sol e este, o único cujo cume divide a fronteira em três partes, cortam o território em estudo em duas partes. O Monte Caburáí, ponto mais setentrional do Brasil, apesar de estar localizado na TIRASOL, não faz fronteira com o Canaima. É esta linha de elevações o nascedouro da importante riqueza sobre a qual procuro chamar a atenção. São os rios, encachoeirados na região das serras e montanhas e rios ao cortarem as formações campestres (a *sabana*), que traçam o perfil do cenário do Canaima, cenário este que, como se perceberá ao longo deste texto, tem inspirado cientistas, literatos e aventureiros, desde a ocupação européia e continua inspirando os aventureiros de hoje, chamados de “turistas ecológicos” ou, até mesmo, “praticantes de esportes radicais”.

Nas decisões do governo venezuelano em criar Parques Nacionais e do governo brasileiro em demarcar áreas indígenas, aparentemente, o “fator água” não tem tido um peso muito grande, ou se tem, está subentendido nos discursos e documentos oficiais. Se o governo venezuelano está interessado na manutenção das reservas de água doce do Canaima, para uma utilização futura, ao tempo em que se preocupa, também, com as comunidades indígenas que

⁴ “De pronto, rompendo com essa severidade da criação, algum arabesco da pedra, alguma fantasia geológica, se confabula com a água para colocar um pouco de movimento neste país do inconvencível”. (Tradução Burgardt)

nele vivem, o tempo dirá. Arvelo-Jiménez questiona este aparente conservacionismo do governo venezuelano:

Me propuse averiguar las razones de esse extraño celo conservacionista y em 1983 pude finalmente obtener um mapa que ubica los recursos minerales de la Región Sur mapa que, solapado com outro donde están localizadas las zonas protegidas por los decretos conservacionistas de 1979, permite concluir de que se trata de congelamientos temporales de áreas minerales para desarrollos futuros ⁵ (1991:12).

Aparentemente, a preocupação tem sido recursos do subsolo. Segundo Rangel, a CVG, como empresa oficial de exploração de minério na Guayana, foi criada contemporaneamente ao CODESUR e tem, ao longo dos anos de exploração das terras desta região, pelo que pude observar, procurado empreender um mínimo de racionalidade a esta exploração sem, no entanto, impedir que boa parte dos rios continue poluída, conseqüência não só das atividades de mineração legal, mas, da exploração levada a cabo pela “pequena mineria” (Mansutti Rodríguez e Monterrey, op. cit. p. 291). Agrava-se o fato registrado pelos autores, a quase impossibilidade dos índios reagirem aos ataques que estão sujeitos e que partem, tanto de garimpeiros (pequenos mineiros) e, até mesmo, das grandes mineradoras transnacionais, uma vez que as comunidades indígenas não possuem título de suas terras, vivendo, portanto, uma indefinição jurídica.

Alguns publicistas têm atacado as demarcações de áreas indígenas e as criações de Parques Nacionais, alegando serem áreas vulneráveis à apropriação por parte de países ricos, tendo em vistas serem estas áreas riquíssimas em minérios.

Dentre todas as reservas uma preocupa mais do que as outras: a reserva *ianomami*, por ter continuidade dentro de um país vizinho. Os ianomâmis são os índios culturalmente mais atrasados do país, decaídos fisicamente pela alimentação deficiente e pelo uso do epadu (erva tóxica), mas habitam as terras mais mineralizadas do globo. Mantê-los isolados é condená-los a uma vida primitiva e decadente, aterrorizado por seus pajés (na grande maioria homossexuais) e criar um “Curdistão” entre o Brasil e a Venezuela. Imaginemos o apoio que este “Curdistão” teria dos Estados Unidos ou do Japão a troco de concessões de exploração de minérios raros e preciosos (Fregapani, op. cit. p. 55).

Além de, novamente, referir-se de forma depreciativa sobre o índio, faz uma denúncia sobre a possibilidade da criação de um “Curdistão” entre o Brasil e a Venezuela, muito

⁵ “Me propus averiguar as razões desse estranho zelo conservacionista e, em 1983, pude finalmente obter um mapa que localiza os recursos minerais da Região Sul, mapa este que, comparado com outro, onde estão localizadas as zonas protegidas pelos decretos conservacionistas de 1979, permite concluir que se trata de congelamento temporário de áreas minerais, para desenvolvimentos futuros”. (Tradução Burgardt)

embora não apresente qualquer fundamentação, nem comprovada nem evidenciada. A partir de um argumento fundamentado na afirmação “imaginemos o apoio que este “Curdistão” teria dos Estados Unidos ou do Japão a troco de concessões de exploração de minérios raros e preciosos”, já se configura em uma possibilidade remota, uma construção imaginária do autor, uma vez que a exploração de minérios na Guayana já está sendo executada, ou por empresas transnacionais, ou por pequenos mineiros, a maioria financiado por capital canadenses (Mansutti Rodríguez e Monterrey, 1999:291). O grande perigo, segundo Fregapani, é a alegada internacionalização destas áreas, por coincidência, ricas em nascentes de água, fato que o autor prefere omitir, detendo-se prioritariamente nas gigantescas reservas minerais.

O mito da internacionalização da Amazônia, pelo objetivo a que, aparentemente, se propõe alcançar, é um mito político, e pode ser classificado, também, como “mito da conspiração”, apresentado por Giradet (1987) e tem alimentado o imaginário desta região, já se propagando para além das fronteiras setentrionais do Brasil.

Não pretendendo enveredar por maiores verticalizações sobre a questão do mito, sugiro as palavras iniciais de Rocha: “O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimem seus paradoxos, dúvidas e inquietações” (1986:7). Cassirer, em seu estudo sobre o mito e sua influência na psicologia das emoções, sintetizando as idéias de Tylor, Frazer, Muller e Spencer, refere-se ao mito como, antes de tudo, “una masa de “ideas”, representaciones, de creencias teóricas y juicios”⁶ (1992:31). Girardet, referindo-se às formulações que apresenta sobre o mito e sua importância política escreve o seguinte: “Cada una dessas formulações parece efetivamente corresponder a alguns dos principais aspectos do mito político, tal como este se inscreve na história de nosso tempo. Contudo, nenhuma parece susceptível de esgotá-lo, nem mesmo de abarcar seu conteúdo. O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real” (1987:13). Ainda segundo Cassirer

esta descripción del papel de la magia y la mitología en la sociedad primitiva se aplica no menos a las fases muy adelantadas de la vida política del hombre. En situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas – y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido estas medidas desesperadas. Si la razón nos falla, queda siempre una ultima ratio, queda el poder de lo milagroso y misterioso ⁷ (op. cit. p. 329).

⁶ “uma massa de idéias, representações, de crenças teóricas e juízos”. (Tradução Burgardt)

⁷ “esta descrição do papel da magia e da mitologia na sociedade primitiva se aplica não menos nas fases mais adiantadas da vida política do homem. Em situações desesperadas, o homem recorre sempre a medidas desesperadas – e nossos mitos políticos contemporâneos tem sido estas medidas desesperadas. Se a razão nos falha, há sempre um último recurso, o poder do milagroso e misterioso”. (Tradução Burgardt)

Quando Fregapani se refere à questão do homossexualismo dos pajés, não apresenta qualquer dado sobre a pesquisa que possa ter apontado este dado (se é que foi desenvolvida alguma pesquisa sobre este tema), colocando ainda mais dúvida sobre a intenção de seu trabalho e sobre a que interesse está destinado. Com propriedade o professor Paul Eliot alega que estes publicistas, “demonstram muita preocupação com a criação de Parques e demarcação de TI, alegando o perigo da *internacionalização da Amazônia*, porém, quando os governos destes países permitem a venda de gigantescas áreas para que empresas estrangeiras desenvolvam projetos de exploração mineral ou vegetal, estes autores não acham que seja perigoso”.⁸ O Canaima não é uma área demarcada para os índios. Legalmente, são estes que podem utilizar os recursos do solo, por serem o habitante natural e por, pela própria cultura, serem, teoricamente, mais aptos ao manejo racional dos recursos naturais, principalmente pelo fato de não desenvolverem entre eles e com a sociedade envolvente uma economia de mercado, o que provocaria um rápido esgotamento dos recursos existentes. Não quero afirmar que o índio não danifica o meio-ambiente. Segundo Baines, “um índio com uma moto-serra, se não tiver uma orientação, pode tornar-se um perigo, tanto quanto um não índio”.⁹ Na ocasião em que Fregapani escreveu sua obra, a TIRASOL ainda não havia sido demarcada, formando mais uma área indígena entre os dois países, agora para os *pemón* e outras etnias existentes nesta TI.

O Padre Jesus Garcia, missionário Capuchinho do Vicariato del Caroni, instância da Igreja Católica encarregada de promover a evangelização de toda a região da Bacia do Caroni, criticou a posição de alguns autores, normalmente comprometidos com o chamado “desenvolvimento a qualquer custo”, que estariam denunciando as criações de Parques como verdadeiras conspirações contra a sociedade venezuelana.¹⁰ Estas obras criticadas pelo sacerdote são, normalmente, escritas por militares ou simpatizantes do *antigo regime*,¹¹ o que se torna evidente ao seguirmos a leitura de Fregapani, quando este assim se refere: “A pressão dos meios de comunicação está atingindo seu objetivo, certamente estimulada por esquerdistas antiquados, antropólogos ambientalistas e paradoxalmente pelo capital internacional que vê melhores oportunidades se houver uma emancipação indígena” (op.cit. p. 55). Coincidentemente as duas áreas, tanto dos *yanomami*, como a dos *pemón*, são, além de

⁸ Cf depoimento oral deste antropólogo para subsidiar esta pesquisa.

⁹ Cf depoimento oral deste antropólogo para subsidiar esta pesquisa.

¹⁰ Cf depoimento oral do missionário, ocasião em que este inclusive me falou sobre o título de uma obra que havia sido publicada na Venezuela: “Conspiración al sur del Orinoco”, obra esta que não consegui encontrá-la em nenhuma livraria, nem em biblioteca de Bolívar e Santa Elena de Uairén.

¹¹ Tomo a iniciativa de utilizar a expressão “antigo regime”, para me referir ao Regime baseado na Doutrina de Segurança Nacional, que via em cada contrário ao governo, um inimigo.

ricas em recursos minerais, ricas em água doce. Importantes estudiosos minimizam os argumentos emanados dos representantes do *antigo regime*. “São, na verdade, argumentos de pessoas antiindígenas, que se opõem à demarcação das terras para as comunidades indígenas. Querem a maior quantidade de terra possível para o desenvolvimento a qualquer custo, sem compromisso algum com o futuro do índio”.¹² Laraia vai mais além. Alega que, após a queda dos *regimes de exceção* da América Latina, os militares mudaram de alvo para combater, isto é, o que antes era combatido eram os “vermelhos”, hoje são os “verdes”, ou seja, antes combatiam os comunistas e com o fim da ameaça comunista, sem uma outra opção para combater, resolveram optar por um combate aos ambientalistas e indigenistas, pois, estes são um entrave ao chamado “progresso”.¹³ Como se nota, a comunidade acadêmica, mais diretamente envolvida no tema, em sua maioria, está em sintonia com esta questão. O que falta é a conscientização das sociedades em estudo sobre a questão das demarcações de TI e Parques Nacionais de que não são medidas governamentais capazes de colocar a soberania territorial em risco e sim, ao invés de colocarem estas áreas (fronteiriças ou não) em perigo de pseudo-apropriação por parte de potências estrangeiras, formalizam a presença do Estado e a posse por parte deste, uma vez que passam estas áreas a pertencer a União, para usufruto de parcelas da população de grupos nacionais (embora de cultura diferente), conforme veremos adiante.

Quanto à flora do Canaima, é riquíssima, o que não é difícil de conferir, bastando entrar na floresta de Imataca, ou subir os *tepuyes*, para se ter uma idéia das cobiçadas belezas naturais (flores, folhagens e palmeiras), representadas pelos mais diversos tipos, guardadas desde tempos imemoriais e que, com a criação do Parque Nacional, ganharam uma aparente proteção contra a biopirataria. Destacam-se entre as flores, as *orquídeas* e as *bromélias*. “En las cumbres de los *tepuyes* crecen numerosas plantas que no existen en otras partes del mundo, hay un alto grado de endemismo. Entre las especies más interesantes de la flora del Parque Nacional se encuentran las plantas carnívoras que atrapan insectos, y así obtenienen el complemento de los nutrientes necesarios para su alimentación”¹⁴ (Rangel, 1997:6).

Durante esta pesquisa, encontrei uma obra muito interessante que, se não é a mais completa, sobre a flora da Guayana, não deixa de chamar a atenção pelas amostras

¹² Cf depoimento oral da antropóloga Alcida Rita Ramos, para subsidiar esta pesquisa.

¹³ Cf depoimento oral daquele antropólogo, para subsidiar esta pesquisa.

¹⁴ “Nos cumbres dos *tepuyes* crescem numerosas plantas que não existem em outras partes do mundo. Há um alto grau de endemismo. Entre as espécies mais interessantes da flora do Parque Nacional se encontram as plantas carnívoras que devoram insetos, e assim obtém o complemento dos nutrientes necessários para sua alimentação.” (Tradução Burgardt)

apresentadas. Trata-se do livro organizado por Karl Weidmann, cujo texto de Huber se encarrega de mostrar, até com uma certa riqueza de detalhes, a vegetação do Parque.

Sobre a fauna do Canaima, Huber se refere sobre a grande variedade existente na Gran Sabana, considerando-a como difícil o propósito de distinguí-la, uma vez que a maioria das espécies prefere esconder-se nos bosques, selvas e vegetações ciliares (op. cit. p. 20). A ação humana tem contribuído para uma diminuição das espécies animais, principalmente a partir do início da década de 70, quando o acesso à região se tornou mais freqüente, com a construção da rodovia que liga El Dorado a Santa Elena de Uairén (Carretera 10), rodovia esta que corta em sentido longitudinal toda à parte leste-sul do Canaima, chegando junto à fronteira com o Brasil.

Este modelo de ocupação do sul do Estado de Bolívar e que tem produzido reflexos pouco animadores quanto ao futuro do Parque, ocupação esta sobre a qual não poucos estudiosos têm se posicionado, acarreta um certo preço à sociedade regional, que não deixa de ser elevado, preço este pago por uma parcela significativa da sociedade bolivarense, que tem estado à margem do conjunto da sociedade nacional. As extinções de certas espécies e as constantes mudanças físicas em determinadas regiões são, não poucas vezes, causa de crises de identidade entre as populações autóctones.

Para los indígenas, la tierra no es sólo espacio físico. Es algo más y de este “algo más” hacen parte, como elementos esenciales para la vida material y espiritual, los recursos naturales. Enseguida, se procede a mirar cada uno de los derechos de dominio, aprovechamiento y manejo, haciendo referencia a la distinción tradicional de los recursos naturales en renovables y no renovables, entendiendo para el caso como no renovables los recursos del subsuelo ¹⁵ (Ortega, op. cit. p. 50).

Guardados os questionamentos do citado autor em relação à questão renovável-não renovável, percebe-se que o contato do índio com a terra é diferente do contato estabelecido pelo não índio, quando se percebe que este normalmente não mantém com a terra o mesmo elo de ligação que aquele, que a trata como mãe da vida, que deve ser bem tratada e jamais destruída. Apesar do grande número de índios que atualmente se dedicam à exploração vegetal e mineral dos arredores do Parque e, conforme já fiz referência, à exploração clandestina no interior deste, percebi que a maioria dos índios ainda prefere valorizar este aspecto cultural onde a natureza mantém o seu valor espiritual. Fernández, quando na ocasião

¹⁵ “Para os indígenas, a terra não é só espaço físico. É algo mais e deste “algo mais” fazem parte, como elementos essenciais para a vida material e espiritual, os recursos naturais. Em seguida, se procede a observar cada um dos direitos de domínio, aproveitamento e manejo, fazendo referência à distinção tradicional dos recursos naturais, renováveis e não renováveis, entendendo para o caso como não renováveis os recursos do subsolo”. (Tradução Burgardt)

da conclusão da rodovia 10, também ressalta o problema que esta poderia causar ao ecossistema regional, fato que levou o governo a adotar a importante medida de incorporá-la ao Canaima.

El Presidente Rafael Caldera inauguró la carretera El Dorado a Santa Elena de Uairén. La formidable vía tardó 19 años en construirse a un costo de 54 millones de bolívares. Con esta nueva ruta de 317 kilómetros, Guayana se incorporó totalmente al resto del país. En previsión del efecto colateral negativo que pudiera resultar para los ecosistemas de la Gran Sabana, el Ejecutivo Nacional la incorporó al Parque Nacional Canaima hasta completar tres millones de hectáreas ¹⁶ (2000:207/208).

Esta rodovia tem sido, desde a época de sua construção um fator facilitador do acesso de população *crioula*¹⁷ ao interior da Guayana. Com a construção da rodovia, ao tempo que o governo venezuelano aumenta a extensão do Canaima, deixando-a no interior deste, se por um lado tenta controlar o acesso predador às riquezas do interior deste território, por outro não deixa dúvidas sobre a intenção de promover atividades econômicas nesta região, até então, mantida como reserva estratégica de recursos minerais. Uma outra alternativa econômica que evidencia, também, uma certa pressão no sentido de tornar a exploração mineral e vegetal menos intensa, é o estímulo ao *turismo ecológico*, com o ingresso de milhares de pessoas de diversas partes do mundo, que vêm ao Canaima em busca de aventuras, pelas condições favoráveis oferecidas pelas Companhias de Turismo e pela propaganda que estas utilizam, como por exemplo, a que, circulando em um prospecto turístico já se refere ao Parque como “El Mundo Perdido”¹⁸ (Rangel, 1997:1). Utiliza-se, também, da expressão: “paraíso terrenal”(id.)¹⁹ e continua a propaganda afirmando se tratar de “diario espectáculo donde las selvas, bosques, sabanas, fuertes vientos y lluvias torrenciales se hacen presentes, para luego alternar con cielos abiertos y azules. Canaima, lugar de encuentros... Canaima, lugar que todos debemos respetar y conservar” (id. Ibid).²⁰ O respeito é proposto de forma subentendida pelo autor e diz respeito ao índio, suas tradições e sua cultura. A natureza é sagrada para o

¹⁶ O Presidente Rafael Caldera inaugurou a rodovia El Dorado – Santa Elena de Uairén. A formidável via tardou dezenove anos a ser construída, a um custo de 54 milhões de bolívares. Com esta nova rota de 317 Km, Guayana se incorporou totalmente ao resto do país. Em previsão de efeito colateral negativo que pudera resultar para os ecossistemas da Gran Sabana, o Executivo Nacional a incorporou ao Parque Nacional Canaima, até completar três milhões de hectares”. (Tradução Burgardt)

¹⁷ Refiro-me ao habitante venezuelano de origem não indígena.

¹⁸ “O Mundo Perdido”, referência esta ao filme “Parque dos Dinossauros”, de Steve Spielberg, que teve algumas cenas filmadas dentro do Parque, na região dos *tepuyes*, conforme depoimento de Bêneton, guia indígena, pertencente a uma Companhia de Turismo, que nos acompanhou ao cume do Monte Roraima.

¹⁹ “Paraíso terrestre”. (Tradução Burgardt)

²⁰ “Diário espetáculo onde as selvas, bosques, savanas, fortes ventos e chuvas torrenciais se fazem presentes, para logo alternar com céus abertos e azuis. Canaima, lugar de encuentros... Canaima, lugar que todos devemos respetar e conservar”. (Tradução Burgardt)

autóctone. Exige-se, por parte destes, um mínimo de respeito na ocasião da chegada ao cume do Roraima, durante a passagem pelo “guardião”.²¹ É o mesmo respeito que se deve ter ao passar à frente de qualquer templo. Os *tepuyes* são verdadeiros templos sagrados pelos laços culturais e religiosos através dos quais os indígenas estão unidos aos antepassados. Fazem parte dos vínculos sociais que os *pemón*, ainda mantém com sua tradição, até mesmo como forma de manter a memória social do grupo. De acordo com Little, “outro elemento fundamental dos territórios sociais²² é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos” (2002/2003:263). Segundo a tradição, é no cume do Roraima que *Makunaima*²³ resolveu dormir para sempre, após realizar sua obra. “A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado” (Deloria, apud Little, id. *ibid.*). Carpentier já escrevia: “Los hay que tienen una misteriosa solemnidad de Puertas de Algo – de Algo desconocido y terrible”²⁴ (op. cit. p. 162). Referia-se o escritor ao ar de mistério que envolve o local e fascina os turistas que escalam o referido *tepuy*. A conservação, recomendada pelo autor, é a que está explícita em todas as placas existentes ao longo da rodovia que corta o Canaima ou estabelece seu limite leste.

Conforme depoimento do Padre Jesus Garcia, a rodovia 10 foi responsável por muitos problemas que, decisivamente, influenciaram de forma negativa a vida dos índios *pemón*, habitantes do Parque, muito embora nem todos indígenas tenham se oposto ao asfaltamento desta rodovia.²⁵ Segundo outro depoimento, de um líder indígena da São Francisco de Yuruani, aumentaram os casos de alcoolismo e prostituição entre a população indígena, conseqüência não só das facilidades do acesso da população *criolla* à região, mas, pelo próprio fato da mineração ser mais bem explorada nos arredores do Parque, em alguns setores da Gran Sabana, com todos os problemas que esta trás ao meio ambiente e às próprias pessoas.²⁶

²¹ Uma pedra em forma de totem, existente ao final da rampa de subida ao cume do Roraima, local que os índios pedem que se passe, preferencialmente, em silêncio. Segundo a tradição, é o “guardião do *tepuy*”.

²² Seguindo a idéia do autor, portanto, a noção de território social. Pode ser entendida como todo o território ocupado por um grupo social, com o qual mantêm vínculos sociais, simbólicos e rituais, diferenciado do conjunto formado pela grande nação. Os *pemón*, apesar de não terem a posse da terra do Canaima, com este mantêm estes vínculos.

²³ Sobre a questão referente a este herói mítico tecerei maiores comentários nos capítulos que se seguem.

²⁴ “Os há que ter uma misteriosa solenidade de Portas de Algo – de Algo desconhecido e terrível”. (Tradução Burgardt)

²⁵ Cf depoimento oral daquela autoridade eclesiástica, para subsidiar esta pesquisa.

²⁶ Cf depoimento oral daquela liderança indígena, para subsidiar esta pesquisa.

A decisão do governo venezuelano de criar o Canaima, entre outros Parques, ao mesmo tempo em que assinala com uma certa preocupação com respeito à questão do meio ambiente, sinaliza, também, para outras questões que a cada ano se tornam mais exigentes de uma decisão, ou seja, a questão indígena e a questão das terras que lhes são devidas pelo direito natural. Se formos analisar a política latino-americana, tem havido, nas últimas décadas uma preocupação com o meio-ambiente e em alguns países, com a devolução, sob forma de demarcação, de algumas extensões de terras conquistadas aos índios, ao longo do processo de ocupação territorial e colonização, muito embora se saiba que, a política integracionista destes governos, sem qualquer respeito às diferenças culturais, tem sido responsável por outorga e promulgação de Constituições alheias ao pluralismo étnico das respectivas sociedades (Batalla, 1985:14). Huber alega que com a transformação desta grande área da Guayana em Parque Nacional, o governo venezuelano, além de preservar indefinidamente as extraordinárias belezas do cenário regional, preserva, também, efetivamente, os significativos recursos hídricos do rio Caroní, principal abastecedor da Represa de Guri, onde está localizada uma das maiores usinas hidrelétricas do mundo, a Usina Hidrelétrica de Raul Leoni (op. cit. p. 23).

A preservação dos recursos hídricos poderia ser consolidada a partir da iniciativa da ampliação do Canaima, conforme foi feito, porém, não resolveu o problema da poluição das águas do Caroni. “Según estudios realizados por una comisión formada con especialistas de la CVG, Fundación La Salle, Profauna y el MAC, el 42 por ciento del pescado procedente del Lago de Guri se halla contaminado de mercurio, especialmente Payara, Almara, Caribe, Curvino y Pavón”²⁷ (Fernández, 2000:297). Com efetivas medidas de preservação, aliadas a uma rigorosa fiscalização, várias nascentes de importantes córregos e rios passariam a ser protegidas, garantindo significativas reservas de água potável do planeta. Enquanto, porém, estas nascentes não estiverem sob controle de instituições responsáveis, comprometidas com o futuro planetário, sem a implementação das medidas a que me referi, estas imensas reservas de água potável serão inúteis, como também se torna inútil demarcar terras indígenas sem fazer com que determinadas práticas sejam revistas e, até mesmo, algumas, extintas.

Não se pode dispensar a hipótese da criação e posterior ampliação do Canaima, como uma certa preocupação governamental com o entusiasmo a que foi levado o povo venezuelano

²⁷ “Segundo estudos realizados por uma comissão formada com especialistas da CVG, Fundação La Salle, Profauna e o MAC, 42 por cento do pescado procedente do Lago de Gruri se acha contaminado por mercúrio, especialmente as espécies Payara, Aimara, Caribe, Corvina e Pavão”. (Tradução Burgardt)

pela convocação da “Conquista del Sur”, principalmente pelo desmatamento, pela mineração indiscriminada e pelas conseqüências advindas destas variantes, o que poderia causar graves problemas no contato entre populações *criollas* e indígenas, além da destruição das citadas fontes de água.

É na região de Claritas que, segundo Fernández, a CVG oficializou o descobrimento da maior jazida de ouro da América Latina (op. cit. p. 296), o que tem atraído cada vez mais e um maior número de garimpeiros, o que vem tornar muito difícil para o governo venezuelano impedir que o desenvolvimento da mineração não afete as águas do Canaima, pelo fato de muitos rios da Guayana estarem sofrendo as conseqüências desta atividade, que ocorre de forma bastante predatória.

Casi todos los ríos de la Guayana venezolana, pero particularmente los del estado Bolívar, han sido sometidos a alguna forma de explotación minera durante los últimos 25 años. Sin embargo, el impacto ha sido más severo y masivo en las cuencas de los ríos Cuyuní, Caroní, Paragua y Guaniamo, afectando en todos los casos tierras y comunidades indígenas”²⁸ (Mansutti Rodríguez e Monterrey, op cit. p.).

Referem-se os autores ao garimpo indiscriminado que explora ouro com a utilização do mercúrio. Mesmo sendo utilizado pelas mineradoras fora do Canaima, as águas conduzem o veneno para dentro deste, quando não são lançados pelos próprios garimpeiros (pequenos mineiros) diretamente nas águas do Parque, por ocasião das atividades de garimpagem clandestina, deixando grandes reservas de água potável sem a mínima condição de ser utilizada, da mesma forma que as águas da represa de Guri, pelo problema do assoreamento, o que compromete a própria geração de energia elétrica por parte da usina. Conforme foi publicado em Boa Vista:

Boa parte dos garimpos venezuelanos está fixada em rios que abastecem o lago da Usina Hidrelétrica Raul Leoni – município de Guri. O movimento de terra é tanto que acelera o assoreamento ameaçando a capacidade geradora da usina. Estudos preliminares sugerem que 70% dos venezuelanos poderão ser afetados, implicando também na suspensão do abastecimento a Roraima (Folha de Boa Vista, 2005:1).

Segundo o Cônsul da Venezuela em entrevista à Folha de Boa Vista, na capital roraimense, esse fato poderá comprometer em 70% a geração de energia elétrica para a

²⁸ “Quase todos os rios da Guayana venezolana, mas, particularmente os do Estado de Bolívar, foram submetidos a alguma forma de exploração mineira durante os últimos 25 anos. Todavia, o impacto foi mais grave e massivo nas bacias dos rios Cuyuní, Caroní, Paragua y Guaniamo, afetando em todos os casos terras e comunidades indígenas”. (Tradução Burgardt)

Venezuela e 100% o fornecimento para Roraima. Temos que tratar a questão com extremo cuidado. A idéia não é adotar medidas traumáticas. Já existe o trauma da destruição do meio ambiente e dos geradores de energia” (id. *ibid.*). O problema este ainda é agravado pelo fato dos peixes, principal alimento da dieta alimentar indígena, ficarem contaminados, ao tempo que contaminam o autóctone, produzindo na saúde deste, conseqüências desastrosas e irreversíveis, o que significa apenas uma parte das dificuldades enfrentadas pelos índios do Canaima, o que chamou a atenção de Thula Rangel, quando este estudioso, referindo-se à região da Guayana, afirmou: “en alguna zona casi virgen, habitada en alguna parte por tribus diversas que viven en directo contacto con la naturaleza, como en tiempos prehispánicos, aunque, infortunadamente, cercados, perseguidos a muerte, perturbados en su “habitat” por intereses irregulares y en cierto modo perversos; ...”²⁹ (1993:xiii).

Apesar da preservação de determinadas áreas ficar, muitas vezes, apenas nas retóricas governamentais, mascaradas sob o “desenvolvimento sustentável”, há um certo sentimento de preocupação de alguns governos de países amazônicos, em demarcar áreas indígenas com o fim de promover a preservação de algumas destas áreas, bem servidas por rios. Observando-se qualquer mapa hidrográfico se tem idéia do potencial hídrico do Canaima. Estes rios tornam-se importantes, tanto sob os pontos de vista econômico como ambiental, pois, podem ser utilizados para a pesca, transporte, geração de energia elétrica, escoamento de produção e/ou para o desenvolvimento turístico, pela existência de inúmeros lagos e cachoeiras, o que tem atraído cada vez mais turistas do mundo inteiro. Além do mais, considerando-se a pouquíssima presença dos não índios ao norte da linha de elevações da Serra de Pacaraima, ao tempo que se torna um fator inibidor à presença destes, pode servir como facilitador à condição do índio como sujeito de seu próprio destino, exercitando, além de uma nova visão cultural, um novo conceito de desenvolvimento, realmente sustentável.

Detener el deterioro ambiental exige un redimensionamiento global de los sistemas de producción y de los términos de intercambio; un tipo de economía en otra escala que acabe con el mito de que el crecimiento ampliado y el desarrollo sostenido son compatibles en vez de contradictorios. De ocurrir estos cambios bastante radicales podríamos iniciar discusiones sin eufemismos sobre la corresponsabilidad con las que deberemos enfrentar los problemas globales de contaminación y deterioro ambiental ³⁰ (Arvelo-Jiménez, 1991:27-28).

²⁹ “em alguma zona quase virgem, habitada em alguma parte por tribos diversas que vivem em contato direto com a natureza, como em tempos pré-hispânicos, ainda que, desafortunadamente, cercados, perseguidos à morte, perturbados em seu “habitat” por interesses irregulares e, em certo modo, perversos; ...”. (Tradução Burgardt)

³⁰ “Parar a deterioração ambiental exige um redimensionamento global dos sistemas de produção e da finalidade do intercâmbio; um tipo de economia em outra escala que acabe com o mito que o crescimento ampliado e o desenvolvimento sustentado são compatíveis em vez de contraditórios. Ocorrendo estas mudanças bastante

Como se apreende do fragmento acima, não é a palavra “sustentável” em uma designação de projeto de desenvolvimento que pode produzir na prática um novo tipo de desenvolvimento, mas, refere-se a uma mudança mais considerável, ou seja, uma mudança cultural. Carpentier, utilizando-se das palavras de seu personagem, escreveu: “Me preguntaba ya si el papel de estas tierras en la historia humana no sería el de hacer posibles, por vez primera, ciertas simbiosis de culturas, (...)”³¹ (op. cit. p. 105). Esta mudança cultural, como se percebe, não é um pensamento novo, mas, uma reflexão já desde a metade do século XX, reflexão esta que invoca uma mudança cultural, sobre a qual voltarei a me referir mais profundamente nos capítulos posteriores.

A falta de controle nas atividades de mineração nos arredores do Canaima tem sido um fator preocupante para as questões indígena e ambiental, principalmente na região de Claritas (foto 1), onde, conforme depoimento de um taxista brasileiro de Boa Vista, há muitos estrangeiros (principalmente brasileiros e colombianos) e indígenas venezuelanos trabalhando.³²



Foto 1 - Em Claritas é grande o movimento de gente e veículos à noite, com muito consumo de bebidas. Esta povoação mineira desenvolveu-se nas duas margens da Rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén. (Foto Burgardt)

radicais poderíamos iniciar discussões sem eufemismos sobre a co-responsabilidade com as que deveremos enfrentar os problemas globais de contaminação e deterioração ambiental”. (Tradução Burgardt)

³¹ “Me preguntava já se o papel destas terras na história humana não seria o de tornar possível, pela primeira vez, certas mudanças culturais”. (Tradução Burgardt)

³² O depoente é um taxista que me conduziu de Boa Vista a Santa Elena de Uairén, que, também, segundo ele, é um garimpeiro que alterna suas atividades com o trabalho no táxi.

Mais próximo ao Parque, na rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén, há outra povoação de mineiros chamada 88. Um outro taxista, este venezuelano da cidade de Bolívar, falou-me que o mercúrio tem sido muito utilizado na mineração do setor de Claritas e que este produto é vendido sem controle em Bolívar, aonde chega trazido por brasileiros.³³

Com um aumento cada vez maior destas povoações, já há elementos suficientes para evidenciar fatores que comprometem significativamente a estabilidade ecológica do Canaima. Na opinião dos estudiosos González e Mansutti Rodríguez, a extração de matéria prima, vegetal, animal ou mineral por meios artesanais, em geral, não ocasiona danos irreversíveis à natureza. O maior perigo, segundo estes, é que estas atividades, além de precederem, criam as condições para o estabelecimento em grande escala de madeireiros e criadores de gado. E complementam os referidos estudiosos:

En contraste, los proyectos asociados a las grandes minas, la explotación masiva de la madera y el potencial hidroeléctrico de los ríos, representan riesgos de enorme cuantía bien sea porque generan daños irreversibles a los ecosistemas donde ocurren, bien sea porque organizan alrededor de los grandes asentamientos de población no indígena que se consolidan en el tiempo para terminar cuestionando los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios³⁴ (1999:30).

Percebe-se, também, que se trata de um processo não muito antigo, que se desenvolve desde o início da década de 70 do século XX, conforme escreveu Fernández:

Por su lado, el Gobierno Nacional, abrió a la explotación 475 hectáreas de bosques maderables en las reservas forestales de la Región de Imataca, ubicadas al sureste del Orinoco y Caroni; (...) inició los trabajos de reapertura de las Minas de El Callao y fundo la empresa Minerven para su explotación.³⁵ (2000:207).

³³ Este depoente, que concordou em dar entrevista para subsidiar esta pesquisa, é outro taxista que me conduziu até a chamada “Via Cardoso”, na periferia da cidade de Bolívar, onde há uma grande quantidade de famílias indígenas (aproximadamente trezentas pessoas, segundo o líder desta comunidade), na ocasião em que busquei contato com esta comunidade.

³⁴ “Em contraste, os projetos associados às grandes minas, à exploração massiva da madeira e o potencial hidroelétrico dos rios, representam riscos enormes, seja porque geram danos irreversíveis aos ecossistemas onde ocorrem, seja porque se organizam ao redor deles grandes assentamentos de povoações não indígenas, que se consolidam no tempo para terminar questionando os direitos dos povos indígenas sobre seus territórios”. (Tradução Burgardt)

³⁵ “Por seu lado, o Governo Nacional, abriu à exploração 475 hectares de bosques madeiráveis nas reservas florestais da Região de Imataca, localizada a sudeste do Orinoco e Caroni; (...) iniciou os trabalhos de reapertura das Minas de El Callao e fundou a empresa Minerven para sua exploração.” (Tradução Burgardt)

Não é, portanto, somente a mineração que vem atentando contra a conservação do Parque, mas, também, o desmatamento de uma das mais importantes reservas florestais do país e que tem boa parte localizada no Canaima. Embora apenas uma parte desta floresta esteja protegida, pelo fato de estar localizada no Parque, os efeitos negativos de sua exploração já se fazem sentir, o que foi denunciado no já referido I Seminário Internacional dos Povos Indígenas, conforme afirmou Jean La Rose³⁶: “Um exemplo claro de exploração na Venezuela é o Decreto 1.850, que fala da exploração florestal de 1.500.000 hectares, porém a lei não foi cumprida, já passaram de 3.500.000 hectares de exploração. Esse decreto foi redigido sem consultar as populações indígenas e os direitos naturais indígenas mais uma vez são violados” (CIR, 1997:15).

Apesar da mineração e do corte de árvores serem permitido em setores fora do Parque Nacional, ou seja, em suas imediações, já há casos de mineração dentro deste, que ocorre de forma clandestina, prática esta estimulada pela difícil situação econômica enfrentada pelos grandes contingentes de índios habitantes do Canaima. Esta dificuldade os obriga a desenvolverem estas práticas, o que vem dificultar o desenvolvimento de um projeto de preservação ambiental e exploração dos recursos de forma verdadeiramente sustentável. Pelo que percebi, se não agirem desta maneira, a única forma dos índios sobreviverem no Parque é vendendo artesanato, guiando turistas ou carregando suas bagagens (foto 2), além da agricultura de subsistência.³⁷ A já referida indecisão jurídica do governo venezuelano em relação ao índio, cria esta situação de desconforto, pois, a criação do Canaima sem dar a propriedade da terra ao autóctone e sem desenvolver efetivos e adequados programas de assistência a estas comunidades, as forçam a procurarem outras alternativas, nem sempre adequadas, o que vem ocorrendo desde o princípio da década de 80, pois, segundo Mansutti Rodríguez,

se cierran así las opciones económicas que habían permitido el acceso de los indígenas a bienes de consumo, y se obliga a las unidades domésticas de producción a apoyarse de nuevo en sus propias fuerzas. Pero los indígenas tienen que enfrentar el hecho de que sus nuevos pueblos, con 10 a 20 años de fundados, han impactado severamente el ambiente circundante, haciéndose cada vez menos productivas la caza, la pesca y la recolección. Así, imposibilitados para comprar la proteína animal que requieren, y sometidos a la escasez de los recursos ambientales, la década de los 80 representa para ellos una restricción en las oportunidades³⁸ (op. cit. p. 54).

³⁶ Representante indígena da Guyana, ligado a Amerindians Peoples Association (APA), organização indígena daquele país.

³⁷ Sobre a questão indígena do Canaima, irei me deter adiante.

³⁸ se fecham assim as opções econômicas que haviam permitido o acesso dos indígenas a bens de consumo e se obrigam as unidades domésticas de produção a apoiarem-se de novo em suas próprias forças. Mas, os indígenas



Foto 2 – Índio *taurepang* na rampa do Roraima”.³⁹ (Foto Burgardt)

Como se percebe nas palavras do autor, não restam muitas opções ao índio. O turismo ecológico tem sido uma alternativa às demais atividades oferecidas a estes. Explorado com muita intensidade no Canaima, este turismo tem sido um outro problema que, apesar das insistentes recomendações da administração do Parque e das próprias companhias de turismo, não deixa de causar significativas agressões ao meio ambiente, quando não, à própria cultura do autóctone. Ao se procurar uma Companhia de Turismo para escalar os *tepuyes* ou adentrar em qualquer outra setor do Parque, têm que se cumprir determinadas regras, todas voltadas para a preservação e limpeza. Não é permitido, por exemplo, levar bebidas alcoólicas e cada grupo deve portar sempre uma pá, a fim de enterrar os dejetos humanos. O lixo todo é recolhido pelos guias e *porteadores*⁴⁰ (fotos 2 e 3). Com relação lixo, há um cuidado considerável, porém, a questão dos dejetos deixa a desejar. Os turistas ainda estão longe de obterem uma mentalidade preservacionista. A pá quase nunca é utilizada, tornando os locais de estacionamento altamente problemáticos, devido à presença das fezes próximas a estes

têm que enfrentar o fato de que seus povoados novos, com 10 a 20 anos de fundação, sofreram severamente o impacto do ambiente circundante, tornando-se cada vez menos produtivas a caça, a pesca e a coleta. Assim, impossibilitados de comprar a proteína animal que necessitam e, submetidos à escassez dos recursos ambientais, a década de 80 representa para eles uma restrição nas oportunidades.

³⁹ A representação mostra uma das poucas opções que resta aos índios do Canaima.

⁴⁰ Índios que conduzem toda a bagagem, ou o material necessário para a instalação do acampamento e alimentação do grupo de turistas o qual acompanham.

locais, aliado ainda à falta de uma estrutura adequada para atendimento aos inúmeros grupos de turistas que se deslocam nas diversas rotas no interior do Parque.⁴¹



Foto 3 – “Porteadores” *pemón* preparando o jantar no sopé do Monte Roraima. (Foto Burgardt)

Quanto ao problema do álcool, é de difícil resolução. Apesar de alertados para que não levem bebidas alcoólicas, os turistas compram-nas (cerveja) de alguns índios que vendem nas rotas importantes, pois, vêem nesta atividade, a possibilidade de obterem algum dinheiro para o sustento da família. Trata-se de uma atividade que, além de dar algum lucro, dispensa alguns integrantes da família do penoso trabalho de carregar morro acima, nas costas, as bagagens dos turistas (o índio *taurepáng* Feliciano já estava na sua 44ª subida ao Roraima). É um problema bastante difícil de resolver, uma vez que os índios têm, conforme percebi, uma certa dificuldade em negar o pedido dos turistas, o que vem dificultar o cumprimento de algumas normas do Parque, principalmente a determinação de não conduzir bebidas alcoólicas nas bagagens, cujas garrafas podem poluir o ambiente, principalmente se quebradas, além dos problemas causados pelo próprio álcool, não só aos turistas, mas, principalmente, se oferecida aos índios com os quais se faz contato.

Um outro problema que veio afetar as comunidades indígenas do Canaima, ao final da década de 90 do século XX, foi a construção da linha de alta tensão ligando a Usina

⁴¹ Todas estas observações que faço, são fruto de minha viagem ao Canaima, oportunidade em que não só percorri uma boa parte do Parque, mas, subi o Monte Roraima, no cume do qual passei três dias e três noites, juntamente com um grupo de turistas de várias partes do Brasil.

Hidrelétrica de Guri à cidade de Boa Vista, no Brasil, o chamado “linhão”.⁴² Foi um outro grande projeto levado a cabo pelos governos dos dois países, representados pelos Presidentes Rafael Caldera (Venezuela) e Fernando Henrique Cardoso (Brasil), sem uma prévia consulta aos índios do Canaima e da TI São Marcos (esta em Roraima). Em relação àqueles, a já citada indefinição jurídica a que estão sujeitas as comunidades indígenas pode ter sido a causa desta desconsideração, por parte do governo da Venezuela, que ignorou o fato de que o projeto de ampliação da capacidade geradora de Guri iria afetar vários povos indígenas, entre estes os *pemón*, “com sérias conseqüências para o meio ambiente e para a biodiversidade” (CIR, 1997:12). Tendo em vista os índios não terem a propriedade das terras do Parque, nem das outras áreas por onde se previu passar o chamado “linhão”, desobrigou o governo a fazer uma consulta às comunidades autóctones, o que não deixou de causar bastante desconforto entre estas comunidades, levando-as a, durante o ano de 1998, derrubarem várias torres que haviam sido construídas na região de Kamoirán, conforme foi publicado na Internet: “Desde o início da construção das linhas de transmissão da energia de Guri do lado venezuelano, há dois anos, já foram destruídas 13 torres” (www.herbario.com.br, 2000).



Foto 4 – Família indígena *taurepang*, residente na rota do Monte Roraima. (Foto Burgardt)

O mesmo *site* se refere a uma disputa entre grupos indígenas, pela indenização

⁴² “Linhão” é a designação da linha de alta tensão que leva energia elétrica da Usina Raul Leoni, na Venezuela a Boa Vista (no Brasil).

prometida pelo governo da Venezuela às comunidades indígenas habitantes do Canaima e em outras regiões ao sul de Guri, comunidades estas diretamente afetadas pela passagem da linha de alta tensão. “O ataque às torres de transmissão da energia de Guri, pode ser uma disputa interna de grupos indígenas que divergem sobre o valor do pedido de indenização que está sendo pleiteado junto ao governo venezuelano” (id. *ibid.*). Se foi uma disputa pela esperada verba, não encontrei registro documental sobre o fato, muito menos me foi confirmado pelas lideranças indígenas que entrevistei, mas, ouvi esta referência em depoimentos coletados em Santa Elena de Uairén, de habitantes não índios.⁴³ A decisão dos índios venezuelanos de fechar questão e não permitir que o “linhão” fosse construído nas áreas habitadas pelos *pemón*, foi tomada por estes, na ocasião do I Seminário Internacional dos Povos Indígenas, ocorrido em Boa Vista, em 1998, ocasião em que eu me fiz presente nos trabalhos e nos debates que ocorreram naquela ocasião. A decisão dos índios do Canaima foi tomada, à época, também como forma de pressionar o governo brasileiro, principal interessado na construção do “linhão”, para a demarcação da TIRASOL. Esta decisão teve a clara finalidade de aumentar o poder de barganha dos índios brasileiros para a resolução desta questão, porém, na ocasião não foi citada a exigência de indenização, nem isto consta do relatório final do evento. Se foi uma decisão dos índios *pemón*, foi tomada após o Seminário, sem a participação das lideranças brasileiras e guyanesas. O fato é que o referido “linhão” foi construído e se consolidou, desta forma, mais um grande projeto no interior do Canaima. Entende-se como um projeto executado de forma autoritária, que não considerou, em seu planejamento, a existência de inúmeras comunidades indígenas que iriam sofrer as conseqüências da linha de alta tensão passando sobre suas cabeças. O aspecto autoritário de um grande projeto e a conseqüente desconsideração para com as comunidades afetadas é, segundo Lins Ribeiro, porque “implica, de modo geral, numa inexistência de opções alternativas, numa desqualificação visível das populações locais enquanto sujeitas dos seus destinos” (1989:2).

Como se percebe nesta pequena análise das principais variantes que influenciam a vida no Canaima, ainda está longe deste se tornar um local onde os índios *pemón* possam viver livremente, desenvolvendo suas próprias atividades de acordo com sua cultura e, por outro lado, conviver com o habitante não índio, sem a este ter de submeter-se, comprometendo esta

⁴³ Refiro-me às declarações de dois depoentes: uma professora das séries iniciais do ensino fundamental de uma Escola de Santa Elena de Uairén e um taxista daquela cidade, que me conduziu até à cidade de Pacaraima, no retorno de minha primeira viagem à cidade de Bolívar.

cultura, por exigência das leis do mercado e do tão perseguido “progresso”. Este fator, muitas vezes invocado pela expressão “desenvolvimento”, tem sido a causa da chamada sustentabilidade continuar no papel, mesmo que uma ampla área tenha sido demarcada e denominada Parque Nacional, o que não impede que mudanças sociais profundas continuem a ocorrer, sem, contudo, se pensar em uma forma destas ocorrerem com um mínimo de respeito ao homem e ao meio ambiente. Justifica, portanto, os dizeres de Arvelo-Jiménez e Perozo, quando estes estudiosos, ao se referirem à política dos Estados Nacionais modernos para com as comunidades indígenas, afirmam: “Desde la llegada de los europeos a América, diferentes excusas legales, morales y políticas han sido usadas para racionalizar la imposición del cambio social, siendo la más reciente la meta del *desarrollo*”⁴⁴ (1983:503).

Eis, portanto, o Canaima, espaço físico que aguarda o contato permanente com o restante da sociedade venezuelana, contato este que, se não ocorrer de forma controlada, o mundo todo pode sofrer as conseqüências nefastas, pelos maus tratos que podem ser dispensados aos ecossistemas nele existentes, onde habitam os índios *pemón*,⁴⁵ os quais irei me referir com mais detalhes ainda neste capítulo. Interessa-me, no entanto, mostrar ao leitor uma outra parte do cenário destes sujeitos, a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRASOL), a qual lanço um olhar no item que se segue.

⁴⁴ “Desde a chegada dos europeus à América, diferentes desculpas legais, morais e políticas têm sido usadas para racionalizar a imposição da mudança social, sendo a mais recente a meta do *desenvolvimento*”. (Tradução Burgardt)

⁴⁵ Outras comunidades indígenas vivem no Canaima, mas, para este estudo, decidi trabalhar apenas os subgrupos que compõem este grupo étnico, até mesmo porque está em maior número no Canaima e na TIRASOL.

CAPÍTULO 2

UMA TERRA INDÍGENA NO EXTREMO NORTE DO BRASIL

Após mais de 30 anos de lutas, as comunidades indígenas da TIRASOL conseguiram ver homologada a demarcação destas terras, que haviam sido ocupadas ilegalmente por fazendeiros, garimpeiros e agricultores ao longo do processo de conquista territorial por parte da sociedade não indígena que veio se estabelecer no extremo norte do Brasil, sendo, portanto, devolvidas pelo governo brasileiro aos *pemón* dos subgrupos étnicos *makuxi* e *taurepang*, que a dividem com os *wapixana*, *ingarikó* e *patamona*. Os *patamona* e *ingarikó*, estes conhecidos na Guyana e na Venezuela por *akawaio*, são subgrupos pertencentes ao grupo *kapón*, também pertencentes ao tronco lingüístico karibe. Os *wapixana* formam o único grupo da TIRASOL que não pertence ao tronco lingüístico *karibe* e sim ao *arawak*.

“Durante anos a área foi motivo de conflitos entre brancos e índios e ainda hoje, depois de anunciada sua demarcação oficial, gera protestos, ...” (Brasil Norte, 1999:9). A TIRASOL, conforme mapa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), possui uma área total de 1.747.464 hectares e localiza-se entre as coordenadas geográficas 3° 23’ e 5° 18’ de latitude norte e 59° 31’ e 61° 9’ de longitude oeste, limitando-se ao norte e a leste com a República Cooperativista da Guyana, da qual é separada ao norte pela linha de fronteira entre esta e o Brasil e a leste pelo rio Maú (chamado na Guyana de Ireng), ao sul com o município de Bonfim-RR, entre os quais o rio Tacutú é o divisor natural, a sudoeste e a oeste pela Terra Indígena de São Marcos, da qual é separada pelos rios Surumú e Miang, a noroeste pela República Bolivariana da Venezuela, da qual é separada pela linha de fronteira entre esta e o Brasil (ver mapa 4).

Delimitada pela Fundação Nacional do Índio como Área Indígena em 1992, após tentativas de identificação desta desde 1977 (Andrello, 1993:32), a TIRASOL foi demarcada para as comunidades indígenas, desde o final do ano de 1998, através da Portaria 820/98, do Ministério da Justiça, porém, por uma grande quantidade de recursos judiciais, impetrados pelo Governo do Estado de Roraima e pelos produtores rurais, esta demarcação só veio a ser homologada em abril de 2005. Segundo um estudo do Conselho Indígena de Roraima, em fins de 1998, um levantamento identificou, dentro da Raposa Serra do Sol, “67 fazendeiros com 79 fazendas ocupadas” (Folha de Boa Vista, 1999:3). Deste total, segundo o jornal, 57 fazendas já estavam ocupadas pelos indígenas ao longo dos anos 1997-1998 e 11 propriedades estavam abandonadas pelos fazendeiros.



Mapa 4
TI Raposa/Serra do Sol (Fonte: www.cir.org.br)

É uma área geográfica não tão extensa como o Canaima, porém, com peculiaridades semelhantes, uma vez que com este faz divisa na região do Monte Roraima. Portanto, tal como o referido Parque, está localizada bem no meio da *ilha de Guayana*. Praticamente, estas duas regiões só estão divididas em consequência da divisão dos Estados Nacionais. Caracteristicamente, são iguais, considerados os aspectos físicos. A região da TIRASOL, segundo um documento atribuído ao Movimento de Apoio e Defesa dos Direitos dos Índios de Roraima - MADDIR, é formada pelo lavrado ao sul, que ocupa uma grande planície e por florestas e serras ao norte, com um solo bastante *laterizado* e muito pobre em matéria orgânica, não se prestando à agricultura intensiva (1998:2).

A parte norte da TIRASOL é habitada pelas etnias *makuxi*, *ingarikó* e *patamona*. Observando-se o mapa 4, nota-se uma área assinalada por um tom mais escuro. É a área demarcada do Parque Nacional Monte Roraima (PNMR), também conhecida como Serra do

Sol. Por se tratar de um Parque criado dentro da TI, habitado, portanto, pelas etnias que nela usufruem os recursos do solo (da terra e das águas), de acordo com a legislação brasileira, vem causar uma preocupação por parte de ambientalistas, pois, a caça e a pesca praticadas de forma indiscriminada por estes grupos étnicos, com vistas a suprir as proteínas necessárias à sobrevivência, vem possibilitar a degradação mais rápida do PNMR. Por outro lado não é menor a preocupação dos indigenistas quanto aos aspectos culturais dos indígenas regionais, pois, o abandono de determinadas práticas e costumes que lhes são peculiares, implica num desenvolvimento alheio a seus padrões culturais. Conforme alerta Lauriola, “o Parque introduz regras e atividades contrastantes com suas formas tradicionais de uso, apropriação do espaço e dos recursos naturais. Concebidas e implementadas do alto para baixo, as regras de conservação ameaçam a cultura e a autonomia das sociedades indígenas da região Serra do Sol” (2001:241). A demarcação da TIRASOL, portanto, superposta à área do PNMR, demarcado bem antes daquela, veio causar um impasse que, certamente, irá afetar uma das partes. É uma região de floresta e, por abranger a região do Monte Roraima, além de abrir uma polêmica sobre o lugar sagrado das etnias regionais, é uma região de uso tradicional destes grupos indígenas.

Três importantes cursos de água nascem e percorrem o norte da TIRASOL, os rios Cotingo, Panari e Uailã, formando uma grande reserva de água doce,¹ semelhante às existentes no Canaima, reservas estas que, livre das atividades de garimpo e com a retirada dos agricultores e pecuaristas que estavam ilegalmente na TI, só tendem a ser fortalecidas e mantidas, se o desenvolvimento regional promovido pelas comunidades indígenas ocorrer de forma realmente sustentável. Laraia salienta que o processo de desenvolvimento tecnológico do índio percorre o mesmo caminho que o processo do não índio, portanto, falar em identidade cultural não necessariamente se está dizendo que o índio não deve se desenvolver tecnologicamente e continuar apenas caçando e pescando.² Creio que o desenvolvimento sustentável passa por esta variante. A partir de que os índios passarem a desenvolver determinados métodos de manejo da terra realmente sustentáveis, se tornarão evidentes determinadas práticas que poderão ser aprendidas pelos não índios da sociedade envolvente.

Alguns autores relutam em considerar os *makuxi* como *pemón*. Excluindo o território da Guyana, fazendo referência apenas ao Brasil e a Venezuela, percebe-se a presença de *makuxi*

¹ A água consumida em Uiramutã, povoação não indígena mais ao norte da TIRASOL, é encanada diretamente da fonte, uma elevação próxima ao casario. A pureza desta água dispensa o tratamento. Não tenho informações se, a partir da instalação do 6º Pelotão Especial de Fronteira, do Exército, naquela povoação, foi proposto ou dispensado algum tratamento à água do local.

² Cf depoimento oral daquele antropólogo para subsidiar minha pesquisa.

e *taurepang* dos dois lados da fronteira, os seja, são habitantes comuns, com práticas comuns, com divindades e passado mítico comuns e, como se percebe, não foi a delimitação da fronteira física entre os dois Estados Nacionais que os dividiu. Constatei que há *malocas*³ *makuxi* entre Santa Elena de Uairén e São Francisco de Yuruani, no Canaima.⁴

Não pretendo abordar a questão da TIRASOL da mesma forma como abordei o Canaima, pelo fato deste não ser uma área demarcada para os índios que nele habitam e pelas características de ocupação não índia terem sido diferentes e em épocas distintas, o que faz com que sejam regiões histórica, sociológica e politicamente diferenciadas entre si, o que me obriga a refletir um pouco mais na questão demarcatória da TIRASOL. Um outro aspecto que norteia minha reflexão é o fato de que os acontecimentos que ocorrem nesta TI afetam imediatamente a cidade de Boa Vista, até mesmo porque, conforme se vê no mapa, não há uma única cidade entre a TIRASOL e a capital de Roraima, enquanto que, entre a capital do Estado de Bolívar e o Canaima, há várias cidades menores e uma metrópole (Ciudad Guayana), o que faz com que a capital do Estado não sofra diretamente os problemas advindos do Parque. O refletir prioritariamente sobre os aspectos da demarcação da TI nem por isto me desobriga de tecer as devidas comparações a que me propus no projeto desta Tese.

As características físicas, aspectos geológicos, a fauna e a flora da TIRASOL são muito semelhantes às características do Canaima, o que vem dispensar uma nova abordagem, até mesmo para não me tornar repetitivo. Os rios, ao contrário dos existentes no Parque, correm para o sul e suas águas têm um único destino, o rio Branco, tributário do Negro. Também os rios desta TI têm suas nascentes na Serra de Pacaraima,⁵ São, tais como os rios do Canaima, importantes sob o ponto de vista do transporte, da pesca, do turismo e da água potável. Por serem os receptores das águas que correm na região, destacam-se entre eles os rios Maú, Tacutú, Cotingo e Surumú.⁶ As nascentes dos córregos que os formam, se antes da demarcação se encontravam teoricamente protegidas, pela existência do PNMR e da Terra Indígena de São Marcos, efetivamente podem agora estar com o processo de proteção consolidado, graças à demarcação da Raposa/Serra do Sol, consolidação esta principalmente pela saída dos agentes que, por jamais terem se preocupado com aspectos de sustentabilidade, se tornaram, verdadeiros depredadores e poluidores destas áreas. Tal como a iniciativa do governo venezuelano de transformar o sul da Guayana em um grande Parque Nacional, o

³ *Maloca* significa aldeia.

⁴ Cf depoimento oral do índio *arekuna*, guia turístico, para subsidiar esta pesquisa, depoimento confirmado por um índio *porteurador*, da etnia *taurepán*.

⁵ Esclareço que a Serra do Sol é apenas uma parte do conjunto da Serra de Pacaraima.

⁶ Para citar apenas os quatro maiores, sendo que destes, o Tacutú é o único que tem suas nascentes da Guyana.

Canaima, a iniciativa do governo brasileiro em demarcar o território dos indígenas, propositalmente ou não, pressionado ou não pelos organismos internacionais, contribuiu para se preservar grandes reservas de água doce do planeta. Lauriola, no intuito de sugerir compensações pela perda do acesso aos recursos naturais do PNMR por parte dos índios, propõe a promoção de “atividade econômicas ecologicamente compatíveis, em alternativa à exploração direta do ecossistema do Parque” (op. cit. p. 262).

Há várias cachoeiras nos rios da TIRASOL, com destaque para as do Tamanduá, Orinduque e a do Paiwá (esta localizada nas proximidades de Uiramutã),⁷ no igarapé do mesmo nome, porém, com altitude bem inferior às maiores cachoeiras do Canaima. O destaque nesta TI fica por conta das corredeiras. Segundo a obra elaborada pela Fundação do Meio Ambiente e Tecnologia de Roraima – AMBTEC, destacam-se algumas nos rios Uailã e Cotingo (1994:389). Se hoje o maior índice de poluição das águas está concentrado apenas nos rios das partes sul e sudoeste da TI, conseqüência das lavouras de arroz irrigado, em outros tempos foi pior, pois, a quantidade de rios poluídos pela mineração (garimpo) em grande escala era maior.

O primeiro aspecto a considerar no processo demarcatório da TIRASOL foi a forma como resolver o problema da retirada dos estabelecimentos rurais (fazendas) existentes na região nordeste do Território do Rio Branco (Roraima, após 1962), instalados ao longo do processo de conquista do território, processo este iniciado ainda no século XVIII. A instalação destas fazendas foi uma continuação da expansão pecuarista na direção norte do território roraimense. Freitas escreve a expressão: “Roraima pé de boi e evangelização” (op. cit. p. 92), referindo-se a introdução do gado por Lobo D’Almada no vale do rio Branco, ainda no século XVIII e a conseqüente instalação das fazendas nacionais São Bento, nas proximidades do rio Uraricoera, São José, às margens do rio Tacutú e São Marcos, um pouco abaixo, próxima à confluência dos dois rios. Quanto ao aspecto evangelizador, refere-se o autor sobre a presença dos missionários carmelitas e capuchinhos desde essa época, fazendo viagens de desobriga e servindo no Forte São Joaquim, fortificação esta que veio marcar a presença portuguesa na região.

As relações entre fazendeiros e indígenas começam, portanto, ainda no século XVIII. Ao longo do processo de ocupação das terras indígenas ocorreram várias formas de

⁷ O já falado povoado não indígena de Uiramutã é uma pequena cidade (antiga *corruptela*) próxima ao rio Maú, que foi transformada em município por decisão do Governo de Roraima, a fim de dificultar o processo de demarcação da TIRASOL, conforme veremos adiante.

relacionamento, porém as relações de trabalho podem ser resumidas da seguinte maneira, de acordo com fonte da Diocese de Roraima: peões ou vaqueiros que residem nas fazendas, chamados de trabalhadores fixos; índios contratados para trabalhos diários ou mensais, chamados de trabalhadores periódicos; e os trabalhadores criados, aqueles que são pegos pelo fazendeiro desde pequeno, passando a viver como criado na fazenda, sendo considerado filho, o que dispensa o fazendeiro de remunerá-lo (1990:9).

Conforme Camargo, “para as populações indígenas, a chegada do colonizador, seja de que forma se apresente, tem sido sinônimo de desagregação e desmantelamento de suas sociedades, devastação de matas e florestas e espoliação de suas terras, tradições e bens culturais. Os índios tornaram-se refugiados do processo de desenvolvimento e reféns do progresso” (1998:220). O processo de ocupação da fronteira setentrional do Brasil não deixou de ter um caráter traumático, uma vez que, ao longo deste processo, os índios foram cedendo terreno no lavrado e sendo comprimidos nas montanhas da Serra do Sol. Pode-se metaforicamente dizer que o boi, ao se espalhar no *lavrado*, foi comprimindo o índio contra as paredes da Serra de Pacaraima. Quando a situação se tornou insustentável por este, a reação começou.

Em geral, enquanto havia terras não invadidas (ao norte), a proposta dos fazendeiros era a de deslocar os índios para essas áreas. Quando todo o lavrado foi invadido pelas fazendas, a idéia que circulou foi a de transferi-los para a mata geral. Perante a recusa dos índios, esses fazendeiros tiveram que assumir o problema e pensar em soluções realistas (pelo menos para os seus interesses) (Diocese de Roraima, 1990:35).

Costuma-se dizer que as relações interétnicas ocorridas no extremo setentrional no Brasil foi diferente das ocorridas no restante do território brasileiro. Que as relações foram harmônicas e que, as mortes causadas por brigas entre índios e fazendeiros foram normais como ocorrem em qualquer lugar e em qualquer época, até mesmo pelo motivo de um boi arruinar a roça de um índio. Na verdade, segundo Santilli, “avento a hipótese de que, muitas vezes, os fazendeiros preferiram investir no clientelismo, estabelecendo com os índios relações de compadrio e de aliança, através do casamento com índias, levando crianças indígenas para serem criadas nas fazendas” (1994:36). Como estratégia de dominação, creio

que tenha sido a melhor. Enquanto isto, conforme declarou um missionário católico de Boa Vista, “os índios não podiam mais pescar porque o rio não mais lhes pertencia, não podiam caçar porque a mata não lhes pertencia mais e não podiam transitar porque a terra agora tinha donos”.⁸ Dialogando com o eclesiástico, uma publicação da Diocese de Roraima publicava, dez anos antes, o seguinte: “Os problemas com o fazendeiro Newton Tavares e seus empregados que guardam a fazenda, continuam. Os índios ainda estão sendo impedidos de pescar, caçar, construir casas, andar a cavalo, fazer roça e criar (gado, porco, bode, cavalo, galinha), pois são constantemente ameaçados pelos “empregados.”” (1987:7). Em relação ao casamento com índias, até mesmo as famílias mais tradicionais contribuíram para riqueza desta miscigenação, o que é evidenciado nos escritos de Koch-Grünberg, referindo-se a Bento Brasil, político tradicional de Roraima, descendente de família que se instalou na região do rio Branco ainda no período de instalação do Forte São Joaquim: “Bento Brazil es el amo de la lancha “Macuchy”. Llegué a conocerlo hace poco; es un señor algo rígido y convencido de su propio valor. Su hijo Adolfo, un guapo mozo, va con nosotros en su propio bote remolcado por nuestro barco. Ni él ni su joven y linda mujer pueden negar que descenden de los aborígenes del país”⁹ (op. cit. p. 22).

Em Uiramutã, a questão do ser ou não ser índio causou uma polêmica com relação à identidade da prefeita eleita Florani Mota. Filha de pai branco com mãe índia costuma se identificar como índia (o auge desta identificação, segundo indígenas da TIRASOL, ocorreu durante a campanha eleitoral, ocasião em que foi eleita para o cargo). Segundo Baines, estes indígenas alegam ter sido uma estratégia de campanha, para ganhar votos de indígenas, pois, a maioria dos índios não a reconhece como índia.¹⁰

As estratégias utilizadas pelos conquistadores do rio Branco vieram disfarçar muito bem as relações entre fazendeiros e índios. Normalmente, os maus tratos eram cometidos pelo chamado “capataz” aquele que fazia com que as ordens do fazendeiro fossem cumpridas. “Na fazenda fica um administrador e é esse que aparece como repressor e não o verdadeiro patrão que, quando chega, pode-se permitir o luxo de ser “bom”. Nesta situação, torna-se difícil para esses índios a criação de uma consciência de exploração” (Diocese de Roraima, 1987:10). Se hoje se percorre a TIRASOL, ou se mantém conversação com alguns índios que trabalham ou

⁸ Cf depoimento oral do referido missionário, para subsidiar a elaboração do projeto desta tese.

⁹ “Bento Brasil é o dono da lancha “Makuxi”. Cheguei a conhecê-lo há pouco; é um senhor algo rígido e convencido de sua própria importância. Seu filho Adolfo, um moço esperto, vai conosco em seu próprio bote robocado por nosso barco. Nem ele nem sua jovem e linda mulher podem negar que descendem dos índios do país”. (Tradução Burgardt)

¹⁰ Cf apresentação de seminário intitulado “Entre dois Estados Nacionais: os makuxi e os wapixana da fronteira Brasil/Guyana”. Brasília: UnB, Departamento de Antropologia, 15 jun. 2005.

trabalharam para os fazendeiros e que hoje engrossam as diversas organizações indígenas aliadas destes e, até mesmo, nas conversas informais com pessoas do meio urbano, a idéia é que os maus tratos por parte de fazendeiros nunca foram comuns e sim, os atos de deslealdade partiram sempre dos índios, principalmente aqueles que receberam orientação dos padres e dos “gringos”.¹¹

Os maus tratos sofridos pelos indígenas da TIRASOL, não são tão recentes. O Marechal Rondon já se manifestara sobre o tema, após suas viagens pela região, ainda em 1927. Surpreendera-se ao perceber a diferença de tratamento dispensado aos índios do Brasil e os da Guiana. No lado guianês da fronteira, os índios eram chamados para se fixarem, enquanto no lado brasileiro eram escorraçados (Andrello, op. cit. p. 30). Na mesma ocasião destas viagens, conforme Garcia, o referido militar fez um alerta aos *makuxi* sobre a necessidade de providenciarem a defesa de suas terras, “porque os brancos iam começar a invadir” (1993:22).

Em 1927, já circulavam notícias de certas “artimanhas,” utilizadas por posseiros para se apropriarem das terras indígenas (Andrello, op. cit. p. 37). Não foi diferente de outras regiões do país. O gado se espalhava e o fazendeiro acompanhava, tomando posse do território, o que veio justificar o já popular jargão de Roraima “quem tem gado tem terra”, que justificou toda a apropriação ilegal das terras indígenas, a partir dos tempos da colonização portuguesa e que veio ser causa de grandes latifúndios nas terras da TIRASOL. Referindo-se a forma de ocupação da TI, Figueiredo assim escreveu: “O fazendeiro quase sempre chega muito humilde e pede ao autóctone para instalar no seu terreiro um curralzinho. O aborígine, geralmente de boa índole, cede. O branco vai atulhando de gado o terreiro do índio. A roça deste último, onde vicejam o milho e mandioca, vai sendo devastada” (apud Diocese de Roraima, 1990:7-8). Comentando esta “artimanha”, a publicação da Diocese de Roraima complementa: “Num segundo momento, o fazendeiro começa a cercar as terras, ocupando, progressivamente, a terra indígena. Em conseqüência, segundo Diniz, “os membros da sociedade indígena são acoçados de todos os modos, inclusive, pelos policiais locais, postos a serviço dos patrões” (apud Diocese de Roraima, id. p. 8).

A grande maioria das fazendas que existia na TIRASOL era ilegal, pois, os proprietários não possuíam o título de propriedade da terra. Lembro-me de quando abordei um importante

¹¹ “Gringos” são aqueles estrangeiros que visitam a TI e que, por pertencerem a ONGs envolvidas na questão da demarcação da terra, ou porque são cientistas e estudiosos que desenvolvem pesquisas na área, ou até mesmo missionários que visitam as missões religiosas da TIRASOL. Qualquer brasileiro que visitava a então AIRASOL bastava ter a pele branca, para ser definido como “gringo”. Quando eu, em minha primeira viagem de pesquisa à Roraima, conversei com um funcionário da Receita Federal que estava no ônibus da linha Boa Vista-Manaus e me identifiquei como pesquisador da Universidade de Brasília, ele se surpreendeu e falou: “eu pensei que aos brasileiros não era permitido pesquisar na Amazônia, pois, dizem que aqui só entram os pesquisadores estrangeiros”.

político e fazendeiro em Uiramutã, em 1997, lhe perguntando por duas vezes se ele possuía o título de propriedade de suas terras. Ele, nas duas vezes, desconversou, referindo-se a um requerimento encaminhado ao INCRA, ainda sem resposta, segundo ele. Jamais disse: “eu tenho o título de propriedade”. Este personagem é muito influente em Uiramutã e descende de uma antiga família de garimpeiros (pai garimpeiro e mãe índia) que se estabeleceu na região na primeira metade do século XX. Isto vem justificar um outro trecho da referida obra da Diocese de Roraima, onde há referência às fazendas históricas,¹² as quais com título de posse desde os tempos da Colônia e o restante das fazendas que, segundo a citada obra,

ou está sem nenhum reconhecimento oficial, ou tem apenas título de posse e não de propriedade. Nestes casos, sendo difícil a transição de um dono para outro, os fazendeiros que querem vender (ou comprar), agem da seguinte maneira: vendem ao comprador as “benfeitorias” (barracos, árvores frutíferas, cercados, curral, etc.) e, com isso, o novo dono adquire, automaticamente, o uso da terra (id. *ibid.* p. 8).

Tenho utilizado a expressão “reconquista do território”, me referindo à demarcação das terras para as etnias que nelas vivem, uma vez que, pelo que se pode perceber, as evidências apontam para o fato dos fazendeiros terem se apropriado ilegalmente das terras que pertenciam aos grupos indígenas que viviam na região. “Tampouco seria imprescindível para o acesso dos fazendeiros à condição de proprietários da terra, na medida em que grande parte das terras de campos eram formalmente, embora ilegitimamente, propriedades estatais, e, nesse sentido, quem poderia se contrapor ao direito de posse dos fazendeiros seriam os interesses do próprio Estado” (Santilli, *op. cit.* p. 36).

A situação regional só viria cessar no início da década de 70 do século XX. Foi neste ano que, graças a um trabalho de conscientização muito bem estruturado pela Igreja Católica de Roraima, os índios resolveram lutar pela reconquista de seu território. Não é em vão que, desde o início deste trabalho de reconquista territorial por parte dos índios, o clero de Roraima tem sofrido acusações de toda ordem, sendo a mais comum a de “fomentar os conflitos e revoltas, quebrando a “harmonia” existente entre índios e brancos” (Diocese de Roraima, 1990:35). O fato marcante desta luta foi a primeira reunião de lideranças, ou seja, a convocação da 1ª Assembléia dos Chefes Indígenas de toda a Prelazia de Boa Vista, em julho de 1970,¹³ que ocorreu na Missão Católica do Surumú. Referindo-se ao entusiasmo dos índios

¹² Aquelas as quais já me referi em parágrafos anteriores (São Bento, São José e São Marcos).

¹³ “A leitura do Evangelho se torna estímulo para uma análise corajosa da situação: problemas como o alcoolismo, a perda da terra, o abandono e a degredação do índio, não somente as falhas dos missionários foram esclarecidas. O primeiro passo foi dado” (DAL BEN, Giorgio. Macuxi: um povo que quer viver. Revista Missões Consolata, São Paulo, p.6-12, mar./abr. 1985).

com a Assembléia, assim escreveu Dal Ben: “Naquele momento tive a sensação clara de que alguma coisa de novo estava surgindo” (1985:8).

Costuma-se dizer em Roraima, e isto já foi várias vezes divulgado na imprensa local, ou ventilado por políticos contrários à demarcação das terras indígenas, que antes da chegada dos padres, missionários da Ordem Nossa Senhora da Consolata,¹⁴ os índios viviam em “perfeita harmonia com os fazendeiros” (Pablo Sérgio, 1999:2) e que este relacionamento só foi quebrado pela chegada destes padres com tendência “comunista”, incluindo-lhes, também, o adjetivo “guerrilheiro”, com a acusação de estarem a serviço do capitalismo internacional.¹⁵ (id. *ibid.*). A harmonia, porém, se caracterizava por certas peculiaridades no relacionamento entre os pecuaristas e os índios (chamados por aqueles de “caboclo”, não no sentido do cruzamento do índio com o branco, mas, no sentido pejorativo, significando pessoa desclassificada, inútil, sem valor).¹⁶ Pablo Sérgio também se refere a este aspecto no mesmo artigo, ao escrever: “Parece-me que desde sempre, associam o termo índio ou caboclo à figura de um ser incapaz, sujo, sub-humano, que no contexto da demarcação é o principal obstáculo para o desenvolvimento econômico do estado” (id. *ibid.*).

Santilli ressalta o aspecto da violência na relação índio/fazendeiro, onde esta violência na maioria das vezes não foi física, mas, psicológica. “A intimidação pela violência também foi largamente utilizada para expulsar índios e abrir caminho para o gado, mas nem sempre tal método foi possível ou encorajador para os criadores dispersos diante de inúmeras aldeias indígenas espalhadas à sua volta” (op. cit. p. 36). É neste ponto que as já citadas “artimanhas” funcionavam. Um favor aqui, outro acolá, um batizado de criança indígena aqui mais um compadre ali. Desta forma foi menos problemático o avanço do gado na TIRASOL. Segundo Santilli, “o termo compadre conota, neste contexto, uma relação de intimidade, e ainda, alguma permissividade, que variava, conforme o status respectivo dos compadres, de uma condição igualitária a uma distância que impunha o reconhecimento da hierarquia” (id. p. 57).

A violência física, normalmente, foi um recurso utilizado quando os demais fracassaram. Analisando mais um fragmento discursivo do texto de Pablo Sérgio, encontrei mais uma expressão muito significativa, que vem representar muito bem o sentimento reinante entre as comunidades indígenas da TIRASOL, após 1970, em relação às ameaças: “Voltando a propalada harmonia entre índios e fazendeiros, nas últimas três décadas, depois

¹⁴ Durante este trabalho, irei me referir a estes simplesmente como missionários da Consolata.

¹⁵ Voltaremos a esta questão, com mais profundidade, na próxima parte desta tese.

¹⁶ Koch-Grünberg refere-se ao caboclo como cidadão brasileiro de origem indígena (op. cit. p. 23).

que resolveram reivindicar seus direitos e ocupar a terra para trabalhar em benefício de suas famílias e não apenas para enriquecer o “compadre colonizador”, as comunidades indígenas “comeram o pão que o diabo amassou” (op. cit. p. 2). Detenho-me na última parte do fragmento discursivo do autor: “comeram o pão que o diabo amassou”. É uma metáfora muito simples, ou seja, de fácil entendimento, que representa a situação a que foram levados os índios, à medida que tomaram consciência da possibilidade de (re)conquistarem suas terras: *exclusão* e *miséria*. Utiliza-se o comunicador da *metáfora* como ingrediente retórico: “comeram o pão que o diabo amassou”. É uma metáfora rica em significações, significações estas que traduzem muito bem as apreensões dos índios, muito claras nos fragmentos discursivos abaixo, extraídos de uma carta de integrantes de uma comunidade indígena à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a qual encontrei no arquivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI):

(...) eles estão queimando as casas dos nossos retiros. (...) Os parentes denunciaram morte de um parente afogado no rio Cotingo região da serra, embriagado de cachaça do comerciante por nome Valdemar Moreira do lugar denominado Puxa-Faca. (...) Está chegando só fazendeiros, posseiros valentes prometendo matarnos por causa das queixas deles, porque estamos levando as questões as Delegacias (1983:1-3).

Eis aqui três fragmentos discursivos, extraídos de um *pequeno relato*¹⁷, onde os índios pedem providências da FUNAI. Representam três níveis de violência contra as populações indígenas da AIRASOL, narradas nas citadas *histórias de vida*: o primeiro apresenta um tipo de violência muito comum: *contra a propriedade do índio*, a fim de intimidá-lo e evitar que possa cultivar suas roças e tratar de seu gado. O segundo apresenta um outro tipo de violência contra os indígenas: *a oferta de bebidas alcoólicas*, pelas trágicas conseqüências deste ato. O terceiro mostra um tipo de violência muito comum aos poderosos no intuito de imporem sua vontade, principalmente por julgarem-se acima da lei: *a ameaça*.

A violência contra os indígenas, portanto, vem ocorrendo desde que os índios decidiram reivindicar suas terras, conforme declarou Saulo Feitosa, Secretário-Geral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), na Folha de Boa Vista: “Historicamente, o governo e os grandes proprietários do Estado nunca respeitaram os povos indígenas. Levantamento do CIMI mostraram a prática sistemática de violência contra os índios de Roraima, com

¹⁷ Costumo utilizar a expressão *pequenos relatos* no mesmo sentido utilizado por Sahr, ou seja, narrativas originadas nas classes subalternas.

ocorrência de espancamentos, seqüestros e até roube de gado de índios. Esse terrorismo não é novo, já vem de longo tempo” (1999:4).

Em 1989, enquanto em Roraima se vivia a fase áurea do garimpo, uma comitiva denominada Comissão da Ação pela Cidadania (CAC), composta por parlamentares e membros da sociedade civil visitou o norte do Estado, inclusive a TIRASOL, visando tomar conhecimento da realidade. Além das balsas de garimpeiros no rio Uraricoera, em reunião com vários tuxauas, consta no relatório que “a Comitiva foi informada de que os posseiros,¹⁸ com a conivência e, em alguns casos, a colaboração da Polícia Militar e da Polícia Civil do Estado, vêm fazendo destruição de plantações, ameaças e agressões físicas a indígenas e a quem os defenda, em razão das reivindicações de demarcação de suas terras” (CAC, 1989:15).

A história das invasões de terra indígena levando o autóctone a um processo de perda da identidade cultural, de um alto grau de dependência em relação aos fazendeiros, muitos casos de alcoolismo, doenças, prostituição, enfim, alto estágio de desagregação tribal, veio evoluir ainda mais com a invasão do garimpo. Em 1985 o padre Giorgio Dal Ben, traçando um perfil das atividades da Igreja em Roraima, em uma análise na revista Missões Consolata, referindo-se a questão do índio, desde sua chegada ao Estado, assim se expressava: “este foi o quadro com que me deparei naquele dia de 1969, quando pela primeira vez visitei a maloca da Raposa. Por mais que me esforçasse para entender, fiquei muito perturbado com a situação. Os próprios índios tinham bem pouca consciência do fato que estavam perdendo as terras e a própria identidade” (op. cit. p. 7). Um outro sacerdote também vem observar o mesmo fenômeno, trata-se do padre Lírio Girardi, então superior da Ordem dos missionários da Consolata, em 1988, questionado sobre o Projeto Calha Norte: “O mal está no fato de que, atrás da presença militar vem a invasão do garimpeiro e do posseiro, as doenças, o aliciamento do indígena, que se deixa enganar pelas promessas lisonjeiras e até por uma garrafa de pinga, com todas as conseqüências desastrosas de desagregação dos grupos étnicos e de seus valores culturais” (1988:11). Este mesmo sacerdote, dez anos mais tarde, quando o entrevistei para conseguir subsídios para minha pesquisa inicial, com vistas ao projeto desta tese, repetiu as mesmas palavras.

Outros missionários católicos que tive a oportunidade de conversar não mudaram o

¹⁸ Ocupantes das terras indígenas (alguns auto-intitularam-se fazendeiros).

discurso. As falas, portanto, que se referem à Igreja Católica, alegando que esta fazia oposição não só ao PCN, como a presença das Forças Armadas, na área indígena, ao que parecem são infundadas, pois, mesmo em relação à construção do 6º Pelotão Especial de Fronteira, em Uiramutã, os missionários vieram questionar o “local de instalação”, porque o escolhido iria aumentar as dificuldades para a homologação da demarcação da TI. Na conversa que tive com padre Lírio, ainda em 1998, este deixou bem clara sua posição. “Não somos contra a presença das Forças Armadas na Raposa/Serra do Sol, afinal, qual o país onde estas são proibidas de entrarem no próprio território? Como protetoras das fronteiras elas podem se instalar onde acharem melhor. O problema é o que vem atrás delas”.¹⁹ Referia-se, portanto o sacerdote ao que já foi comentado em linhas anteriores.

A violência contra os índios, partindo de qualquer setor, sempre foi uma preocupação constante das entidades de apoio às comunidades indígenas, especialmente de setores da Igreja Católica, desde o início do processo demarcatório. Esta preocupação é traduzida numa correspondência de Dom Aldo Mongiano, Bispo de Roraima, ao Presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1995, correspondência esta enviada num período de grande tensão entre índios e fazendeiros (1995:183). As prisões arbitrárias de índios, as destruições de roças e plantações, as mortes e ameaças de morte, sucediam-se ao passar dos dias e as autoridades estaduais, analisando o contexto de Roraima, ao que parece, nunca tiveram muita vontade de tomar as providências cabíveis contra os fazendeiros e policiais violentos. Conforme escrevia Dom Aldo:

Têm acontecido coisas de difícil explicação. Em áreas indígenas continua-se incentivando a fazenda fazer benfeitorias e proíbe-se muitas vezes o índio de atuar. Na Maloca do Temerem um fazendeiro tocou fogo na residência do índio. O mesmo aconteceu no Mudubim e Xiriqui. As providências tomadas para moderar estes excessos foram quase nulas e pelo contrário por uma ação de defesa realizada pelos índios da Barata, para se proteger das ameaças do fazendeiro, foi logo aprisionado o Tuxaua e mantido quinze dias incomunicável, alegando imaginária emboscada (1983:83).

A reação indígena, revidando a violência com atos de sabotagem, levou esta autoridade eclesiástica a pedir providências urgentes ao governo federal, conforme a publicação da CNBB, providências estas que, segundo entendia aquela autoridade eclesiástica, deveriam efetivamente propiciar: “uma pronta intervenção federal e uma rápida demarcação da área”

¹⁹ Cf colóquio com aquela autoridade eclesiástica quando eu ainda residia em Boa Vista.

(1995:183).

Além das invasões de fazendas na TIRASOL, um processo lento e eficiente de ocupação territorial, um outro fator de desequilíbrio nas relações entre índios e não índios, ocorrido nesta região e, também, nas questões ambientais, foi a questão do garimpo. Segundo Maia: “O garimpeiro era tido como desbravador, pioneiro, corajoso, forte. O conceito histórico da sociedade não-indígena era tão favorável que o julgou merecedor, no Centro Cívico de Boa Vista, coração da cidade e sede dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, de uma homenagem marcante, expressa em monumental estátua” (2001:27).

A garimpagem indiscriminada causou muita degradação nos rios regionais, além de envolver os índios *makuxi*, *taurepang*, *wapixana* e *ingarikó*. Segundo a obra da Diocese de Roraima, “as regiões dos rios Quinó, Maú, Cotingo e Ailan²⁰ foram invadidas, progressivamente, por garimpeiros acostumados a peregrinar e com pouca consideração pela presença dos índios” (1990:11-12). Enquanto nas proximidades do Canaima há uma procura não só pelo ouro e o diamante, mas, pelos demais minérios que possam ser explorados pelas mineradoras, na TIRASOL os únicos minérios que se procurou durante a época do garimpo, foram o ouro e o diamante.

Até o final da década de 80 do século XX, durante o *boom* do garimpo em Roraima, a região onde atraía maior número de garimpeiros era a área Yanomami. O surto maior desta atividade ocorreu na TIRASOL após o fechamento dos garimpos naquela área, por ter sido demarcada para aquelas comunidades indígenas, o que veio fazer com que os garimpeiros se transferissem, segundo o ISA,²¹ para o nordeste de Roraima “junto à fronteira com a Guiana, sintomaticamente mais vulnerável por não se encontrar regularizada enquanto terra indígena” (2000:162).

Ao invés de mineradoras, desde a chegada dos garimpeiros na TI, o processo de exploração das minas foi o mesmo. Sem uma grande empresa à frente das atividades, normalmente muitos homens trabalhando para um, o proprietário das máquinas (às vezes o próprio fazendeiro intitulado dono da terra), gerando uma estrutura de poder, formando um grupo estratificado com um patrão, um administrador intermediário, encarregado dos trabalhos e das máquinas e, mais abaixo na pirâmide estrutural deste grupo, os braçais, aqueles encarregados da extração, entre estes os índios cooptados para os trabalhos (Diocese

²⁰ Ailan é uma das formas que regionalmente se costuma escrever Uailan.

²¹ Instituto Socioambiental.

de Roraima, 11990:2), trabalhos estes que, em geral, nunca renderam nada aos trabalhadores, uma vez que as ofertas de bebida alcoólica, um outro grande mal do garimpo e a prostituição, como fatores causadores de divisão, tiveram uma parcela de responsabilidade pelos males que, até hoje, vieram a contribuir, também, para a longa demora da demarcação das terras das etnias da TIRASOL. Além da violência a que os índios eram levados, em que as brigas ocorriam entre eles próprios, ocorria, também, a violência contra estes, praticada por parte de outros, uma vez que, desde 1970, uma significativa parcela de autóctones, organizados em movimentos, requeria a demarcação desta área.

A gravidade dos fatos e a multiplicação dos casos de violência adquiriram proporções alarmantes diante da inoperância das várias instâncias do governo federal, notadamente as responsáveis pela regularização das terras indígenas, pela prestação de serviços de assistência à saúde e pela proteção ao meio ambiente, dentre outras, igualmente incapazes de agir, reverter ou propor soluções para os diferentes aspectos da crise da Área Raposa/Serra do Sol (ISA, op. cit. p. 162).

Este aspecto negativo do garimpo é muito bem ilustrado em um depoimento coletado pelo Padre Giorgio Dal Ben,²² atribuído ao índio Gabriel, *tuxaua*²³ da maloca da Raposa, publicado na revista Missões Consolata: “tinha a necessidade de bebida. Trabalhei no garimpo durante vários anos. Colhia diamantes, mas não comprava nada de bom. Gastava, gastava tudo e bebia e dançava” (1985:6).

Graças a estas atividades e as atividades ligadas à pecuária, foram se formando os pequenos núcleos de povoamento de não índios dentro da TI, o que veio aumentar os aspectos destrutivos da cultura autóctone, contribuindo muito para o aumento das ações destruidoras do garimpo. Alguns personagens se destacaram na atividade garimpeira. Como exemplo, Magalhães destaca os garimpeiros Severino Pereira da Silva (Severino Mineiro), pioneiro da Vila Socó, que se dedicou às atividades de garimpo na região do rio Cotingo e João da Costa Padilha, que garimpou na região do rio Suapi. Ambos paraibanos que deixaram muitos descendentes em Roraima. A estes destaques o autor atribui grandes descobertas de ouro e diamante (1986:34).

Além da divisão entre os índios, a garimpagem devastou o meio ambiente, conforme se pode perceber ao visitar os antigos lugares explorados (Foto 5), abalou todo um sistema social

²² Conhecido em Roraima por “Padre Jorge”.

²³ *Tuxaua* é o líder da *maloca*, conhecido tradicionalmente na literatura por *Cacique*.

e econômico próprio dos índios e, ainda, os padrões culturais e morais destes povos, pela simples presença nestas áreas de “aventureiros para os quais as malocas são lugares de recrutamento de braços e possibilidade de “mulheres indefesas”. Secundariamente, os garimpos, atraindo os índios, tiravam-nos das atividades econômicas normais da maloca (roça, etc.)” (Diocese de Roraima, 1990:12). Além do mais, aumentou o número de doenças introduzidas na região por garimpeiros. Desta forma, algumas destas malocas desapareceram, principalmente em virtude da grande maioria dos homens terem ido trabalhar nos garimpos. Surgiu em Roraima comentários que os índios da maloca Maturuca estariam garimpando ouro para contrabandear, sob a liderança do “Padre Jorge”, inclusive alguns índios, intitulado-se Tuxauas, viajaram a Brasília para denunciarem. A referência era aos garimpos localizados na região da Serra e no rio Maú, nas proximidades da maloca, cuja exploração não era somente por parte dos índios, mas, por não indígenas. Sobre estas suspeitas, em 1987, durante a Assembléia Anual dos Tuxauas, ocorrida no Surumú, há uma nota elaborada e enviada ao Presidente da FUNAI, onde as lideranças, conforme o Relatório do Encontro, informaram o seguinte:

3° - Não existe mineradora Macuxi na Serra. Os índios sempre garimpam por conta própria, sem nenhuma participação da Igreja. Todos os índios do Território podem garimpar na região da Serra e os Tuxauas da região são bem satisfeitos de receberem os outros índios, como sempre fizeram. 4° - Na Região da Serra, não somente garimpam índios, mas, também tem muitos brancos garimpando abusivamente (1987:18).

Com relação aos denunciantes, já nos itens 1° e 2° do referido Relatório consta o seguinte: “1° - Os tuxauas que denunciaram não foram enviados como representantes das 121 Comunidades indígenas do Território. Os Conselhos das comunidades e tuxauas não enviaram eles como representantes. 2° - Entre os sete, o Dionísio, Vicente e o Pedro não são tuxauas” (id. *ibid.*).



Foto 5 – Antigo Garimpo Mirandinha, localizado entre a Serra de Maturuca e o rio Maú. Percorrendo o terreno pode-se perceber, ainda hoje, a degradação ambiental que ocorreu nesta região. (Foto Burgardt)

Além da já citada povoação de Uiramutã (Foto 6), há três antigas corruptelas localizadas dentro da TIRASOL: Mutum, Socó e Água Fria. São heranças do Garimpo, quando esta atividade ainda era permitida nesta região, antes dos indígenas tomarem a decisão de expulsá-los. São verdadeiros problemas que terão de ser resolvidos em curto prazo, seqüelas de um mal que afetou as comunidades indígenas durante longo tempo, suficiente para que até hoje, estas comunidades ainda não tenham conseguido uma certa unidade, o que veio dificultar a luta pela demarcação da área que voltou a lhes pertencer por direito.

Segundo colóquios com índios em Maturuca, o garimpo só acabou na TIRASOL quando os próprios índios desta *maloca* tomaram a iniciativa de expulsar os garimpeiros, em 1992, após os últimos seis terem resistido aos prazos estipulados, primeiro pela justiça, após, pela Polícia Federal. Na ocasião, conta um dos autóctones, “fomos em um bom número para solicitar que deixassem o garimpo em que ainda estavam, às margens do rio Maú. Cinco deles saíram sem problemas, porém, um reagiu com uma arma, ferindo a perna de nosso professor. Conseguimos desarmá-lo e chamamos a federal para entregá-lo junto com a arma”.²⁴ Tive oportunidade de conversar com o citado professor e, além de confirmar a narrativa do

²⁴ Cf colóquio com um indígena da *maloca* Maturuca, por ocasião de minha visita aquela povoação.

acontecimento, a cicatriz em sua perna parece confirmar estas informações.



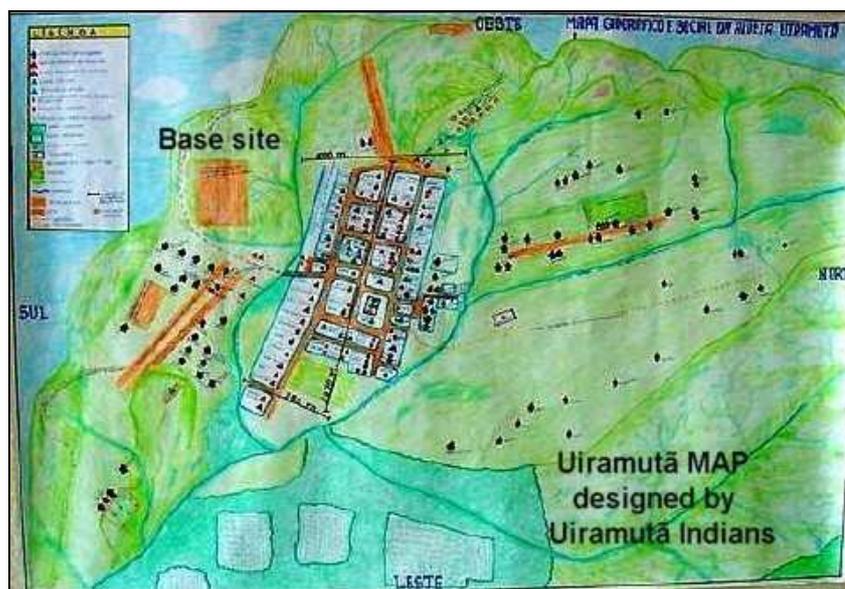
Foto 6 – Vista aérea de Uiramutã. (Foto Pinto)

Uiramutã, (cf mapa 5), é um município criado com sede dentro de uma maloca indígena homônima.

Quando eu visitava aquela localidade, entre os anos de 1997 e 1998, dificilmente deveria contar com pouco mais de 500 pessoas não indígenas lá residindo (30 famílias).²⁵ Freitas, utilizando dados do censo 2000, apresenta uma população de 5.723 habitantes (op. cit. p. 82). Não sei qual foi o critério utilizado pelos recenseadores, se contaram os índios de toda a região, incluindo ou não as citadas corruptelas. Neste caso, o número deveria ser bem maior. Há a possibilidade de ter sido utilizado o número de eleitores registrados. Neste caso se torna um número duvidoso, uma vez que Baines levanta a possibilidade de que, nas eleições do ano 2000, a então candidata vencedora do pleito para a chefia da prefeitura da cidade, Florani Mota, tenha registrado muitos índios da Guyana para que nela votassem.²⁶ Os dados do Tribunal Regional Eleitoral (TER) de Roraima apresentam um número de 2.276 eleitores em Uiramutã em 1998. Uma outra hipótese é que os dados do censo tenham sido coletados na sede do município e, também, na maloca existente ao redor deste.

²⁵ As 30 famílias são observações feitas por fonte do CIR e publicadas no site www.cir.org.br, daquela entidade. Segundo Freitas, o município conta com uma população (segundo o censo de 2000), de 5.724 habitantes (op. cit. p. 82). Não especifica, porém, a origem desta população, nem se estão incluídas as corruptelas que fazem parte do município.

²⁶ Cf apresentação de seminário intitulado “Entre dois Estados Nacionais: os makuxi e os wapixana da fronteira Brasil/Guyana”. Brasília: UnB, Departamento de Antropologia, 15 jun. 2005.



Mapa 5 – Uiramutã – O casario indígena à volta da povoação não indígena confirma o argumento de que a cidade foi construída dentro da maloca (Fonte: índios da maloca Uiramutã).

O dossiê Souto Maior, referindo-se ao plebiscito realizado na então Vila de Uiramutã, como uma consulta aos moradores se estavam ou não de acordo com a criação deste município, registra o seguinte:

No final de 1993 políticos estaduais iniciaram um processo de emancipação de municípios, dentro da Assembléia Legislativa do Estado. Em fevereiro de 1994, o CIR e a APIR²⁷ entregaram documento ao Presidente da Assembléia, reivindicando a paralisação do processo de emancipação. Representantes do CIR e assessoria estiveram em audiência com o Presidente da Assembléia e vários outros deputados, discutindo sobre a ilegalidade de instalar a sede de municípios em terra indígena. Em abril de 1994, o CIR representou à Procuradoria da República contra a Assembléia Legislativa, por continuar encaminhando o processo de emancipação do município de Uiramutã, localizado totalmente dentro da terra indígena Raposa/Serra do Sol, pedindo que não fosse realizado o plebiscito em 8 de maio daquele ano. Em razão do número populacional do município a ser emancipado não corresponder ao mínimo exigido em lei, não houve plebiscito em Uiramutã. Havendo em Pacaraima, ocorrendo que “em função de forte chuva” não houve número suficiente de eleitores a favor da emancipação (2003:9).

Como se percebe no citado dossiê, a decisão do governo do Estado de Roraima de

²⁷ Associação dos Povos Indígenas de Roraima.

transformar duas Vilas em Município, foi puramente política. Mesmo contrariando a legislação (original), através de um mecanismo que põe em dúvida a credibilidade do processo, os municípios foram criados. De acordo com depoimento de um missionário que por vários anos prestou serviços religiosos na maloca da Maturuca, só votaram os não índios da então vila, pois, estes se abstiveram. Na primeira votação compareceram menos de 30 por cento do eleitorado registrado em Uiramutã, o mínimo necessário para a efetivação da mudança, o que caracterizou claramente a vontade da maioria da população local em não criar o município. Pela leitura das medidas tomadas pelo Legislativo de Roraima, percebe-se uma manobra política para esta municipalização da vila, pois, foi necessário convocar um novo pleito, agora com a redução do número obrigatório de votantes para 10 por cento do total de eleitores registrados naquela localidade. Tendo em vista o número de votantes ter ultrapassado o mínimo exigido, então, efetivou-se a transformação da vila em município. Estas observações coincidem com matéria publicada no *site* do CIR, atribuída a este Conselho, referindo-se ao município de Uiramutã: “criado após realização de dois plebiscitos duvidosos em 96, sendo que o primeiro não atingiu o quorum exigido pela legislação estadual” (2003).

Além do mais, parece estar muito claro que nunca houve interesse por parte do governo de Roraima em demarcar a TIRASOL, uma vez que, enquanto houvesse garimpo, haveria movimento na economia de Roraima, o suficiente para continuar sustentando a precária economia do antigo Território e, posteriormente, jovem Estado, considerando, também que, em muitos casos, segundo a citada obra da Diocese de Roraima, “estes mesmos “patrões” são ao mesmo tempo, fazendeiros e familiares de políticos e, conseqüentemente, têm voz em capítulo, também com relação à FUNAI” (1990:13). A criação de Uiramutã, portanto, deu-se por insistência do Governador Neudo Campos.

Após terem tido suas terras invadidas por pecuaristas, desde os primórdios da colonização portuguesa no vale do rio Branco e pelos garimpeiros, desde meados dos anos 30 do século XX, os índios da TIRASOL foram obrigados a enfrentarem mais uma invasão, a dos arroteiros, já na década de 90, também do século XX, invasão esta tão perturbadora quanto as anteriores, muito embora tenha durado menos tempo que as demais, criando problemas graves, ao meio ambiente e às comunidades indígenas localizadas ao sul da Raposa/Serra do Sol, já marcadas pela fragilidade das relações com a sociedade envolvente.

Refiro-me à introdução, por parte do governo do Estado de Roraima, de plantadores de arroz nas várzeas dos rios Cotingo, Surumú e Tacutú, promovendo esta ocupação até mesmo como resposta a uma campanha publicitária, com caráter bastante ufanista: “Roraima terra de oportunidades”.²⁸

Procurei em Boa Vista documentos que viessem fundamentar esta ocupação do sul da TIRASOL pelos rizicultores, mas, as obras sobre agricultura em Roraima são raras e, além disto, escritas antes desta ocupação, a exceção do livro do professor Aimberê Freitas, o que me obrigou a colher depoimentos e consultas mais apuradas nos jornais da capital roraimense.

Freitas refere-se à expansão da fronteira agrícola, considerando a obrigatoriedade desta se processar “de forma planificada, com a caminhada para a floresta, a partir da faixa já ocupada” (op. cit. p. 53). Ora, com esta afirmação o autor pode estar se referindo à direção oposta às atividades agrícolas desenvolvidas na TI, uma vez que alguns rizicultores escolheram a região de São João da Baliza, no sul do Estado. Ao escrever que “a irrigação desempenhará papel fundamental no processo de desenvolvimento agrícola no Estado, especialmente nas terras de várzeas” (id. *ibid.*), o autor pode estar se referindo às várzeas existentes no sul de Roraima, ou às existentes no norte e nordeste roraimense, estas podendo ser muito bem irrigadas pelos rios regionais, com campos naturais de *lavrado*, com características um pouco diferentes daquelas que, pelas práticas agrícolas tradicionais, caracterizam-se pelo desmatamento de grandes áreas.

Se por um lado o autor faz considerações a estas práticas tradicionais, características do plantio na parte sul do Estado, por outro, alerta para o problema da poluição do rio Branco, conseqüência da grande utilização de defensivos agrícolas utilizado no plantio do arroz irrigado, o que caracteriza as lavouras existentes nos rios formadores do Branco, à montante de Boa Vista. Segundo Freitas, “a poluição da bacia hidrográfica do rio Branco e seus afluentes pelo uso contínuo de defensivos agrícolas, necessários à lavoura, mas cumulativo e de conseqüências ainda desconhecidas para as populações que se abastecem das águas desses rios, incluindo-se aí a cidade de Boa Vista” (id. *ibid.*). Não se refere, portanto, o autor, sobre a forma como estes agricultores se instalaram ao sul da TI, talvez por não querer polemizar este tema, uma vez que sua obra foi escrita em uma época de muita disputa judicial ocasião em que os produtores rurais tentavam impedir a homologação da já demarcada TIRASOL.

²⁸ Cf fita de vídeo-cassete, produzida pelo Governo do Estado de Roraima e um CDROM, produzido pelo SEBRAE-RR.

A poluição dos rios de Roraima tem sido denunciada até mesmo nas manifestações informais da vida cotidiana. Em uma série de debates promovidos pela TV Roraima, intitulada “demarcação em debate”, uma moradora do bairro 13 de Setembro, de nome Lecilda, denunciou que “os arroteiros não preservam o meio ambiente, pois, o alto rio Miang, está sendo, praticamente, destruído. Isto é progresso”²⁹ Se por um lado este depoimento faz uma denúncia sobre um fato comprovado por outras fontes, por outro deixa dúvidas quanto a localização do alegado problema ambiental. Não consegui informações se há lavouras de arroz na região do alto Miang, como parece querer afirmar a telespectadora.

Esta intenção do governo de Roraima em promover um “loteamento” em terras que já haviam sido identificadas como pertencentes às já citadas etnias, fez parte do contexto, da ocupação das fronteiras consideradas “vazios demográficos” ou seja, a “ocupação das últimas fronteiras agrícolas”. Em Roraima, a principal agência interessada nesta proposta de desenvolvimento é o órgão estadual encarregado de promover as ações desenvolvimentistas. Refiro-me a Companhia de Desenvolvimento do Estado de Roraima (CODESAIMA). “Nesse contexto, a exploração de recursos na Amazônia brasileira sob controle nacional assume importância vital para o Estado, que, favorecendo a implantação de grandes projetos na região, assegura também a expansão de empresas estatais e mesmo sua multinacionalização” (Becker, 1990:180). A ocupação de terras indígenas patrocinadas pelo Estado, referenda o dizer da autora, pois, a partir de que há uma exploração agrícola, abre-se caminho para a exploração mineral em grande escala. O Projeto de Lei criando em Roraima as microrregiões produtoras dentro da TIRASOL vem sinalizar para o posicionamento governamental alheio ao direito dos povos indígenas. Segundo palavras de Ângelo Paiva de Moura, à época deputado estadual de Roraima, o projeto “deverá ser apreciado em regime de urgência, segundo ele, para que impeça a homologação da reserva indígena Raposa/Serra do Sol e evitar a retirada de produtores dentro de São Marcos” (Folha de Boa Vista, 1999:3). E ainda se referia o então deputado sobre brechas constitucionais “para legislar sobre as áreas produtivas dentro de terras indígenas e excluir das reservas todas as regiões produtivas, como as do arroz irrigado”. (id. *ibid.*).

A presença do Estado, como sujeito dos projetos de ocupação se torna um fator político muito importante. Considerando o fato de que, conforme já me referi, os políticos de Roraima

²⁹ Cf depoimento coletado durante debate sobre a homologação da demarcação da TIRASOL, levado ao ar pela TV Roraima, em julho de 2003, gravado em fita de vídeo-cassete.

e os produtores rurais, quando não são os mesmos, são muito ligados entre si, a opção contrária à demarcação (ou demarcação em ilhas)³⁰ das terras indígenas caracterizou uma disputa pela riqueza do subsolo da TIRASOL. Segundo um agricultor que conversei em Pacaraima, os gastos em tecnologia para manter uma terra produzindo por mais tempo do que o normal são muito elevados. O interesse maior parece ser as grandes jazidas de ouro que ainda estão intocadas naquela região.³¹ A manutenção das lavouras por um período de vários anos implicaria em um gasto cada vez maior em insumos ou um aumento cada vez maior das áreas a serem plantadas. Conseqüentemente, uma poluição ainda maior dos rios regionais, especialmente o rio Branco, comprometendo a qualidade da água de Boa Vista.

Os rizicultores de maior destaque não são de Roraima e sim, do Paraná e do Rio Grande do Sul, entre estes, Vicente Gianlupi, Luiz Afonso Faccio e Paulo César Quartiero,³² todos grandes produtores, que têm representado muito bem o grupo de pressão contrário à demarcação, mesmo tendo esta já sido homologada.³³ Nos dias que se sucederam a assinatura da Portaria Ministerial 820, que demarcou a TIRASOL em área contínua, a classe dos produtores promoveram intensos protestos e manifestações em Boa Vista. Em nota na Folha de Boa Vista, a Associação dos Arrozeiros de Roraima assim se expressava, referindo-se a inviabilização do Estado de Roraima com esta decisão do governo federal: “Ficarão extremamente reduzidas as possibilidades de seu desenvolvimento econômico e social. Isto é inaceitável! É um desrespeito para com o Estado e sua laboriosa e ordeira população” (1998:1). A mídia de Roraima tem desempenhado um papel importante, sempre exaltando a idéia de que o Estado era chamado “terra de oportunidades”. As expressões “progresso” e “desenvolvimento” sempre estiveram presentes na argumentação contrária às demarcações de terras indígenas ou criação de áreas de preservação ambiental. Referem-se os idealizadores destas produções midiáticas à já citada ocupação das últimas fronteiras agrícolas, um processo em marcha na Amazônia brasileira.

³⁰ A demarcação das terras indígenas “em ilhas”, ao contrário de uma demarcação em área contínua que abranja todas as malocas em uma única área, significa uma demarcação apenas nas proximidades do perímetro das malocas, ficando o restante do território à disposição do “desenvolvimento” e do “progresso”.

³¹ Quando tive oportunidade de caminhar acompanhado por um índio na TIRASOL, nas proximidades de Uiramutã, ao passarmos por uma escavação no sopé de uma serra ele falou, apontando para a escavação: “aquela serra é só ouro. Aquela escavação parou porque foi encontrado ouro e é proibido explorar o ouro em terra indígena”.

³² Paulo César Quartiero é o atual prefeito de Pacaraima. Sobre ele pesa a acusação de ser o mandante da invasão da Missão Católica do Surumú, nos primeiros dias de janeiro de 2004, invasão esta processada por índios aliados aos arrozeiros, em protesto contra uma possível homologação da demarcação da TIRASOL.

³³ Após a homologação da demarcação da TIRASOL, em abril de 2005, os arrozeiros ganharam o prazo de um ano para deixar as terras que haviam ocupado.

Entendo esta ocupação do sul da TIRASOL, como uma manobra governamental, aliada ao desejo de um empresariado do ramo agrícola, ávido por produzir, sem levar muito em considerações aspectos muito importantes no contexto de Roraima. Foi, na verdade, uma jogada política muito bem arquitetada pelo governo, para dificultar a demarcação da TI, o que veio pesar negativamente, também, em outra direção, ou seja, ao tempo em que se plantava nas várzeas do sul da Raposa Serra do Sol, utilizando-se de uma tecnologia moderna, capaz de suprir a acidez e a laterização do solo, colhendo-se safras gigantescas, as águas dos rios, carregadas de defensivos agrícolas, faziam diminuir o número de pescado, não só dos índios, mas, das populações ribeirinhas a estes. “O impacto sobre os recursos naturais indígenas é dramático nas áreas próximas, mas não se limita a estas: até os pescadores do baixo rio Branco, centenas de quilômetros rio abaixo, se queixam da baixa do pescado em consequência da poluição das águas” (CIR, 2003:2). Percebe-se que, a decisão do governo de Roraima em dificultar a demarcação das terras indígenas implica em ignorar o impacto ambiental que as atividades produtivas possam causar. Com isto percebe-se, também, a dificuldade que o Estado brasileiro teria em manter as reservas de água doce despoluídas, sem demarcar determinadas áreas.

Com a intenção de apresentar o cenário onde vivem as etnias *pemón*, cenário este que, de uma forma ou de outra influencia outros cenários regionais, procurei deter-me mais nos aspectos físicos, sem dispensar análises necessárias, até mesmo para uma melhor compreensão dos fenômenos e correntes sociais que neste vêm ocorrendo e que, por vezes, colocam em risco a integridade sócio-cultural destes grupos humanos, grupos estes cujas atividades e condutas me proponho, a seguir, fazer algumas análises, dentro do limite temporal compreendido na última geração do século XX e os primeiros anos do século atual.

CAPÍTULO 3

OS *PEMÓN* ENTRE A ESPERA E A RECONQUISTA

A etnia indígena *pemón* faz parte de um grande grupo de tronco lingüístico *karib*, que se instalou na Gran Sabana desde tempos muito antigos, expulsando as etnias que habitavam esta região, ultrapassando as elevações da Serra de Pacaraima e chegando até as proximidades da confluência dos rios Uraricoera e Tacutú.

O que quer dizer a palavra *pemón*? Segundo Urbina, “el término *Pemón* quiere decir “gente” y se aplica primordialmente a tres agrupaciones dialectales que habitan tres subregiones de la Gran Sabana, en oposición a la población no indígena (Tuponkén) y a otras sociedades tribales como los Akaway (Uaika), los Ye’kuana (Mayongong) y los Macuxi”¹ (op. cit. p. 1). Segundo este autor os *makuxi* estão fora dos subgrupos que formam os *pemón*, porém, segundo Thomas, os *makuxi*, auto-identificam-se como pertencentes à mesma etnia (1983:311), o que não é o suficiente para obterem o reconhecimento de todas as etnias indígenas da Gran Sabana, uma vez que “son llamados Makushi por todos sus vecinos, incluyendo los Pemón”² (id. p. 312). Há, porém, uma ressalva do autor a respeito dos Ye’kuana. “Los Ye’kuana, conocidos en la literatura como Makiritare, son llamados Mayongong por los Pemón, y ellos a su vez designan Makushi tanto a los Pemón como a los Makushi”³ (id. ibid.). A Diocese de Roraima, em um caderno antropológico, avança um pouco mais, admitindo a identidade entre os *pemón* e *makuxi*, (a palavra *pemonkon* significa “eu sou gente”), porém, segundo esta publicação “por razões históricas, este termo não é empregado para se identificarem como povo, preferindo denominarem-se “Makuxi”. Esta palavra é de origem e significado desconhecidos, mas é a mais empregada” (1989:45). Santilli se refere a estes da seguinte maneira:

Os Macuxi são um povo de caçadores e agricultores de filiação lingüística Carib, que habita a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre o Brasil e Guiana. Os Macuxi, juntamente com os povos vizinhos – os Taurepang, os Arecuna e os Kamarakoto – também falantes de línguas pertencentes à família Carib, e muito próximos, social e culturalmente, formam uma unidade étnica mais abrangente, os povos Pemon (op. cit. p. 9).

¹ “O termo Pemón quer dizer “gente” e se aplica primordialmente a três grupamentos dialetais que habitam três sub-regiões da Gran Sabana, em oposição à população não indígena (Tuponkén) e a outras sociedades tribais como os Akawaio (Uaika), os Ye’kuana (Mayongong) e os Makuxi”. (Tradução Burgardt)

² “são chamados Makushi por todos seus vizinhos, incluindo os Pemón”. (Tradução Burgardt)

³ “Os Ye’kuana, conhecidos na literatura como Makiritare, são chamados Mayongong pelos Pemón, e eles, por sua vez, designam Makushi tanto os Pemón como os Makushi”. (Tradução Burgardt)

Ainda que possa haver críticas por parte de estudiosos, me decidi por considerar as colocações de Santilli e incluir os *makuxi* do grupo *pemón*, uma vez que, a filiação lingüística, já é um dos indícios desta pertença. “En la más reciente clasificación de lenguas Caribes, la lengua Pemón está incluida, junto con Makusi, Purucoto, Patamona, Akawaio, Arinagoto, en el grupo Guayana este-oeste de la división Caribe del norte”⁴ (Durbin, apud Thomas, op. cit. p. 312). Quero salienta a dificuldade em identificar estes grupos, uma vez que há trabalhos que questionam as identificações até hoje apresentadas, como, por exemplo, os estudos de Cousins. Em relação a este tema, afirma o estudioso:

Aun cuando se pueden establecer identidades concéntricas encontramos hechos “inconvenientes” que hay que tomar en cuenta: la etnicidad es impermanente – los individuos, las comunidades y los grupos cambian de identidad; los miembros externos al grupo utilizan apelaciones diferentes: así mismo los miembros a veces manipulan los mismos nombres cuando les es conveniente, es decir contextualmente, según las distintas situaciones, lugares y momentos⁵ (op. cit. p. 9).

O problema da identificação com os antepassados é uma outra questão levantada por Cousins e que pode sinalizar ou não para uma pertença étnica. “El hecho que un grupo étnico mantenga su nombre, no quiere decir que la identidad tenga que ver con la identidad de sus antepasados: el contenido normativo y sus fronteras étnicas podrían ser totalmente diferentes. Existen casos en los cuales algunos grupos han adoptado nombres de otros o nombres ancestrales que estaban en desuso”⁶ (id. p. 10).

Um outro aspecto importante que deve ser considerado na constituição do grupo *pemón* é o aspecto mítico. Segundo a tradição, os *pemón* descendem do herói mítico Makunaima (foto 7). Há no segundo volume da obra de Koch-Grünberg, uma coletânea de narrativas extraída dos mitos e das lendas dos índios *taulipáng* e *arekuná*, rica em feitos heróicos atribuídos a este herói. Segundo o pesquisador,

⁴ “Na mais recente classificação de línguas caribes, a língua Pemón está incluída, Makusi, Purucoto, Patamona, Akawaio, Arinagoto, no grupo Guayana este-oeste da divisão Caribe do norte”. (Tradução Burgardt)

⁵ “Ainda quando se podem estabelecer identidades concêntricas, encontramos trechos “inconvenientes” que se deve levar em conta: a etnicidade é impermanente – indivíduos, as comunidades e os grupos mudam de identidade: os membros externos ao grupo utilizam apelações diferentes: assim mesmo os membros às vezes manipulam os mesmos nomes quando lhes é conveniente, ou seja, de acordo com o contexto, segundo as diversas situações, lugares e momentos”. (Tradução Burgardt)

⁶ “O fato de um grupo étnico manter se nome, não quer dizer que a identidade tenha a ver com a identidade de seus antepassados: o conteúdo normativo e suas fronteiras étnicas poderiam ser totalmente diferentes. Existem casos nos quais alguns grupos adotaram nomes de outros ou nomes ancestrais que estavam em desuso”. (Tradução Burgardt)

el nombre de Makunaíma, el supremo héroe de la tribu, parece contener como parte integrante principal la palabra *maku*=malo y el sufijo aumentativo *ima*=grande. Según esto el nombre significa algo así como “el gran malo”, lo que concuerda bien con el carácter tramposo de este héroe que causa muchas desgracias. Tanto más extraño resulta, por lo tanto, cuando los misioneros ingleses en sus traducciones de la Biblia al idioma de los Akawoío, vecinos y parientes próximos de los Taulipáng y los Arekuná, atribuyen al dios cristiano el desacreditado nombre de “Makunaíma”⁷ (op. cit. p. 18).



Foto 7 – Makunaima, representado em tela por Augusto Cardoso.⁸ (Foto Cardoso)

O MADDIR, em seu caderno, refere-se a gênese dos *makuxi* da seguinte forma: “Os índios *Macuxi* e *Ingarikó*, conforme a sua tradição oral, descendem directamente dos irmãos Macunaíma e Aniquê, os filhos do Sol” (op. cit. p. 3). Referência idêntica consta em Andrello (op. cit. p. 9). Ao incluir os *ingarikó* na descendência de Makunaima, incluem, portanto, um subgrupo não pertencente ao grupo *pemón* e sim ao *kapón*. Creio que estas aparentes confusões não se justificam em relação à crença das tribos visitadas por Koch-Grünberg, mas, a partir dos estudos posteriores, ao tentarem dividir aquelas etnias, acreditando pertencerem a grupos maiores.

⁷ “O nome Makunaíma, el supremo herói da tribo, parece conter como parte integrante principal a palavra *maku*=mau e o sufixo aumentativo *ima*=grande. Segundo este o nome significa algo assim como “o grande mau”, o que concorda bem com o caráter enganador deste herói que causa muitas desgrças. Tanto mais estranho resulta, quando os missionários ingleses em suas traduções da Bíblia para o idioma dos Akawaio, vizinhos e parentes próximos dos Taulipang e dos Arekuna, atribuem ao deus cristão o desacreditado nome de “Makunaíma”. (Tradução Burgardt).

⁸ Pelo que me foi informado por Ed Cardoso, esta tela está localizada no Gabinete do Governador do Estado de Roraima.

Uma questão que, aparentemente já está em processo de superação, é a da origem dos índios *karibe*. Segundo uma das hipóteses levantadas na obra da Diocese de Roraima, seria a hipótese de Im Thurn, que os considerava migrantes das ilhas caribenhas (Im Thurn, apud. Diocese de Roraima, 1989:46).⁹ Allen, referindo-se às ilhas caribenhas, propõe o movimento contrário, ou seja, “sus primeros habitantes procedían del continente americano y pasaban de isla a isla, luego fueron exterminados ...”¹⁰ (2003:179). Observando-se estas duas argumentações, percebo que parecem pouco capazes de uma sinalização convincente sobre este aspecto, porém, não fossem pesquisas um pouco mais apuradas por estudiosos venezuelanos, não se teria a pista adequada. Explicando-me melhor, em conversa com estudiosos da Guayana venezuelana, esclareceram-me que há pesquisas em andamento sobre o tema e dão conta que existe a hipótese que os índios da família lingüística *karib* podem ter se originado no território onde hoje é o interior da República Cooperativista da Guiana, enquanto que os de família lingüística *arawak* teriam sua origem na região próxima ao Canal de Cassiquiare. Ora, se os índios de família lingüística *karib*, dos quais descendem lingüisticamente os *pemón*, logo, os *makuxi*, são originários de região bem próxima a TIRASOL, se torna difícil sustentar os argumentos de alguns estudiosos que tentaram, sem apresentar fundamentação, divulgar em Boa Vista, com o nítido propósito de dificultar a homologação da TI, que os *makuxi* não são originários da Guayana.¹¹

Para efeito deste estudo, considerando as variáveis intervenientes dos aspectos mítico e lingüístico, aqui expostas, resolvi considerar os *makuxi* como um subgrupo pertencente ao grupo *pemón*, conforme passarei a analisá-los nesta parte do trabalho, parte esta na qual proponho uma abordagem comparativa sobre o modo de vida destes autóctones entre um lado e outro da Serra de Pacaraima.

A população *pemón* que habita as duas vertentes da região em estudo pode chegar a 45.000 indígenas. São muitos os grupos que habitam o território em estudo. Entre os que habitam o Canaima os índios pertencentes ao grupo *pemón* compõe a quase totalidade. Estes, de tronco lingüístico *karibe*, ocupam toda a região vizinha ao monte Roraima e as savanas do Estado de Bolívar. Segundo Thomas, os *pemón*, absorveram outros grupos não falantes de

⁹ Em colóquio com o geógrafo Cedeli Lima, este me alertou que esta hipótese de Im Thurn não é possível, uma vez que toda origem se dá no continente e jamais em ilhas, uma vez que estas existem e são conquistadas.

¹⁰ “seus primeiros habitantes procediam do continente americano e passavam de ilha a ilha, logo foram exterminados, ...”. (Tradução Burgardt)

¹¹ Foi-me informado por um acadêmico da UFRR que um professor estava defendendo a tese de que os *makuxi* não seriam originários da Raposa/Serra do Sol e que sua presença nesta região era muito recente. Não encontrei documentos escritos sobre esta teoria, muito embora o mesmo acadêmico me informou que os órgãos do Estado de Roraima estariam em vias de apresentar um relatório sobre tal teoria para cessar o processo homologatório.

línguas Caribe¹² (op. cit. p. 309). Estão, portanto, subdivididos em quatro subgrupos, em virtude dos *makuxi* terem sido incluídos aos três grupos citados por Urbina. Para efeito deste estudo, considero, então, os *arekuna* (também chamados *pemón* do norte), *kamarakoto* (habitantes das zonas de Karamata e Urimán), *taurepang* (também chamado *pemón* do sul, pois, habitam a região mais ao sul do Canaima, inclusive parte do lavrado da TIRASOL) e os *makuxi*, (habitantes desta área e com uma presença muito significativa nas terras além do rio Maú, no interior da República da Guayana).

Outros povos vivem na região em estudo: os *Kapón*, também de língua *karib*, subdivididos em *akawaio* (designação em território venezuelano e guyanense, pois, no Brasil recebem a designação de *ingarikó*) e *patamona* (Santilli, op. cit. p. 9). Há um grupo de tronco lingüístico *arawak* que vive no lavrado da TIRASOL, chamado *wapixana*. Somente alguns trabalhos mais atualizados abordam a presença dos *patamona* na TIRASOL. Até o ano 2000, os trabalhos publicados sobre as etnias da Raposa/Serra do Sol não citavam este grupo.¹³ Perguntei a alguns índios das *malocas* Maturuca e São Mateus sobre a localização das malocas dos *patamona* e eles não souberam me informar. Em relação aos *makuxi*, não encontrei registros sobre sua presença ao norte da Serra de Pacaraima, porém, um depoente indígena *arekuna*, me informou que a maloca San Ignacio de Yuruani, próximo a San Francisco de Yuruani, era habitada por índios *makuxi*¹⁴ e que entre estes, havia um pajé famoso, que recebia índios de muitas comunidades, para atendê-los quando doentes. Na ocasião me informou o depoente que havia mais malocas *makuxi* no Canaima sem, no entanto, precisar a localização.

As cifras referentes ao número de habitantes indígenas nas duas áreas contíguas em estudo variam muito. Pelo que se nota, havia um decréscimo no número de índios nestas regiões, situação que se inverteu e, hoje, segundo depoentes ligados aos movimentos indígenas, graças a um bem elaborado trabalho de convencimento elaborado pelas ONGs atuantes nas áreas indígenas, muitas famílias indígenas saíram da periferia das cidades e voltaram às *malocas*, a fim de fazerem parte do movimento indígena, fortalecendo os movimentos na luta pela demarcação das terras, até mesmo porque não tinham qualquer perspectiva de vida nos bairros periféricos dos centros urbanos. González e Mansutti Rodríguez alegam que “el acceso a la medicina occidental y la política de fortalecimiento del

¹² Estarei utilizando as duas designações: *karib* ou *caribe*, de acordo com o autor a que estiver fazendo referência.

¹³ Possivelmente, com as evidências indicando uma demarcação da TI, alguns grupos habitantes do outro lado do rio Mau, na Guayana, podem ter passado a viver na TIRASOL, buscando melhores condições de vida.

¹⁴ Cf depoimento do guia indígena que nos conduziu até o cume do Monte Roraima.

orgulho étnico llevada adelante por los movimientos indígenas nacionales han comenzado a rendir frutos que garantizan nuestra continuidad demográfica y socio-cultural como pueblos indios” (op. cit. p. 29). Referem-se os autores a esta recuperação da população indígena, já registrada nos censos e nos trabalhos desenvolvidos por estudiosos e outras entidades, após terem estas etnias enfrentado séculos de declínio populacional, declínio este considerado um verdadeiro genocídio, pela forma como ocorreu. Um outro fator que não pode ser desconsiderado e que, portanto, também não é esquecido pelos autores é o acesso dos índios à medicina ocidental, esta, aliada a uma política de fortalecimento do orgulho étnico, levada a cabo pelos movimentos indígenas nacionais (id. *ibid.*).

De acordo com o Censo Indígena da Venezuela, 18.850 índios da etnia *pemón* vivem na Gran Sabana (38% da população indígena do Estado de Bolívar), os *akawaio* somam 807 e alguns grupos *arawak* estariam em torno de 248 (1992:221). Estes dados referem-se apenas às populações localizadas na área rural. (Há dados do Instituto Sócioambiental (ISA), referentes ao ano de 1992, que dão conta, sem especificar o número de acordo com o subgrupo, de 20.607 *pemón* vivendo na Venezuela). Não há detalhes sobre esta diferença em relação aos dados do censo venezuelano.

Do lado brasileiro, conforme os mesmos dados do ISA, há 19.000 *makuxi*, 532 *taurepang*, 674 *ingarikó* e, ainda, 6.500 *wapixana*. Cifras inferiores apresenta Freitas, porém, sem identificar a fonte, atribuindo um número bem menor de índios vivendo na TIRASOL. Percebe-se que nestas cifras o autor não cita os *patamona*. Em relação a esta etnia, os dados não se encontram disponíveis no *site* do ISA.

Os dados do ISA em relação ao número de índios, não especificam se são referentes apenas a TI, ou incluem os índios residentes nas cidades dos Estados de Roraima e de Bolívar. Os dados da Funai em relação a todo Estado de Roraima são muito modestos: apenas 30.715 índios são contabilizados pela instituição oficial encarregada dos povos indígenas do Brasil, o que vem gerar uma dúvida. Estão incluídos também os cidadãos?

De acordo com as estatísticas, se percebe atualmente um considerável aumento populacional no Canaima, graças a uma aparente melhora na expectativa de vida dos índios, conforme aponta o Censo Indígena da Venezuela (op. cit. p. 185), bem como a possibilidades de várias famílias indígenas retornarem a TIRASOL pelas novas oportunidades que poderão surgir, graças a homologação da demarcação da TI. Graças a estes indicativos o número de

índios *pemón* já pode estar próximo aos 35.000 vivendo nestas duas áreas contíguas. Se os dados do ISA fizerem referência apenas aos residentes na TI, o número já pode ser bem maior.

Fazendo uma comparação entre o cotidiano das comunidades *pemón* do Canaima e da TIRASOL, poucos pontos poderiam apresentar diferenças. As atividades a que estes grupos têm se dedicado apresentam uma certa semelhança, principalmente considerando os trabalhos relativos à subsistência dos mesmos. O clima dita a época do plantio e da colheita das poucas culturas necessárias à dieta do indígena e que podem ser cultivadas na terra caracteristicamente pouco fértil da savana. Segundo Thomas, “a subsistência de los Pemón se basa en la horticultura de tala y quema, la pesca, la caza y, en menor escala, la recolección de frutos silvestres e insectos; en algunas casas también hay animales domésticos”¹⁵ (op. cit. p. 319). Por vezes, há excedente de produção, que é utilizado na troca com outras malocas por outras mercadorias. Segundo fonte da Diocese de Roraima, os *taurepang* já têm na própria cultura um preparo para o comércio (1989:59). Há no lado brasileiro duas malocas muito prósperas deste grupo, chamadas Bananal e Sorocaima. As trocas não dispensam, em muitos casos, a utilização de moeda corrente. Os *pemón* (*taurepang*) venezuelanos que lidam com turistas, por exemplo, não dispensam o dólar, o real e o euro, na venda de seus produtos (uma lata de cerveja, por exemplo, custava, quando lá estive, dois – dólares, reais ou euros).

Os produtos mais cultivados entre os *pemón*, são semelhantes nos dois lados da Serra de Pacaraima. A macaxeira, a batata doce, o cará e o milho. Entre os frutos, destacam-se as produções de banana, mamão e melancia. Em todas as povoações existentes e que eu estive, tanto nos dois lados da fronteira, há exploração de cantinas e até de bares, muito embora as bebidas alcoólicas não sejam comuns em todos estes estabelecimentos. No povoado indígena de São Francisco de Yuruani a venda de bebidas é normal, o mesmo ocorrendo em Paraitepy. Nas malocas brasileiras, normalmente, não há venda de bebidas alcoólicas, uma vez que há as vilas de Socó, Mutum, Água Fria e Surumú, que vendem livremente para os índios que quiserem comprar. Nas cantinas existentes nas malocas coordenadas pelo CIR, há sérias restrições quanto ao uso do álcool, decisão tomada em 1977, visando minimizar os fatores que causavam desunião nas comunidades. Um outro aspecto a ser considerado nesta decisão, cujo lema se tornou conhecido como “ou vai ou racha”, muito bem pintado na tela do interior do gigantesco espaço coberto destinado às reuniões dos indígenas (foto 8), creio que tenha sido o

¹⁵ “A subsistência dos *pemón* se baseia na horticultura de corte e queima, a pesca, a caça e, em menor escala, a coleta de frutos silvestres e insetos; em algumas casas também há animais domésticos”. (Tradução Burgardt)

da credibilidade. Segundo depoimento de um índio da *maloca* Maturuca, “naquela ocasião o Padre Jorge¹⁶ nos disse que, se quiséssemos lutar pela terra, deveríamos fazer algo para obtermos mais unidade entre nós e isto implicava em parar com o álcool. A decisão foi tomada em abril daquele ano e o álcool foi banido da maloca.”¹⁷ Hoje, a única bebida alcoólica oferecida aos visitantes e consumida entre eles é o *caxiri*,¹⁸ normalmente muito fraca, quase incapaz de provocar reações negativas como outras bebidas alcoólicas. Portanto, creio que o objetivo da eliminação do álcool foi a busca de uma maior credibilidade por parte dos índios junto às instâncias públicas ligadas ao problema da demarcação da terra.



Foto 8 – Representação em painel da decisão tomada pelos *makuxi* de abolirem a bebida alcoólica nas malocas coordenadas pelo CIR. Ao centro da pintura o mapa da TIRASOL, com a simbólica quebra da garrafa. (Foto Burgardt)

No lado venezuelano a criação de gado bovino entre os *pebán* não é tão intensa como no lado brasileiro, talvez pelo aspecto diferente da própria ocupação por parte dos não índios, ou porque há outras opções mais apropriadas para as comunidades do Canaima, como a própria mineração e as atividades ligadas ao turismo. A introdução do gado nas comunidades indígenas da TIRASOL teve, aparentemente, dois motivos, os quais passarei a considerá-los.

¹⁶ “Padre Jorge” é o nome como é conhecido o Padre Giorgio Dal Ben, missionário da Ordem Nossa Senhora da Consolata, que por muitos anos esteve prestando serviços religiosos na Maloca Maturuca.

¹⁷ Cf colóquio com um índio da *maloca* Maturuca, quando lá estive durante uma visita.

¹⁸ Bebida tradicional entre os índios da Amazônia e da Guayana. É fermentada, feita à base de mandioca (e/ou batata).

O primeiro fator que motivou a criação de gado por parte dos indígenas da TIRASOL, foi uma opção natural dos *makuxi*, entendendo-os como vocacionados para o trato com o gado, conseqüência de longas gerações trabalhando como peões nas fazendas do *lavrado*.¹⁹ A outra foi uma necessidade para resolver a questão da terra. Como já me referi na parte anterior,

havia até um dizer popular, com uma grande carga de representação: “quem tem gado tem terra”. Esta máxima, muito bem inculcada no imaginário roraimense, devidamente articulada pelas elites políticas ligadas ao latifúndio, serviu para os fazendeiros justificarem a apropriação das melhores terras existentes na região, desconsiderando inclusive o direito dos índios, tradicionalmente habitantes da maior parte de Roraima (Burgardt, op. cit. p. 13).

Se o marco inicial da reação indígena visando a reconquista de suas terras, foi a primeira reunião de tuxauas, na Missão Surumú, em 1970, pode-se dizer que o chamado “projeto do gado”, como ficou conhecido,²⁰ foi o primeiro ato concreto de resistência do povo *makuxi*, contra a situação que estava se tornando insustentável na TIRASOL.

O fundamento deste projeto é religioso. Na fundamentação teológica deste, há várias citações extraídas do III Encontro do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), realizado em Puebla (México), em 1979. Procurando ir além, buscando uma fundamentação anterior, proponho uma lida nas conclusões pastorais ainda do II Encontro do CELAM, realizado em Medellín (Colômbia), em 1968:

Neste espírito cremos oportuno avançar as seguintes linhas pastorais: 1) Despertar nos homens e nos povos, principalmente através dos meios de comunicação social, uma viva consciência da justiça, inspirando-lhes um sentido dinâmico de responsabilidade e solidariedade. 2) Defender segundo o mandado evangélico o direito dos pobres e oprimidos, urgindo nossos governos e classes dirigentes que eliminem tudo quanto destrói a paz social: injustiça, inércia, venalidade, insensibilidade. 3) Denunciar energicamente os abusos e as injustiças, conseqüências das desigualdades excessivas entre ricos e pobres, entre poderosos e fracos, favorecendo a integração (...) (CELAM, 1987:34).

A verdade é que bem antes do Encontro de Puebla a Diocese de Roraima já havia tomado a iniciativa de optar pelo novo modelo de evangelização, modelo este baseado no Encontro de Medellín, o que deflagrou uma evangelização, a meu ver, bem mais coerente com

¹⁹ Cf depoimento de um missionário católico que esteve muitos anos trabalhando na Igreja de Roraima, para subsidiar a pesquisa que visava a preparação do projeto deste trabalho.

²⁰ O nome verdadeiro do projeto foi “Uma vaca para o índio”.

espírito do cristianismo, o que veio efetivamente emprestar características proféticas²¹ incontestes à Igreja de Roraima.

O projeto “uma vaca para o índio” era definido em seu Estatuto como “uma iniciativa pastoral da Igreja de Deus que vive em Roraima e que consiste em proporcionar às comunidades indígenas de Roraima, a título de doação definitiva, uma certa quantia de gado ou outros animais de criação, nas condições especificadas no termo de compromisso anexo” (1978:2). Foi um projeto elaborado pela Diocese de Roraima, porém, segundo um missionário católico, a campanha foi desenvolvida na Europa, no final da década de 70 (século XX), por iniciativa do Cardeal Tonini, da Diocese de Ravena (Itália). Segundo o missionário, cada pessoa ou grupo de pessoas doava à Igreja local a quantia em dinheiro equivalente ao preço de uma vaca. A verba foi repassada à Diocese de Roraima que comprou gado e distribuiu 50 fêmeas e 2 machos para várias malocas. O mesmo número de crias era repassado às malocas mais carentes.²² Foi desta forma que os índios da TIRASOL conseguiram gado suficiente e incluíram-se, também, entre os proprietários de gado, podendo desta forma brigar pela terra. Graças a esta estratégia, o gado dos *makuxi* proliferou na TI. Em 1998, segundo depoimento do então Coordenador do CIR, já estava próximo de alcançar a cifra de 30 mil cabeças de gado.²³

Se antes da execução do “projeto do gado”, os missionários católicos já não eram vistos com bons olhos pelas elites políticas e rurais de Roraima, após esta iniciativa a Igreja passou a ser acusada de insuflar os índios a invadirem fazendas. Um informativo apócrifo publicado em Roraima fez a seguinte colocação: “os padres católicos desejam a demarcação da TI em área contínua e, para isso, impõem a idéia aos indígenas por meio do uso de táticas de guerrilha, tais como: ameaças à integridade física de índios, fazendeiros e seus familiares, ameaças de invasão de fazendas e malocas, matanças e mutilações de gado” (1997:1-2). O que sempre se divulgou em Boa Vista, nas falas em circulação, é que os índios da Maturuca invadiam fazendas e destruíam plantações e matavam rezes das fazendas.²⁴ Irei detalhar melhor sobre estas falas na segunda parte.

Visitei algumas malocas da TIRASOL (Cantagalo, São Mateus, Pedra Branca e Maturuca), embora não como pesquisador, conforme ressaltei na introdução. Perguntei a alguns índios sobre a veracidade destas informações que circulavam em Boa Vista. Os

²¹ Profética no sentido de “anúncio do Evangelho”.

²² Cf colóquio com o Padre Lírio Girardi, missionário católico que esteve muitos anos trabalhando na Igreja de Roraima.

²³ Cf declaração pessoal do líder *makuxi* José Adalberto, em palestra proferida na Escola Estadual Maria dos Prazeres Mota, em ago. 1998.

²⁴ Cf minhas próprias observações naquele centro urbano, quando lá residi por dois anos (1997/1998).

indígenas com os quais manteve colóquios alegaram que nunca invadiram fazendas. A idéia geral que me foi passada por estes foi a seguinte: “a forma de pressionar os fazendeiros para abandonarem a TI era construir na entrada da fazenda, algumas casas indígenas, a fim de “causar um incômodo”. Alguns fazendeiros mudaram o local da fazenda até três vezes. Como a pressão não acabava, pois, os índios construía suas casas novamente no novo local da fazenda, não tiveram outro recurso senão abandonar o local.”²⁵ Segundo o mesmo depoente, após o abandono das fazendas pelos fazendeiros, os índios não ocuparam as instalações, preferindo construir suas próprias casas.²⁶ O que parece ratificar esta declaração do indígena é a própria indignação de Paulo César Quartiero, ao declarar à Folha de Boa Vista: “As fazendas abandonadas são uma cena muito forte, dolorida. Eu acho isso um crime” (1999:4).

A demarcação e a homologação da TI teria sido muito dificultosa, talvez, se não fosse o trabalho desenvolvido pela Igreja Católica, principalmente nas missões Surumú e Maturuca. Se por um lado o treinamento das lideranças e o investimento na conscientização dos índios, através dos trabalhos educacionais, foram fundamentais na preparação dos índios para a reconquista das terras, por outro e, não menos importante, os projetos desenvolvidos para valorizar a cultura do índio e a busca da autodeterminação das comunidades vieram consolidar o preparo para usufruir a terra demarcada, já idealizando projetos futuros de um desenvolvimento sustentável na região. Um outro painel no interior do gigantesco espaço coberto destinado às reuniões na Maloca Maturuca exprime de forma pictórica, os projetos que deram certo e que estão sendo desenvolvidos (foto 9).

Na Missão Surumú, onde também estive na ocasião em que visitei a TIRASOL, estão sendo desenvolvidos vários projetos pelos estudantes indígenas da Missão, entre os quais um referente à criação de animais domésticos (porcos, cabras, etc.) e um de melhoria na produção de frutas, hortaliças e grãos. Os encarregados de colocar os projetos em execução são os próprios estudantes da Missão, com apoio do próprio Instituto da Consolata. A educação tem sido o ponto alto dos projetos desenvolvidos pelos indígenas da TIRASOL. Há, também, na Missão Surumú, um hospital, que foi doado aos índios pela Diocese de Roraima.²⁷ O cargo de professor é importantíssimo na *maloca*, pela importância que tem a educação para os índios. Não é diferente nas povoações indígenas que visitei no Canaima. O Estado mantém várias escolas nas áreas indígenas, com professores pagos com as verbas públicas.

²⁵ Cf colóquio com um indígena da *maloca* São Mateus, para subsidiar esta pesquisa.

²⁶ O índio, inclusive, se referiu as antigas instalações da fazenda que existia na maloca São Mateus como abandonadas.

²⁷ Cf colóquio com um missionário que trabalhou na Missão Surumú.



Foto 9 – A árvore plantada, cujo caule está “bem enraizado”, entre árvores menores, algumas até destruídas, representa os projetos que foram sendo desenvolvidos e deram certo nas comunidades indígenas da TIRASOL. A copa da árvore é formada pela identificação dos projetos em execução. (Foto Burgardt)

Houve, portanto, a participação efetiva dos missionários católicos na luta pela demarcação da TIRASOL, porém, hoje, os índios, pelo que pude perceber, já têm autonomia para desenvolver seus projetos e utilizam o Movimento Indígena para serem representados junto às demais instâncias sociais e do Estado, o que não quer dizer que relegaram a religião ou o apoio dos missionários a um plano mais baixo. Conforme percebi nas malocas que visitei, o missionário e o catequista são muito ouvidos antes da comunidade tomar uma decisão.

Entre as comunidades *pemón* da Venezuela tem sido um pouco diferente. Esta diferença consiste no longo tempo em que estas comunidades indígenas permaneceram aguardando uma solução do impasse jurídico que está ocorrendo em relação à questão da terra. A transformação do Canaima em Parque Nacional não resolveu os problemas dos índios. A educação indígena nestas comunidades tem tido participação de empresas públicas, privadas e religiosas. Há o chamado Programa Mayú que, segundo a Cartilha, é a proposta de um novo modelo de desenvolvimento sustentável, fomentado pela gerência de gestão ambiental da CVG-Edelca, com participação de várias entidades, incluindo a Federação Indígena do Estado

de Bolívar (FIEB).

Para el pueblo pemón, Mayú es una convocatoria colectiva para realizar un trabajo en equipo en beneficio de un individuo, una familia o la comunidad. Por eso, adoptamos el nombre de Mayú para este Programa que promueve la labor conjunta de comunidades indígenas y los entes oficiales que tienen presencia en las cuencas altas de los ríos Caroní y Cuyuní, con el objeto de propiciar el desarrollo sustentable de los habitantes de esa región²⁸ (CVG-Edelca, 2003:1).

Este programa é bastante amplo, pois, pretende viabilizar uma melhor qualidade de vida das comunidades indígenas, criando um sistema de saúde, melhoria habitacional, educação, cultura, desporto, comunicação, turismo ecológico, manejo de recursos naturais de forma sustentável, etc (id. passim). Para tal, os organizadores deste programa não mediram esforços em convocar a quem estivesse disposto a participar.

Extendemos una entusiasta invitación a participar en el Programa Mayú a todas las instituciones y organizaciones, nacionales e internacionales, que deseen unirse a nosotros en este esfuerzo mancomunado, donde los habitantes, usuarios y entes oficiales presentes en el área, reúnen lo mejor de su experticia, experiencia y recursos, en un nuevo modelo de desarrollo para las comunidades que habitan las cuencas altas de los ríos Caroní y Cuyuní²⁹ (id. p. 11).

Quanto à atuação do movimento indígena, pelo que pude apurar, após colóquio com o líder Juvêncio Gomes, da FIEB, “o movimento indígena se iniciou em 1972, porém, somente agora, ao final da década de 90 do século XX ganhou força, com a exigência da terra”.³⁰ Na ocasião me foi informado pelo referido líder que, no dia 18 de janeiro de 2004, estaria sendo apresentado às comunidades *pemón*, em São Francisco de Yuruani, o mapa da área a ser requerida para posse das comunidades indígenas. Segundo o padre Jesus Garcia, este líder tem sido muito ativo na defesa dos índios. Há, segundo o sacerdote, uma relação positiva entre índios e *criollos* no Canaima³¹ e, ainda segundo o eclesiástico, após a promulgação da nova Constituição, melhorou a situação das comunidades indígenas, pelos mecanismos

²⁸ “Para o povo pemón, Mayú é uma convocação coletiva para realizar um trabalho em equipe em benefício de um indivíduo, uma família ou a comunidade. Por isso, adotamos o nome de Mayú para este Programa que promove o trabalho conjunto de comunidades indígenas e os entes oficiais que têm presença no alto das bacias dos rios Caroní e Cuyuní, com o objetivo de propiciar o desenvolvimento sustentável dos habitantes dessa região”. (Tradução Burgardt)

²⁹ “Extendemos uma entusiástica convocação a participar no Programa Mayú a todas as instituições e organizações, nacionais e internacionais, que desejem unir-se a nós, neste esforço mancomunado, onde os habitantes, usuários e entes oficiais presentes na área, reúnem o melhor de sua experiência, experiência e recursos, em um novo modelo de desenvolvimento para as comunidades que habitam as altas bacias dos rios Caroní e Cuyuní”. (Tradução Burgardt)

³⁰ Cf colóquio com aquela liderança, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³¹ Cf depoimento oral daquela autoridade eclesiástica, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

constitucionais que vieram assegurar aos índios algumas conquistas importantes. Nos lugares que percorri no Canaima, somente em Santa Elena de Uairén percebi uma certa resistência em relação aos povos indígenas na região. O Alcalde desta cidade, que é a sede do município de Gran Sabana, era um índio *pemón*. Conflitos entre populações indígenas e *criollas* existiram ao longo das últimas décadas e existem até hoje. Um pouco mais a sudeste do Parque, já há indícios de pequenos conflitos localizados, o mesmo ocorrendo nas regiões próximas a Claritas, conflitos estes que não passaram despercebidos em Arvelo-Jiménez: “En estos últimos años (1983-1988) los conflictos por la tierra han sido de tal intensidad que han llegado a ser objeto de un debate nacional lo cual há forzado la fijación explícita de la posición del sector empresarial y de la clase política”³² (1989:4).

O recrudescimento da violência entre as populações da Gran Sabana ainda não pode ser comparada com a violência que procurei narrar em páginas anteriores, ocorrida na TIRASOL, pelo próprio fato, acredito, dos problemas estarem começando, problemas estes que já começam a ser motivo de alertas aos poderes públicos da Venezuela, inclusive os problemas gerados pelas atividades econômicas que, não só aos índios podem prejudicar, mas, como já abordei, ao meio ambiente, o que causou uma certa preocupação na citada autora, que ressalta a importância dos projetos em desenvolvimento nas áreas protegidas:

Esto ha permitido discernir conexiones estrechas entre (a) las áreas de administración especial protegidas por el Ministerio del Ambiente, los bosques de valor comercial y los minerales; (b) de esas áreas con los proyectos para la explotación de minerales y bosques y de ambos con (c) la doctrina de Seguridad Nacional que curiosamente se viene interpretando de manera tal que refuerza y apoya la extensión del espacio de dominación³³ (id. *ibid.*).

Tem sido muito comum no lado brasileiro, também, a relação entre áreas protegidas, terras indígenas e exploração de minerais, pelo fato de, em vários casos, estarem superpostas, como é o caso da riquíssima área localizada na TIRASOL e no PNMR, o que vem reforçar a retórica nos discursos que tentam justificar a não demarcação destas áreas, nem para as comunidades indígenas, nem para parques, principalmente se estiverem em áreas de fronteira, ou próximas a estas, uma vez que poderiam atentar contra a soberania nacional. A mineração,

³² “Nestes últimos anos (1983-1988) os conflitos pela terra têm sido de tal intensidade que chegaram a ser objeto de um debate nacional, o qual forçou a fixação explícita da posição do setor empresarial e da classe política”. (Tradução Burgardt)

³³ “Isto permitiu discernir conexões estreitas entre (a) as áreas de administração especial protegidas pelo Ministério do Ambiente, os bosques de valor comercial e os minerais; (b) dessas áreas com os projetos para a exploração de minerais e bosques e de ambos com (c) a doutrina de Segurança Nacional que curiosamente se vem interpretando de maneira tal que reforça e apóia a extensão do espaço de dominação”. (Tradução Burgardt)

portanto, pode ser uma alternativa a outras atividades econômicas, que pode manter os índios sob controle, sem entrarem no mérito da demarcação das terras que lhes são devidas.

É comum encontrar índios *pemón* vendendo artesanato ao longo da rodovia 10, nas proximidades das povoações. Em San Francisco de Yuruani as opções são ainda maiores em relação a este ramo (foto 10). Todo o artesanato *pemón* é fabricado com recursos explorados no próprio Parque. Segundo Urbina, “una gama de recursos animales, vegetales y minerales, es explotada en la elaboración de los diferentes artefactos y construcciones, los cuales son extraídos en la medida en que son requeridos”³⁴ (op. cit. p. 100).



Foto 10 – Povoado indígena *pemón* de San Francisco de Yuruani. (Foto Burgardt)

As moradias seguem os mesmos padrões do lado brasileiro, ou seja, como ocorre em Tuaukén, “utilizan el barro amasado con yerbas para el levantamiento de las paredes, cuyas estructuras son hechas con tiras de madera amarradas con bejuco. Las bases de las casas son hechas con troncos de árboles entre los que se prefiere el Purguo y el techo tradicional de las casas es tejido con una yerba denominada masak puiuré”³⁵ (id. p. 100-101).

Os *pemón*, além de terem se destacado como hábeis exploradores dos jazimentos na Guayana, se dedicam à mineração não apenas garimpando individualmente o ouro e o diamante, agindo de forma desorganizada. Há companhias de mineração compostas por indígenas. “Varias minas en Guayana fueron descubiertas por indígenas, entre las cuales la

³⁴ “una gama de recursos animales, vegetais e minerais, é explorada na elaboração dos diferentes artefatos e construções, os quais são extraídos na medida em que são requeridos”. (Tradução Burgardt)

³⁵ “utilizam o barro amassado com ervas para levantar as paredes, cujas estruturas são feitas com toros de madeira amarrada com cipó. As bases das casas são feitas com troncos de árvores entre os que preferem o Purguo e o teto tradicional das casas é tecido com uma erva denominada *masak puiuré*”. (Tradução Burgardt)

más conocida es Chiricayén, que ahora está siendo trabajado por una compañía Pemón compuesta de representantes de 33 comunidades”³⁶ (Cousins, op. cit. p. 133). Ainda segundo este autor, não foi fácil para estes indígenas conseguirem uma concessão para explorar esta mina.

Uma outra informação importante sobre a questão da mineração como atividade econômica desenvolvida pelos *pemón*, é atribuída, também, a Cousins, que relata o trabalho de mulheres e crianças nesta atividade (op. cit. p. 134), na região do rio Cuyuni, proximidades do Km 74 da rodovia 10. Segundo ele, “hoy en día, casi todos los indígenas han trabajado en la minería de oro y diamantes. En mis datos censales (...) demuestran que el 63% se dedica exclusivamente a la minería y otro 5% combina la minería con el trabajo agrícola”³⁷ (id. ibid.).

Em relação ao trabalho que aqui procuro analisar, o autor não deixa de considerar as já citadas minas de Claritas como um dos agentes mais perturbadores da sociedade *pemón*, que tem causado mudanças substanciais nas comunidades indígenas do Canaima, pelo fato das comunidades fazerem muito contato com a população *criolla*, embora não deixe de citar as Igrejas e a educação formal como outros fatores importantes de mudança, minimizando, no entanto, a importância do serviço militar.

Aparentemente há um interesse do governo venezuelano em explorar todas estas reservas minerais, fato que os índios do Canaima, através das Organizações Indígenas poderiam chamar a atenção, sem deixar de lutar pela demarcação de suas terras, a fim de que estas possam ficar salvaguardadas e eles possam efetivamente tornar-se sujeitos do desenvolvimento de suas terras. O fato da Doutrina de Segurança Nacional interpretar de maneira a reforçar e apoiar os espaços de dominação e exploração, pelo que se pode perceber, é uma prática dos políticos ligados ao projeto “Conquista del Sur”, de inspiração militar, projeto este cujos formalizadores, inclusive, eram, segundo Guevara, na maioria, militares (CIR, 1997:17). Estes, por sua vez, jamais deixaram de apoiar as ações desenvolvimentistas em áreas de preservação e em áreas indígenas. No Brasil, esta tendência recuou no governo de Fernando Henrique Cardoso, após muitas modificações no PCN.³⁸ São reflexos do pensamento geopolítico, a ocupação dos chamados “espaços vazios” que, aparentemente, representa a desconsideração total pelos povos indígenas, aos quais só restam duas opções: ou

³⁶ “Várias minas em Guayana foram descobertas por indígenas, entre as quais a mais conhecida é Chiricayén, que agora está sendo trabalhada por uma companhia Pemón, composta de representantes de 33 comunidades”. (Tradução Burgardt)

³⁷ “Hoje em dia, quase todos os indígenas trabalharam na mineração de ouro e diamantes. Meus dados, baseados no censo, (...) demonstram que 63% se dedica exclusivamente a mineração e outros 5% combinam a mineração com o trabalho agrícola”. (Tradução Burgardt)

³⁸ Cf depoimento oral da antropóloga Alcida Rita Ramos, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

integram-se ou desaparecem. “Los estados nacionales perciben que sólo la presencia de sus pobladores criollos y de unidades productivas de corte industrial o al servicio de la industrialización del país sirven a los intereses geopolíticos y de seguridad y defensa nacional”³⁹ (González e Mansutti-Rodríguez, op. cit. p. 29).

Uma outra expressão que achei interessante, a respeito da construção da rodovia 10, partiu do padre Jesús García, em relação às facilidades que esta estrada proporcionaria à exploração das populações indígenas, Referiu-se ao termo “colonialismo interno” e à dificuldade da população *criolla* “ver o índio como culturalmente diferente”.⁴⁰ Parecem plausíveis as preocupações do sacerdote, o que vem justificar mais uma vez as palavras de González e Rodrigues, quando se referem a “uma certa visão do índio” por parte do conjunto da população, especialmente naquela envolvida no processo de desenvolvimento destas regiões, desenvolvimento este que é, também, sinônimo de agressões ao meio ambiente:

En contraste, la presencia indígena es, en el mejor de los casos, riesgosa pues evoca la diferencia cultural que es siempre sospechosa de apátrida. Por ellos, hacen carreteras que permiten “integrar” por tierra las áreas habitadas por nosotros con sus redes urbanas, abriendo de esta manera grandes espacios a la colonización por parte de sus empresas y de los sectores más depauperados de su población criolla⁴¹ (id. ibid.).

Chamou-me a atenção na cidade de Bolívar, a falta de notícias referentes aos índios e as ações referentes a estes ou promovidas em função das comunidades indígenas. A mídia bolivareense não dá ao autóctone a importância que a mídia de Boa Vista dá. O observador, considerando este aspecto, pode ser levado a crer que há muita paz entre os indígenas e as lutas entre estes e a população *criolla* nas áreas destinadas aos índios, não estão ocorrendo, sequer suas áreas estão sendo invadidas ou prejudicadas em suas periferias. Leva o visitante a entender que a assistência aos indígenas por parte do governo não deixa a desejar, principalmente se, ao aproximar-se o “dia de la raza”, apareçam na TV ações de governo junto às populações indígenas, resolvendo problemas de saúde e de educação.⁴²

³⁹ “Os Estados Nacionais percebem que só a presença de seus povoadores nacionais e de unidades produtivas de corte industrial ou a serviço da industrialização do país servem aos interesses geopolíticos e de segurança e defesa nacional”. (Tradução Burgardt)

⁴⁰ Cf depoimento oral daquela autoridade eclesiástica para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴¹ “Em contraste, a presença indígena é, no melhor dos casos divisora, pois, evoca a diferença cultural, que é sempre suspeita de apátrida. Por eles, fazem estradas que permitem “integrar” por terra as áreas habitadas por nós, com suas redes urbanas, abrindo desta maneira grandes espaços para a colonização por parte de suas empresas e dos setores mais depauperados de sua população nacional”. (Tradução Burgardt)

⁴² Cf pude perceber nos primeiros dias de outubro de 2004, ao assistir os programas no canal da “Venezuelana de Televisão”. O dia 12 de outubro é considerado na Venezuela, o “Dia da Raça”, o que no Brasil significa “Dia do Índio”.

Estas ações de governo têm sido problemáticas para as comunidades indígenas do sul da Guayana, especialmente as que procuram viver sem a interferência de agentes externos.

Las políticas públicas destinadas a consolidar la presencia de los entes del Estado han estado acompañadas de un flujo migratorio de técnicos y profesionales “criollos” que llegan al Sur para fundar, reforzar o expandir los servicios sociales de salud, educación, vialidad y comunicación, y mediante la puestas en marcha o y funcionamiento de los mismos, interfieren directamente en la relativa autonomía cultural y política que los indígenas no sometidos a misión disfrutaron durante algunas décadas del siglo XX (Arvelo-Jiménez, 2001:10).

No Canaima, estas populações são mínimas, uma vez que a grande maioria já mantém contato permanente com missionários, garimpeiros e turistas. O ressentimento de quem foi obrigado a abandonar parte considerável de seus costumes transmitidos de forma tradicional e, até mesmo, perceber a frustração de pais e antepassados, é notório em alguns índios que hoje carregam “tralhas” de turistas nas regiões dos *tepuyes*, como é o caso de um que me falou o seguinte: “o grande erro de meus pais e avós foi ter aceitado tudo o que os funcionários governamentais ofereceram. Ficaram dependentes do governo e agora têm que deixá-lo fazer o que bem entender”.⁴³

Além do problema criado pela decisão governamental de autorizar a mineração na floresta de Imataca, gerando uma série de protestos, não só das comunidades indígenas afetadas, mas, também, de ONGs ambientalistas, estudantes e profissionais universitários (Arvelo-Jiménez, 2001:16), a construção do “linhão de Guri”, como também é chamada a linha de alta tensão que tem origem na hidrelétrica de Guri, construída para abastecer de energia elétrica grande parte dos Estados de Roraima e Amazonas no Brasil, não gerou menos protestos. O “tendido elétrico,” como também é chamado na Venezuela, atravessa o Canaima, razões pelas quais os *pemón* resolveram opor uma forte resistência a instalação deste empreendimento, derrubando várias torres em meados de outubro de 1999, gerando notícias nos periódicos da capital do Estado, conforme publicou o Diário El Progreso:

Desde el año pasado los indígenas pemones reclaman que la construcción del tendido eléctrico en el territorio de sur de Venezuela viola sus derechos territoriales, y esperan que el gobierno nacional reconozca su derecho sobre esas tierras. Advierten además que la construcción podría traer consecuencias negativas sobre las zonas que atraviesa, entre las que destaca un área del Parque Nacional Canaima⁴⁴ (1999:1).

⁴³ Cf depoimento pessoal de um guia indígena *arekuna*, com família residindo na fronteira com a Guayana.

⁴⁴ “Desde o ano passado os indígenas pemón reclamam que a construção da linha de alta tensão no território do sul da Venezuela viola seus direitos territoriais e esperam que o governo nacional reconheça seus direitos sobre essas terras. Advertem, além do mais, que a construção poderia trazer conseqüência negativas sobre as zonas que atravessa, entra as quais, destaca uma, do Parque Nacional Canaima”. (Tradução Burgardt)

A decisão de se opor ao “tendido eléctrico” foi tomada pelos *pemón* em 1997, por ocasião do I Seminário dos Povos Indígenas. Conforme a notícia constante no fragmento discursivo acima, entre as razões do protesto, está clara a questão da terra, problema este que vem se agravando nos últimos anos. A eleição do líder Juvêncio Gómez para Deputado da Assembléia Legislativa do Estado Bolívar,⁴⁵ em 2004, pode pesar, positiva ou negativamente, nestas reivindicações. Analisando, ainda, o teor da notícia, percebe-se de forma subentendida a preocupação dos índios com relação à questão ambiental: “consecuencias negativas sobre las zonas que atraviesa, entre las que destaca un área del Parque Nacional Canaima”. A citação da advertência sobre conseqüências negativas sobre o Parque basta para se ter o entendimento desta preocupação, muito embora não esteja explícito o problema que poderia ser causado pela passagem do “linhão” na área protegida.

Uma outra forma de protesto dos índios, foi o bloqueio, por diversas vezes, da rodovia 10, em fins de 1998. Em todas as ocasiões o protesto foi dissolvido através do diálogo com as autoridades do Estado de Bolívar. Ameaçaram, inclusive, fazer frente à Guarda Nacional. Esta iniciativa dos *pemón* caracterizou uma mudança de tática em sua luta pela terra e pelo reconhecimento como grupo étnico, sujeitos de uma história. Esta mudança não passou despercebida por Arvelo-Jiménez, quando a estudiosa escreve: “Han sido los pemones quienes hartos de la ineficiencia de sus tácticas institucionales y pacíficas de protesta, recurrieron a la toma y boqueo de la carretera El dorado-Sta Elena de Uairén que comunica con Boa Vista en Brasil”⁴⁶ (2001:16).

Voltando a questão de uma das principais lideranças indígenas de Bolívar ter sido eleita para a Assembléia Legislativa do Estado. Poderá ocorrer uma mudança na linha de trabalho do representante indígena no Parlamento Estadual, uma vez que o representante anterior, Deputado Túlio Gudiño, apoiava uma política de acordo com os propósitos da sociedade envolvente, ou seja, “integrar” o índio.⁴⁷ Há, no entanto, expectativas, uma vez que alguns militantes indígenas do CONIVE, que estiveram no já referido I Seminário dos Povos Indígenas de Boa Vista e que fizeram discursos inflamados contra as iniciativas

⁴⁵ Cf informação que me foi prestada por um tio do líder indígena, em San Francisco de Yuruani, quando lá estive fazendo minha pesquisa.

⁴⁶ “Têm sido os *pemón* que, fartos da ineficiência de suas táticas institucionais e pacíficas de protesto, recorreram à tomada e ao bloqueio da rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén que comunica com Boa Vista, no Brasil”. (Tradução Burgardt)

⁴⁷ Cf depoimento oral do referido Deputado, para subsidiar a pesquisa para o desenvolvimento desta Tese.

governamentais, hoje, conforme documento que me foi passado na Embaixada da Venezuela no Brasil, ocupam cargos em várias esferas governamentais.⁴⁸

O CONIVE é uma organização que reúne mais de 50 organizações indígenas. Tem por finalidade promover a participação das comunidades indígenas na melhora de sua situação sócio-econômica, bem como fortalecer sua identidade cultural.⁴⁹ Já a FIEB, na qual Juvêncio Gómez se destacou como líder, apesar de fazer parte do CONIVE, pareceu-me bastante independente, o que sinaliza para uma política diferenciada desta organização, cuja centralização tem causado uma certa dificuldade em representar as etnias indígenas, conforme assinala Arvelo-Jiménez:

Los pueblos indígenas del Amazonas desconfían mucho la centralización y la integración en un eje vertical de poder único. De allí que al CONIVE le ha sido extremadamente difícil penetrar al interior de las aldeas y regiones del estado Amazonas y la conexión que ha logrado fortalecer es con el movimiento regional llamado ORPIA cuya única sede está en la capital del Estado, la ciudad de Puerto Ayacucho⁵⁰ (id. p. 17).

Em relação ao movimento indígena no lado brasileiro, há problemas de divisão. O CIR tem atuado na representação das etnias indígenas de Roraima e seu trabalho tem tido reconhecimento até por entidades internacionais. A organização desta ONG rendeu-lhe a confiança do governo brasileiro, com o qual fez um acordo, no qual veio assumir o tratamento da saúde indígena em vários distritos sanitários do Estado, substituindo desta forma a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Conforme relatório da Comissão de Direitos Humanos (CDH), tem sido boa a experiência de terceirização em Roraima, “onde os próprios índios organizaram seus serviços de saúde. Misturando a medicina branca e as tradições indígenas, formam agentes de saúde indígena: pajés, benzedores, parteiras, microscopistas, técnicos em saúde bucal e em exames de malária” (2003:7). Em minhas pesquisas, visitei dois postos de saúde indígena, um em Maturuca e outro em Surumú. Este, na verdade é um Hospital da Diocese, cedido para os indígenas.⁵¹ Segundo me foi informado, também, por um

⁴⁸ Cf relação de pessoas ligadas à questão indígena, com telefones para contato, que me foi entregue pela representante da Embaixada da Venezuela no Brasil (Brasília), para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴⁹ Cf matéria extraída do *site* do CONIVE, em maio de 2004.

⁵⁰ “Os povos indígenas do Amazonas desconfiam muito da centralização e da integração num eixo vertical de poder único. Por isto que ao CONIVE tem sido extremamente difícil penetrar no interior das aldeias e regiões do Estado do Amazonas e a conexão que tem conseguido fortalecer é com o movimento regional chamado ORPIA, cuja única sede está localizada na capital do Estado, a cidade de Puerto Ayacucho”. (Tradução Burgardt)

⁵¹ Cf depoimento oral de um missionário residente em Surumú, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

outro missionário, até fazendeiros já utilizaram os trabalhos do posto de saúde da Maturuca, para fazerem o teste de malária.⁵²

A divisão dos índios de Roraima fez com que surgissem várias organizações, divisão esta causada pelo jogo de interesses das classes produtivas e da classe política do Estado. Esta divisão recrudescer à medida que a demarcação/homologação da terra foi se tornando uma realidade mais próxima. O argumento da demarcação “em ilhas” foi utilizado pelo poder local para cooptar alguns índios passíveis de acreditarem nesta metáfora, até mesmo porque entre os índios sempre houve disputas pelo poder na organização indígena. Em 1992, Dom Aldo escrevia um relatório para a CNBB, do qual retiro o seguinte fragmento:

Em Roraima está sendo desenvolvida uma intensa atividade para dividir os índios que vivem na área Raposa-Serra do Sol. Com promessas de grandes ajudas que viriam dos órgãos oficiais, setores políticos e econômicos interessados pretendem conseguir fracionar em ilhas a terra onde vivem os índios Macuxi e alguns Wapixana. Não é concebível querer recortar em ilhas a terra onde mora um povo indígena, unido pela história, cultura, língua, costumes, relações de parentesco e celebrações festivas coletivas (CNBB, 1992:496).

As promessas a que se referiu Dom Aldo surtiram efeito, pelo menos sobre a minoria dos índios. O CIR, apesar da divisão, é a maior das organizações indígenas de Roraima e, de acordo com a Comissão de Direitos Humanos (CDH) da Câmara dos Deputados, conta com o apoio da maior parte das malocas indígenas da TIRASOL. “Em Roraima, por exemplo, 124 aldeias (82%) da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol estão filiadas ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), enquanto 27 (18%) fazem parte de outras organizações indígenas” (CDH, id. *ibid.* p. 13).⁵³

Entre as organizações que se opuseram sempre à demarcação da TIRASOL em área contínua, estão as seguintes: Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIUR), Associação Regional Indígena dos Rios Kinô, Cotingo e Monte Roraima (ARIKOM), Aliança para Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima (ALIDCIR), e a Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR). São organizações que surgiram por orientação de interesses de grupos ligados aos poderes do Estado. A oposição à demarcação da TIRASOL em área contínua, levou a maioria destas a praticarem atos de violência, conforme escreveu Moreira:

⁵² Cf depoimento oral de um missionário de Boa Vista que, por vários anos, prestou serviços na missão religiosa da Maturuca.

⁵³ Há discordância nos dados estatísticos sobre esta questão, uma vez que cada Organização Indígena apresenta dados que lhes são favoráveis. A imparcialidade sugeriu que eu utilizasse os dados deste Relatório, até mesmo por ser um documento oficial do Estado brasileiro.

Já era preocupante a situação de conflitos na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, especialmente depois dos acontecimentos de janeiro deste ano (Boa Vista em estado de sítio, seqüestro de 3 missionários, invasão da Missão Surumú, ocupação da FUNAI...). Depois daquele período tumultuado, pouco se falou na imprensa dos bloqueios nas rodovias com o objetivo declarado de barrar "missionários e estrangeiros" ou da situação de pânico que viveram os jovens indígenas alunos da Escola Indígena de Surumú, ou das inúmeras agressões verbais e ameaças que professores e missionários daquela Escola continuam suportando diariamente no trajeto para o seu trabalho (2004:1)

Aparentemente, as ações violentas desenvolvidas pelas organizações SODIUR, ARIKOM e ALIDCIR, estiveram sob suspeita de participação de integrantes do próprio Estado, pelo fato dos dirigentes destas organizações estarem ligados às elites locais e ao poder político do Estado,⁵⁴ o que nunca deixou de lhes oferecer uma maior segurança em relação a excessos que porventura viessem a ser cometidos. Pelo que se pode perceber em relação às forças de segurança do Estado de Roraima, neste processo todo de luta dos indígenas pela reconquista territorial, sempre estiveram sintonizadas com as elites e não poucas vezes dificultaram as ações dos missionários e lideranças indígenas, no trabalho pela demarcação das terras, como por exemplo, o publicado na revista Missões Consolata, com o título "Fatos sem Fotos – Nota ao público da Igreja de Roraima" ao narrar desmandos de autoridades policiais contra missionários e índios (1981:17), ou, até mesmo, o que foi publicado em uma outra edição deste periódico, com o título "Macuxi: um povo que quer viver", onde há uma foto do flagrante de abusos da polícia de Roraima contra populações indígenas (1985:6). Há, ainda, uma outra edição deste periódico, com a reportagem sob o título "Terror em Roraima", mostrando um exemplo de conivência de policiais militares em tentativas de homicídio por parte de jagunços contra os sacerdotes Luciano Stefanini e Thiago Mena, em Uiramutã (1988:20-21)

Algumas das lideranças destas organizações ascenderam por falta de espaço político no CIR, uma vez que deste são dissidentes, como foi o caso de Gilberto Makuxi, presidente da ARIKOM. "Deixei o movimento em 1985 quando tive conflito com o padre Jorge, porque ele queria que os índios falassem por eles, como está fazendo agora com o CIR" (Jornal Brasil Norte, 1999:7). As palavras deste líder, se por um lado evidenciam claramente o desejo de uma ala dos indígenas de continuarem sob a tutela governamental, por outra admitem o trabalho da Igreja, através do CIR, visando a promoção das comunidades indígenas, buscando uma forma destas tomarem suas próprias decisões.

⁵⁴ Segundo depoimento de um morador de Surumú há testemunhas que um dos caminhões utilizados para transportar os invasores da Missão, em janeiro de 2004, pertencia à Prefeitura de Uiramutã.

Os irmãos José Adalberto e Jerônimo Pereira da Silva são, também, líderes dissidentes do CIR e todos fazem parte dos quadros da APIR. José Novaes, presidente da SODIUR, irmão do tuxaua da *maloca* Uiramutã, que é ligada ao CIR, nunca foi ligado a este Conselho, porém, divide espaço em Uiramutã com seu irmão e já foi chefe de gabinete do ex-prefeito Venceslau Bráz e vice-prefeito da prefeita Florani Mota, no primeiro mandato desta. A disputa colocou os dois irmãos em lados opostos. O líder Terêncio Luis da Silva, hoje na APIR, também é dissidente dos quadros do CIR e chegou a ser recebido, em 1980, juntamente com o padre Giorgio Dal Ben, pelo Papa João Paulo II, ocasião da visita do Pontífice a Manaus (Revista Isto É, 2000:28).

A resistência à demarcação da TI por parte de uma camada da população indígena, influenciada por estas lideranças, muitas vezes ocorre por uma questão de auto-afirmação do índio. O entendimento da tutela, como tem se caracterizado esta relação com os órgãos do Estado, e o convencimento por parte dos agentes políticos notadamente antiindígenas que esta tutela se estende à Igreja, e às demais ONGs, leva o índio a tentar romper certas amarras, sendo direcionado, fatalmente, a um outro tipo de submissão.

No seu anseio de escapar de uma situação de subordinação, em que ouviam afirmações preconceituosas de agentes da sociedade nacional segundo as quais os índios não têm capacidade de tomar iniciativa própria e são manipulados pelos brancos, os novos líderes acionaram o discurso do movimento indígena propagado por muitos funcionários índios, para se revoltarem contra tais afirmações. Internalizaram a retórica da administração, e a defenderam com veemência como demonstrações de sua autodeterminação, prestando-se ao jogo de submissão através de uma retórica de rejeição da submissão (Baines, 1999:6).

Esta submissão, em alguns casos, envolve grandes somas de dinheiro. Em 2004, vários políticos de Roraima foram detidos por apropriação de dinheiro público, escândalo que ficou conhecido como o “caso dos gafanhotos”, entre estes o ex-governador do Estado, Neudo Campos, acusado de ser o principal responsável pelo ilícito. Conforme um depoimento que coletei, parte deste dinheiro era desviado para estas organizações indígenas, a fim de que se opusessem firmemente à demarcação da TIRASOL em área contínua.⁵⁵ Não é o caso desta pesquisa analisar este fato histórico, porém, cabe ressaltar que houve reação firme por parte de representantes da SODIURR, ALIDCIR e ARIKOM: “da mesma forma, na busca de denegrir o nosso movimento, tentaram os industriais de notícias, vincular os nossos irmãos

⁵⁵ Cf depoimento oral de um funcionário público de Roraima, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

com os “gafanhotos”, quando os índios que estão nas folhas de pagamento exercem funções específicas e de forma honrada no serviço público, nas áreas de educação e saúde”. (Segunda Carta da Raposa, 2004:3).

Em relação ao “caso gafanhotos”, explicando-me melhor, ocorreu em Roraima e foi um significativo desvio de verbas públicas para contas particulares, pertencentes a políticos ligados ao poder local, ou a seus “afilhados”. Alguns destes exerceram ou estavam exercendo mandatos nos Legislativos Estadual e Federal. O desenrolar destes acontecimentos são narrados pela repórter Marilena Freitas:

Boa Vista amanheceu ontem tensa e aos poucos uma manifestação feita por populares tomou conta de toda a área em frente da Cadeia Pública de Boa Vista, no bairro São Vicente, para ver de perto a prisão do ex-governador Neudo Campos (PP), ex-deputados estaduais, vereador, assessores e parentes. Cerca de três mil pessoas fecharam a avenida Benjamim Constant (Folha de Boa Vista, 2003:3).

Jessé Souza, colunista do referido jornal, narrou da seguinte forma: “O 26 de novembro de 2003 ficará marcado na História como o dia em que a Justiça começou a desratizar Roraima. O dia em que autoridades, antes intocáveis e petulantes, chegaram de algema na Cadeia Pública de Boa Vista” (id. p. 2). Não seria de outra forma, portanto, a resistência das organizações indígenas em alegar uma outra origem das verbas que foram recebendo ao longo de todo o processo de resistência à demarcação/homologação da TIRASOL.

A questão dos atos de violência praticados pelos índios ligados a estas organizações, ainda está *sub judice*, uma vez que o atual prefeito de Pacaraima, rizicultor Paulo César Quartiero, é o principal suspeito de incitar estes índios a praticarem tais atos, conforme ainda o artigo da estudiosa:

Esta semana vemos novamente um clima de conflito no Estado. Segundo as notas divulgadas pelo CIR, confirmadas pela administração regional da FUNAI, indígenas liderados por um empresário de Boa Vista, por sua vez já indiciado judicialmente pelos acontecimentos do mês janeiro, e candidato a prefeito de Pacaraima, mobilizaram-se e, com métodos coercitivos, dois servidores da FUNAI, ficaram reféns 54 horas na aldeia do Contão, a mesma onde ficaram rendidos os missionários no início deste ano, e também no vilarejo Água Fria. O que está acontecendo, afinal? (id. *ibid.*).

A rivalidade entre estas organizações e o CIR, não poucas vezes têm sido publicado na imprensa de forma a confundir a população. Um exemplo é a seguinte manchete: “índios

makuxi não querem a demarcação da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol”.⁵⁶ Analisando esta notícia pode-se perceber o seguinte: deu a entender que todos os índios *makuxi* não querem a demarcação. Ora, conforme o relatório da CDH, conforme já analisei, apenas 18% das malocas não são ligadas ao CIR (portanto, 82% das malocas são favoráveis a demarcação, em área contínua) e nem todas as malocas incluídas nestes 18% são *makuxi*. A quantidade, portanto, de índios *makuxi* contrários à demarcação se torna mínima e são, pelo que se pode presumir diante dos fatos anteriormente narrados, manipulados pelos produtores rurais e pelos políticos de Roraima, que acusam a Igreja, os ONGs e a FUNAI de manipularem os “do outro lado”.⁵⁷

O termo Reserva Indígena, também, está errado, pois, segundo Maria Auxiliadora, antropóloga da UFRR, é um termo que já implica em isolamento.⁵⁸ Todas as entidades que lutaram pela demarcação da TIRASOL jamais concordaram com a idéia de isolar os índios, embora a mídia de Roraima tenha difundido muito esta idéia, conforme se percebe nas palavras do historiador roraimense Amazonas Brasil.⁵⁹ O que se nota, também, é que os grupos resistentes à demarcação preferiram, em substituição a expressão “contrários à demarcação”, utilizar a expressão “favoráveis à demarcação em ilhas”, uma metáfora muito utilizada como forma de camuflar a verdadeira intenção: não demarcar.

No Canaima, conforme minhas observações, a questão da conscientização ainda merece ser muito bem trabalhada, uma vez que, aparentemente, a maioria dos índios parece conformada com a atual situação. O gesto atual de se oferecerem para carregar a mochila dos turistas parece atualizar uma subserviência colonial que marca ainda o tempo presente. Nas atividades de mineração muitos indígenas têm a expectativa de um retorno financeiro melhor, o que, conforme já escrevi, faz com que estes abandonem temporariamente o Parque, principalmente considerando-se que nem sempre o apoio ao turismo compensa, uma vez que, pelo que me foi falado por um dos *porteadores*, “as empresas de turismo exploram o trabalho dos indígenas, mas, não pagam nada às comunidades”.⁶⁰ Perguntei a este se o turismo não prejudicava a cultura dos *pemón*. Respondeu-me que “não, pois, na preparação para este contato, fomos muito bem orientados nas comunidades, afinal, não podemos ficar acreditando que Makunaima vai decidir tudo. Temos que viver nossa vida de acordo com as exigências”.⁶¹

⁵⁶ Jornal Nacional, Rede Globo, abril de 2005.

⁵⁷ Expressão utilizada por um líder indígena da SODIUR, quando conversava comigo em Boa Vista.

⁵⁸ Cf declaração desta estudiosa no debate realizado pela TV Roraima (Boa Vista) em julho de 2003, abordando a questão da homologação da TIRASOL, gravado em fita de vídeo-cassete.

⁵⁹ Cf declaração deste estudioso. Idem debate acima citado.

⁶⁰ Cf depoimento oral do referido *porteador*, a fim de subsidiar a pesquisa para a elaboração desta tese.

⁶¹ Idem.

Foi complementado por Bêneton, com a seguinte frase: “Makunaima não decide nada. Quem decide é o homem”.⁶² Têm-se, nestes dois depoimentos, não uma demonstração de uma interferência cultural do não índio, mas, uma demonstração clara da dinâmica cultural, geradora pelas trocas que a enriquecem e que não passam despercebidas por Laraia: “O espaço de quatro séculos seria suficiente para demonstrar que a referida sociedade indígena mudou, porque os homens, ao contrário das formigas, têm a capacidade de questionar os seus próprios hábitos e modificá-los” (2003:95). Apesar de não estar se tratando aqui sobre os ritos religiosos, nem sobre a sociedade dos *xingu*, sobre o que se referia o antropólogo, creio que tal citação faz sentido em relação às mudanças culturais ocorridas entre os índios *pemón*, muito bem demonstradas em suas falas.

Um outro ponto importante e que merece um certo destaque nesta comparação entre o norte e o sul do território *pemón*, é o aspecto místico. Há uma identificação muito forte entre as duas realidades em relação ao “kanaimé”, ou “canaima”.⁶³ Esta entidade espiritual temida pelos *pemón* ultrapassa as fronteiras étnicas e vai fazer morada no imaginário urbano de Bolívar e de Boa Vista (Foto 11).

Segundo publicação da revista Atualidade Indígena, é crença entre os indígenas que “o *kanaimé* ataca sempre o indivíduo sozinho, encostando na vítima um bastão enfeitado” (1979:62). Segundo, ainda, a referida publicação, os mais visados pelos *kanaimés* são os tuxauas, pelas qualidades positivas que são dotados. “Subjugado o indivíduo, o *kanaimé* coloca o joelho sobre o abdome da vítima que, pressionada dessa maneira, põe a língua para fora. Com uma presa de cascavel o ser maléfico inocula veneno na base da língua, para que não conte nada do que aconteceu, caso sobreviva por algum tempo” (id. p. 62-63). O quadro pintado pelo artista Augusto Cardoso⁶⁴ dá uma idéia do que representa esta entidade espiritual que causa muito medo, não só ao *makuxi*, mas, aos demais índios da TIRASOL e do Canaima: algo que sai das entranhas do globo (mundo); não possui uma forma que se possa explicar, ou seja, é difícil desvendar o sentido; entre as cores vermelha (mal) e azul (bem), triunfa a vermelha, que envolve a maior parte da tela; o *kanaimé* é a representação do mal, enfim, parece ser uma tentativa de explicação do inexplicável.

⁶² Cf depoimento oral do referido guia turístico, a fim de subsidiar a pesquisa para a elaboração desta tese.

⁶³ O “Kanaimé” da TIRASOL é chamado de “Canaima”, pelos índios da Gran Sabana.

⁶⁴ Augusto Cardoso é um pintor roraimense, nascido em Boa Vista, descendente de índios da etnia “parintintim”.



Foto 11 – “Kanaimé”, representado na obra de Augusto Cardoso. (Foto do autor)

Conversando com um missionário católico, ele manifestou sua opinião que “o *kanaimé* é a forma como os índios representam as mortes sem explicação”.⁶⁵ Segundo publicação da Diocese de Roraima, “o Kanaimé é, para os Makuxi e Taurepang (e destes passou a ser um traço cultural também dos outros povos da região), uma entidade que engloba, em si, a maioria das origens dos medos culturais. É um ser muito poderoso, homem e espírito, detentor de conhecimentos e poderes que os índios desconhecem” (1989:84). Pelo que se extrai das fontes analisadas, especialmente esta, a crença ganhou força após as guerras entre as tribos *makuxi* e *wapixana*. Segundo a obra da Diocese de Roraima, os *ingarikó* nunca foram vencidos pelas etnias da TIRASOL, talvez por isso sejam considerados *kanaimé* pelos *makuxi* e *taurepang*. Os *wapixana* foram vencidos pelos *makuxi* o que leva aqueles a afirmarem serem estes *kanaimé* (id. *ibid.*). Os *ingarikó* teriam perdido uma guerra apenas para os *patamona* e, talvez, esta seja a razão destes serem considerados *kanaima* por aqueles. Espalhasse, desta forma, a idéia que, os vencedores destas guerras não ganharam as batalhas porque são bons guerreiros, mas, porque são *kanaimé* (id. *ibid.*).

No documento apócrifo que circulou em Boa Vista, sobre o qual já me referi, há uma

⁶⁵ Cf depoimento oral de um sacerdote que, por vários anos, prestou serviço religioso na maloca Maturuca.

referência ao *kanaimé*: “os índios que não seguem as orientações são submetidos ao ritual do “CANAIMÉ”, onde um espírito do mal captura o índio desobediente, submetendo-o à tortura física” (op. cit. p. 2). Neste documento há colocações que merecem uma maior reflexão: “submetidos ao ritual do *Canaimé* após uma captura”. Quem se encarrega de capturar? Quem presenciou tal ritual se, dificilmente, o transgressor escapa? São incógnitas do lado sul da Serra de Pacaraima.

No Canaima, conversei com vários índios *taurepang* e *arekuna* sobre o *kanaimé*, ou seja, *canaima* na Venezuela. Um deles, chamado Bêneton, *arekuna*, narrou-me o seguinte: “os *canaima* não nascem, mas, se tornam *canaima* após ingerirem o chá de uma erva, difícil de ser encontrada.”⁶⁶ Segundo ele, “esta erva, em dias de vento forte solta um zumbido semelhante ao canto de um pássaro, que atrai o indígena.”⁶⁷ Falou-me que a condição inicial para se tornar *canaima* é matar um membro da família, o que tornaria mais fácil as demais mortes. “Uma das características da morte por *canaima* é o corte da língua, a ingestão da erva e a mutilação dos órgãos genitais (se homem) ou a introdução de uma madeira na vagina (se mulher)”.⁶⁸ Segundo um outro índio, *taurepang*, chamado Felisberto, “normalmente os *canaima* atacam em bando e não dão chance para a pessoa reagir”.⁶⁹ Ainda segundo este índio, “o fato do membro de uma família que tenha tido um outro membro morto por *canaima*, querer vingar-se, pode levar o vingador a se tornar um *canaima*,”⁷⁰ o que desaconselha a prática da vingança.

Pode-se perceber que a visão do *canaima* dos *taurepang* e *arekuna* é diferente da visão dos *makuxi*. Estes acreditam ser uma entidade espiritual, invisível. Aqueles acreditam que os *canaima* sejam pessoas normais. Há, no entanto, pontos em comum. Não há notícias de que alguém tenha sobrevivido ao *canaima* (*kanaimé*). Outro ponto em comum é a questão do veneno e do corte na base da língua. Entre os *makuxi*, há uma versão de captura, que dificilmente seria praticada por um indivíduo apenas, exigindo mais de um captor. Entre os *taurepang* e *arekuna* há uma idéia de que os *canaima* atacam em bando. Há, também, a idéia de “explicação das mortes inexplicáveis”.

Há uma narrativa sobre *canaima* de uma turista brasileira chamada Michelle Glória Pinto, componente da equipe a qual participei, na ocasião da subida ao Monte Roraima. Segundo ela, o mesmo Bêneton falou para ela sobre o *canaima*:

⁶⁶ Cf depoimento oral deste indígena, para subsidiar minha pesquisa.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Cf depoimento oral deste indígena, para subsidiar minha pesquisa.

⁷⁰ Idem.

Falando baixinho (quase pedindo licença), confessa Benetton: “Os guerreiros Arekuna ingeriam uma erva que lhes concedia poderes sobrenaturais. Passavam a ter agilidades e coragem sobre-humanas. Locomoviam-se dezenas de metros numa fração de segundos. Combatiam e matavam os inimigos sem temor”. Os espíritos desses guerreiros são chamados pelos pemones de Canaima - entidades temidas até hoje. Quando alguma morte inexplicável acontece, os índios atribuem-na aos desígnios do Canaima. Daí, advém o respeito mítico de Benetton pelo Kukenán.⁷¹

É uma narrativa semelhante a que narrou para mim, ocasião em que omitiu o fato dos *canaima* serem encarnações de espíritos guerreiros. Há nesta narrativa a relação entre *canaima* e o monte Kukenan (Matawi), “lugar do suicídio”, portanto, uma idéia de reencarnação (o suicídio não dá paz, então, há necessidade da reencarnação como *canaima*, tomando o corpo de uma outra pessoa).

Em minhas pesquisas, percebi que a crença no *kanaimé* é muito forte. Dizem os índios que muito poucos índios já viram um *kanaimé*. Nenhum que eu conversei me indicou algum que tenha visto esta entidade espiritual. Segundo o publicado na citada Revista de Atualidade Indígena, “os que já o viram, e são pouquíssimos, dizem que tem forma humana, com rabo, e o corpo pintado. A sua simples aparição provoca desmaio pelo terror. Por isso, quando uma pessoa necessita viajar a noite, nunca vai só. Mas quando isso acontece por qualquer circunstância sai sempre armada” (1979:63). “Forma humana” confere com as demais narrativas. “Corpo pintado” é possível, afinal, há plantas próprias para se obter pinturas. Pode ser uma referência ao temor que impõe a onça (pintada) “Rabo” já é domínio da ficção, ou para complementar a imagem “felina”. A mesma dificuldade pode ter tido a produção da reportagem publicada na revista, ou seja, não deve ter encontrado um índio que tenha visto um *kanaimé*.

Na Venezuela há uma famosa novela, baseada no romance de Rômulo Gallegos, intitulada “Canaima”, comentada por Fernández com as seguintes palavras: “Canaima es la divinidad del mal que le disputa a Cajuña, el Bueno, los dominios de la selva y Marcos Vargas el centro vital de la novela” ⁷² (1999:40). Na verdade, segundo o romance de Gallegos, “Canaima” é a própria selva, com todos seus mistérios e desafios, que tenta dominar o corpo de qualquer pessoa que se aventure a desafiá-la, ou seja, penetrar em seu interior, sem estar preparado para tal.

⁷¹ Cf depoimento oral daquela turista para subsidiar esta pesquisa.

⁷² “Canaima é a divindade do mal que é disputada com Cajuña, o bem, pelos domínios da selva e Marcos Vargas, o centro vital da novela”. (Tradução Burgardt)

Pode-se perceber que, com Gallegos, o mundo urbano teve acesso à cultura indígena através de um valor riquíssimo para o autóctone, o misticismo. Percebe-se, também, que é no meio urbano que vêm se refletir as questões do meio indígena, em maior ou menor escala, dependendo do estado de desenvolvimento em que se encontrarem as comunidades indígenas, ou o nível de tensão que estiver sendo causada por estes e que poderão afetar os interesses do meio urbano. Qualquer pesquisa que envolva a questão indígena, não se pode desconsiderar também que os movimentos indígenas têm tido um sucesso relativo na tentativa de recrutar populações indígenas da periferia das cidades para as terras demarcadas, ou a demarcar. Não se pode, portanto, esquecer a fala de Baines, na oportunidade em que aborda estes movimentos migratórios de populações indígenas, pela importância que assumem neste contexto:

Além dos deslocamentos de populações indígenas dentro das Terras Indígenas demarcadas para eles pelo Estado, há outro tipo de movimentos populacionais na forma de migrações indígenas de terras indígenas para os centros urbanos, sobretudo entre sociedades indígenas com contato secular com a sociedade nacional, reduzidas à pobreza em consequência da sua inserção na sociedade nacional nas camadas mais exploradas (2001:8).

Culturalmente, estes movimentos podem-se considerar como trocas, normalmente injustas, mas, ocorrem, influenciam na questão identitária da sociedade e não são de tão fácil entendimento. Para tentar entendê-las, passarei a considerar os meios urbanos de Bolívar e de Boa Vista, no capítulo que se segue, pois, em menor ou maior escala, é nestes centros que as questões indígenas acabam se refletindo e influenciando as sociedades que ora analiso.

CAPÍTULO 4

DUAS CAPITAIS E UM “PROBLEMA”

4.1. Uma princesa às margens do Orinoco

A cidade de Bolívar, capital do Estado do mesmo nome, foi fundada em 1764 pelo então Governador Joaquim Sabas Moreno de Méndez, na margem direita do rio Orinoco, na parte mais *angosta*¹ do rio (Marrero, op. cit. p. 20). O primeiro nome era um pouco longo e se referia ao aspecto físico, ou seja, a parte *angosta*: Santo Tomás de la Guayana de Angostura. Posteriormente, passou então a ser chamada simplesmente Angostura (foto 12). Segundo Fernández:

Santo Tomás de la Angostura del Orinoco o simplemente Angostura vino a ser el resultado definitivo del esfuerzo de los colonizadores españoles por consolidar y afianzar la Capital en un sitio seguro contra las reiteradas y sangrientas embestidas de corsarios y piratas de países como Inglaterra y Holanda que pretendían extender sus respectivos reinos de Europa² (2001:25).



Foto 12 – Parte do Casco Histórico de Angostura, hoje Ciudad Bolívar, visto do Hotel Colonial. (Foto Burgardt)

¹ Estreita.

² “Santo Tomás de Angostura do Orinoco ou, simplesmente, Angostura, veio a ser o resultado definitivo do esforço dos colonizadores espanhóis para consolidar e afiançar a Capital em um local seguro contra as reiteradas e sangrentas investidas de corsários e piratas de países como Inglaterra e Holanda, que pretendiam estender seus respectivos reinos da Europa”. (Tradução Burgardt)

Antes, porém, de se tornar “cidade de Bolívar”, em homenagem ao Libertador Simon Bolívar, teve outros nomes, tais como, Santo Tomás de la Guayana, Santo Tomás de Usupamo, Santo Tomás de Santíssimo Sacramento e Santo Tomás de la Agostura del Orinoco ou simplesmente Nueva Guayana (Fernández, 2003:13).

O casco urbano de Bolívar, ou “Casco Histórico”, segundo Hugo Mendoza, é o mais atrasado da América Latina, porque foi o último construído pelos espanhóis na América.³ Na verdade, segundo este jornalista, os imigrantes corsos tiveram grande influência na construção deste “casco”.⁴ Segundo Fernández, “la capital del Estado Bolívar, Ciudad Bolívar, también tiene su casco, el cual lo formaron sobre prominencias rocosas que bordean la margen derecha del Orinoco en la zona más angosta del río. De aquí el nombre de Angostura que le dura desde el 22 de mayo de 1764 que fue fundada por el comandante don Joaquín Sabás Moreno de Mendoza”⁵ (2001:203). Em 1976 foi declarado Monumento Público Nacional, o que, imediatamente, implicou no desenvolvimento de uma política governamental para sua restauração (Fernández, 2003:17). Pelo que se pode perceber, esta política governamental ainda se desenvolve muito lentamente e há muito que fazer até se efetivar uma plena restauração deste importante ponto que, além de lugar turístico, é uma privilegiada zona residencial da cidade, zona esta que carece de urgente restauração.

El Gobierno de Bolívar ha iniciado un intenso trabajo de recuperación del patrimonio cultural de la ciudad. En dos años de gestión del Gobernador Antonio Rojas Suárez se han visto resultados positivos del programa del patrimonio, infraestructura cultural y centros históricos desplegada en el Casco Histórico. Tal es el caso de la antigua cárcel - donde ahora funciona el Instituto de Cultura del Orinoco – el centro de la Artes, la Casa del Congreso de Angostura, la Casa de San Isidro, y todo un conjunto de estructuras de gran importancia para nuestra historia, las cuales se encontraban en un estado deplorable y se recuperan definitivamente para el servicio a la comunidad ⁶ (Diario El Bolivarense, 2002:32).

³ Cf depoimento oral deste jornalista, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴ Idem.

⁵ “A capital do Estado de Bolívar, Cidade Bolívar, também tem seu casco, o qual o formaram sobre proeminências rochosas localizadas à margem direita do Orinoco, na zona mais estreita do rio. Daí o nome de Angostura, que dura desde 22 de maio de 1764, que foi fundada pelo comandante don Joaquim Sabás Moreno de Mendoza”. (Tradução Burgardt)

⁶ “O Governo de Bolívar iniciou um intenso trabalho de recuperação do patrimônio cultural da cidade. Em dois anos de gestão do Governador Antônio Rojas Suárez se percebe resultados positivos do programa de patrimônio, infra-estrutura cultural e centros históricos, realizada no Centro Histórico. Tal é o caso da antiga prisão – onde agora funciona o Instituto de Cultura do Orinoco – o Centro das Artes, a Casa do Congresso de Angostura, a Casa de San Isidro e todo um conjunto de estruturas de grande importância para nossa história, as quais se encontravam em um estado deplorável e se recuperam definitivamente para o serviço da comunidade”. (Tradução Burgardt)

Não há necessidade de questionar a importância de Bolívar na construção da nação venezuelana. Batalhas foram travadas no solo desta capital, batalhas estas decisivas para a consolidação da expulsão dos espanhóis e para o domínio da região da Guayana. É, portanto, uma cidade emblemática, até mesmo pelo que veio representar para a independência, não só da Venezuela, mas de toda a região norte da América do Sul, cuja história hoje se encontra muito bem documentada, graças ao trabalho de seus artistas e a dedicação do povo de Bolívar. Foi em Angostura, na sede do importante periódico “Correo del Orinoco”,⁷ que foi proclamado o emblemático “Discurso de Angostura”, em 15 de fevereiro de 1819, discurso no qual Simon Bolívar renunciou a todo e qualquer poder absoluto que lhe havia sido outorgado. Anunciou, também, como seria a nova República que ora se iniciava (foto 13).



Foto 13 – Placa comemorativa do Congresso de Angostura, no Centenário da Independência. (Foto Burgardt)

Se por um lado a história insiste em nos mostrar as efemérides que nos lembram feitos heróicos de personalidades que, inquestionavelmente, são ícones da nação, há, também, aqueles acontecimentos que insistem em não caírem no esquecimento, muito embora os próprios esquecimentos também fazem parte dos discursos construtores da nação, principalmente quando fatos da história não recordam passagens muito agradáveis, o que os leva, tendenciosamente, ao silêncio, como tentativa de excluí-los do discurso nacional.

⁷ “Correio do Orinoco” (Tradução Burgardt)

Conforme Le Goff: “os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (1994:426). Refiro-me, ao fato marcante da história de Bolívar, ou seja, a prisão e a morte de Manuel Piar, o grande chefe militar de Bolívar, cuja foto 14, fala por si.



Foto 14 – Placa localizada no lado externo da parede da Catedral de Bolívar, indicando o local do fuzilamento do grande herói da Independência Manuel Piar. (Foto Burgardt)

Em Bolívar, procurando analisar discursos e, até mesmo, a eloquência de certos silêncios, não foi difícil identificar no habitante local, certas marcas, muito significativas, plasmadas no “encontro com o outro”, que até mesmo nestes tão significativos silêncios, aproximam e apontam para significativas semelhanças e diferenças com Boa Vista, principalmente quando a questão é a presença do índio, aquele que, em uma ou outra situação, apesar de ser o senhor do território, desde os tempos imemoriais, nunca deixou de ser o excluído, tanto no meio urbano quanto no meio rural e que, pelas marcas de sua presença, legou uma gama de representações que ao tempo em que embelezam os pontos turísticos de Bolívar, chamam a atenção para uma realidade que, mesmo com um aparente e proposital

silêncio da sociedade, faz-se presente em vários domínios da vida cultural da exuberante capital, que, bem por isto, me permiti neste chamá-la: “Princesa do Orinoco”, assim comentada por Fernández: “la vieja Angostura, de donde la historia se nos mete por los ojos con sus casas escalonadas sobre cerros que miran las toninas que pasan por el Orinoco. Casas altas de azoteas y grandes ventanales como la de San Isidro donde vivió Bolívar, la del Congreso de Angostura donde hablo de libertad ...”⁸ (2001:8). Bolívar pode ser considerada, também, a musa de Otávio Paz, quando este assim se referiu à cidade:

(...) la ciudad que todos soñamos y que cambia sin cesara mientras la soñamos, la ciudad que despierta cada cien años y se mira en el espejo de una palabra y no se reconoce y otra vez se echa a dormir, la ciudad que brota de los párpados de la mujer que duerme a mi lado y se convierte, con sus monumentos y sus estatuas, sus historias y sus leyendas, (...)⁹ (1994, p. 295/296).

Em relação aos monumentos e estátuas, não poderia ser diferente, pelo que representa a cidade para a história da nação. Os monumentos fazem parte da memória coletiva e nacional. Construídos normalmente para determinadas comemorações, seguindo uma tradição inventada, são ingredientes fundamentais para a perpetuação da idéia de uma nação soberana que, em si, evoca o passado de glórias da nação. “Consideremos que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (Hobsbawm e Ranger, 1984:12). Os monumentos mais significativos são as estátuas de Simão Bolívar. A primeira delas foi construída ao lado da Catedral. Há outras em alguns outros pontos da cidade, porém, a mais majestosa, a mais visitada e fotografada é esta. (foto 15). Esta foi inaugurada em 28 de outubro de 1869, a primeira, na Praça Maior de Angostura, ocasião em que a cidade já havia mudado o nome para Bolívar (Fernández, 2001:28). Esta inauguração seguiu uma tradição que ora se iniciava na Europa, e nunca mais deixou de chamar a atenção dos historiadores, pelo valor simbólico que representa para as sociedades. “A partir de meados do século XIX, aproximadamente, uma nova vaga de estatuária, uma nova civilização da inscrição (monumentos, placas de paredes, placas comemorativas nas casas de mortos ilustres)

⁸ “a velha Angostura, onde a história nos remete pelos olhos com suas casas escalonadas sobre cerros que olham os delfins [botos, talvez] que passam pelo Orinoco. Casas altas de terraço e grandes janelas como a de São Isidro, onde viveu Bolívar, a do Congresso de Angostura, onde falou de liberdade ...”. (Tradução Burgardt)

⁹ “... a cidade que todos sonhamos e que muda sem cessar enquanto a sonhamos, a cidade que desperta cada cem anos e se olha no espelho de uma palavra e não se reconhece e outra vez se deita a dormir, a cidade que brota das pálpebras da mulher que dorme a meu lado e se converte, com seus monumentos e suas estátuas, suas histórias e suas lendas ...”

submerge as nações européias. Grande domínio em que a política, a sensibilidade e o folclore se misturam e que espera os seus historiadores.” (Le Goff, op. cit. p. 464).



Foto 15 – Monumento a Simão Bolívar, na “Plaza Mayor de Angostura. Ao fundo o Palácio do Governo do Estado” (Foto Burgardt)

Não são poucas as narrativas sobre lendas e mitos em Bolívar. Faz parte de um contexto maior, a Guayana. Percebi que estas narrativas estão presentes, não apenas nos espaços dos ateliês, mas, em significativos painéis em lugares de fácil visitação. Surpreendeu-me que, um dos considerados mitos fundadores da sociedade regional, ainda em tempos muito remotos, não aparece representado entre o representacional de tantas lendas e mitos contados em Bolívar, ou seja, a figura de Amalivacá. Sem querer, nesta parte do trabalho, verticalizar muito este aspecto, que será novamente retomado com detalhes no próximo capítulo, dou a palavra a Fernández:

Las compuertas del cielo se abrieron y nunca cesó de llover durante cuarenta días con sus noches. Las aguas incesantes los sepultaron todos sobre la faz da Tierra y sólo sobre la superficie flotaba al garete un Moriche al cual, asidos un hombre y una mujer, se detuvo en la cima del Cerro Tamanacú. Allí, a salvo, la pareja sembró la palmera que le proporcionó todo lo necesario para sobrevivir hasta que descendieran las aguas como, en efecto, descendieron por gracia de Amalivacá¹⁰ (1999:9).

Trata-se, aparentemente, de um mito fundador, e é muito lembrado entre a população urbana, a exemplo de outros riquíssimos contos e lendas da Guayana. Percebe-se neste início de narrativa, uma influência da história sagrada do cristianismo. Refiro-me à narrativa do “Dilúvio”. Amalivacá seria neste caso o deus destas sociedades, ou uma forma destas referirem-se ao Deus ensinado pelos antigos missionários que visitaram esta região, ainda no século XVI. Há neste caso uma certa oposição ao pensamento dos *pemón*, que têm em Makunaima, seu mito fundacional. Este, segundo Hugo Mendoza, é apenas uma deidade, menor, portanto, que Amalivacá.¹¹ Makunaima não é falado em Bolívar, talvez porque os *pemón* se encontrem já, um pouco distantes desta capital e a presença desta etnia seja reduzida neste centro urbano.

Bolívar surgiu e cresceu em função do rio Orinoco e o próprio mito de Amalivacá pode fazer parte deste conjunto de representações. “Exactamente los aborígenes no le decían Orinoco sino Urinoku y creían que era la obra de un ser mitológico que ellos veneraban como Amalivacá; ...”¹² (Fernández, 2001:9).

Um outro aspecto que vale a pena ressaltar é o papel do Orinoco no fator turístico. Além de apresentar lugares interessantíssimos, que despertam a curiosidade, proporciona, anualmente, na época das cheias do rio, a *zapoara*. Esta é um acontecimento ímpar, ocasião em que o povo vai até às margens do rio pescar a *zapoara* (foto 16), um tipo de peixe que só aparece uma vez no ano (na ocasião das cheias), em grande quantidade.¹³ Gallegos, em sua obra, faz referência a este espetáculo:

Por julio, cuando el Orinoco muestra toda su hermosura y su grandeza al alcanzar la plenitud de su crecida anual, cuando son más suntuosas las puestas de sol que hacen de oro y de sangre el gran río, cuando sopla el barinés largo y recio y braman enfurecidos los pailones de la Laja de la Zapoara, suelen remontar la corriente grandes cardúmenes de

¹⁰ “As comportas do céu se abriram e nunca parou de chover durante quarenta dias com suas noites. As águas incessantes sepultaram tudo sobre a face da Terra e sobre a superfície só flutuava um pé de Buriti o qual havia salvado um homem e uma mulher que se detiveram em cima do Cerro Tamanacú. Ali, a salvos, o casal semeou a palmeira que lhes proporcionou todo o necessário para sobreviverem até desceram as águas. Com efeito, desceram pela graça de Amalivacá”. (Tradução Burgardt)

¹¹ Cf depoimento oral deste jornalista, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹² “Exatamente, os aborígenes não lhes chamavam Orinoco, senão Urinoku e acreditavam que era a obras de um ser mitológico que eles veneravam como Amalivacá;...” (Tradução Burgardt)

¹³ Cf depoimento oral de um fotógrafo de Bolívar, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

peces entre los cuales abundan los que le dan nombre a dicha laja ribereña y cuya pesca, practicada desde allí, constituye espectáculo emocionante para la población de Ciudad Bolívar, a causa de los graves riesgos a que se exponen los pescadores enardecidos, sobre la roca resbaladiza el borde del agua correntosa ¹⁴ (op. cit. p. 18).



Foto 16 – A pesca da *zapoara*, em agosto, no “Paseo”, é um evento tradicional da “Ciudad Bolívar”. Ao fundo a Ponte de Angostura. (Foto Betancourt)

Um outro ponto turístico que chama a atenção é a chamada “Piedra del Medio” ¹⁵, uma pedra imensa (fotos 17 e 18) que está localizada no meio do rio, em frente ao “paseo”. ¹⁶ É um monumento natural, chamada, também, de “orinocômetro”, pois, assinala a altura do rio. Segundo uma lenda, sob esta pedra reside la “culebra de siete cabezas”, ¹⁷ uma narrativa lendária que faz uma referência à “hidra”. Segundo contos populares, esta cobra já teria afundado inúmeras embarcações no local. Fernández explica: “Pero realmente no existen tales fenómenos sino una enorme fosa o depresión en forma de embudo que llega hasta 150 metros de profundidad por debajo del nivel del mar y dentro de la cual se puede caer por accidente para no salir jamás” ¹⁸ (2001:207).

¹⁴ “Em julho, quando o Orinoco mostra toda sua formosura e sua grandeza ao alcançar a plenitude de sua crescida anual, quando são mais suntuosas as mostras de sol que fazem de ouro e de sangue o grande rio, quando sopra o barinés grande e recio e bramam enfurecidos os pailones da Laja da Zapoara, suelen remontar a corriente grandes cardumes de peixes entre os quais abundam os que dão nome a dita laja ribeirinha e cuja pesca, practicada desde ali, constitui espetáculo emocionante para a população de Cidade Bolívar, por causa dos graves riscos a que se expõem os pescadores inflamados, sobre a rocha escorregadia e o borde de água corrente”. (Tradução Burgardt)

¹⁵ “pedra do meio”. (Tradução Burgardt)

¹⁶ “paseio”. Conhecido como “paseo del Orinoco”.

¹⁷ “cobra de sete cabeças”. (Tradução Burgardt)

¹⁸ “Mas, realmente, não existem tais fenômenos senão uma enorme fossa ou depressão em forma de funil, que chega até 150 metros de profundidade abaixo do nível do mar e dentro da qual se pode cair por acidente, para não sair jamais”. (Tradução Burgardt)

Quanto ao local da construção da cidade, em uma análise rápida, pode-se perceber que o aspecto estratégico deve ter tido muito peso na escolha, o que a tornou, ainda mais importante para o movimento de independência, considerando o fato de ter sido a base para as tropas que travaram as grandes batalhas contra os espanhóis e que lograram significativas vitórias do movimento de libertação, o que veio consolidar as lideranças dos heróis Bolívar e Piar. Quanto a ter sido uma posição estratégica para as ações bélicas, é mais um fator a gerar questionamentos, a cerca dos contos narrados pela população, referindo-se às galerias subterrâneas que, além de enriquecerem o imaginário local pelas narrativas lendárias que vieram surgir após as construções destas, podem ter sido importantes para a defesa do local.



Foto 17 – Rio Orinoco em Bolívar. A Pedra do Meio vista do Paseo. Na outra margem o bairro Soledad. (Foto Burgardt)

Segundo Fernández, “se hablaba de un túnel que comunicaba el Almacén de pólvora o Santabárbara, frente al Cuartel del Capitolio, hasta la Plaza Mayor y de aquí al Puerto de Los Cocos. Asimismo, de profundos sótanos para escondite en ciertos inmuebles del centro urbano y de túneles con trampas donde habrían caído algunos desprevenidos”¹⁹ (id. p. 30). Até hoje, são narrativas que ainda carecem de fundamento, muito embora algumas investigações tenham sido feitas, mesmo com resultado infrutífero. Ventila-se a possibilidade destas narrativas serem influenciadas pela construção de outros túneis, cavados na região

¹⁹ “se falava de um túnel que comunicava o Armazém de pólvora, ou Santa Bárbara, frente ao Quartel do Capitólio, até a Praça Maior e daqui ao Porto de Los Cocos. Assim mesmo, de profundos sótãos para esconderijo em certos imóveis do centro urbano e túneis com dobras de onde haviam caído alguns desprevenidos”. (Tradução Burgardt)

minera. “Galerías subterráneas bastante profundas comunican un poblado con otro y tienen longitudes hasta de cinco kilómetros como en el caso del túnel que comunica a El Callao con el campamento minero El Perú”²⁰ (Fernández, id. p. 31). São histórias enriquecedoras do imaginário não só de Bolívar, mas, de toda a Guayana, fruto das atividades de mineração, muito comuns na segunda metade do século XX. “En la Guayana venezolana, especialmente en el estado Bolívar, la minería de oro y diamantes ha sido una actividad tradicional de larga data cuya intensificación se produce especialmente en la segunda mitad de este siglo”²¹ (Mansutti Rodríguez e Monterrey, op. cit. p. 290). Portanto, uma cidade que não se constitui apenas da sede do governo do Estado de Bolívar, mas, tem contribuído muito para o fortalecimento da cultura nacional, até mesmo porque veio a se constituir no marco inicial da nação venezuelana e vem legitimar importante aspecto fortalecedor da identidade nacional.

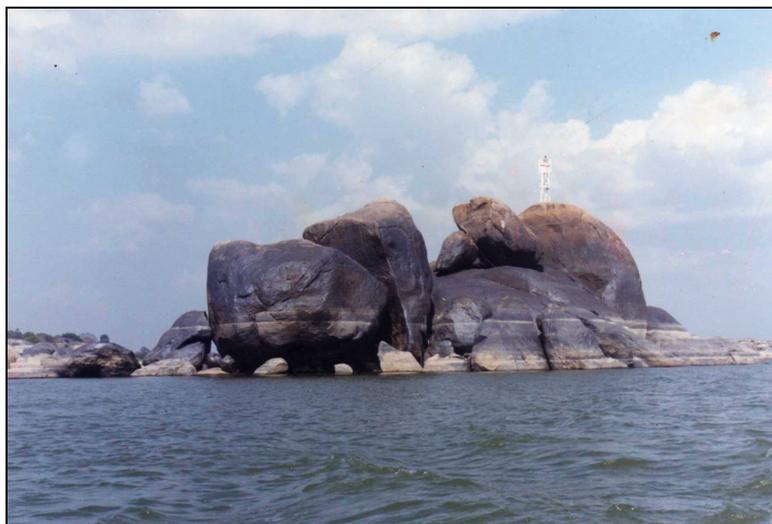


Foto 18 – Pedra do Meio vista de perto: imagens grotescas de uma tartaruga e de um elefante. Ao fundo, o “orinocômetro”. (Foto Betancourt)

Como todo meio urbano, é um lugar de encontro. Encontro das culturas, especialmente das ricas culturas que fazem deste meio o local de contato, contato que une, que inspira, que transfigura, que integra, o que me leva a invocar Martins Rodrigues: “A cidade apresenta-se como construção cultural singular que anuncia um momento novo da relação homem-cultura” (1996:72).

²⁰ “Galerías subterráneas bastante profundas comunicam um povoado com outro e têm comprimento até de cinco quilômetros como no caso do túnel que comunica El Callao com o acampamento mineiro El Peru”. (Tradução Burgardt)

²¹ “Na Guayana venezuelana, especialmente no estado Bolívar, a mineração de ouro e diamantes tem sido uma atividade tradicional desde longa data, cuja intensificação se processa especialmente na segunda metade deste século”. (Tradução Burgardt)

Se minha proposta é abordar o representacional desta capital, no que se refere ao indígena, com implicações identitárias, o aspecto etnográfico vem a ser um fator fundamental nestas implicações, implicações estas que, a partir de certas matrizes culturais, consolidam a cultura caribenha nesta região. Se em Angostura se firma o marco inicial da construção da grande nação venezuelana, nos indígenas regionais se firma a origem caribenha desta nação (Burgardt, 2003:91). Se os últimos estudos, como já me referi, sinalizam para a origem dos *karibe* e *arawak* na Guayana, considerando-a como parte integrante da grande região amazônica, o movimento cultural, pelo que se pode perceber ao tecer estas considerações, não partiu das ilhas do Mar das Antilhas para o interior da América do Sul e sim, no sentido inverso. Não seria a Amazônia (incluindo-se a Guayana, portanto Bolívar) culturalmente caribenha, mas, o Caribe seria, culturalmente, amazônico. Há que se estimular pesquisas que venham esclarecer um pouco mais sobre este movimento cultural. O fato das características primeiras terem sido levadas às Antilhas pelos *karib* e *arawak*, não nos permite, no entanto, minimizar as características trazidas a esta região, posteriormente, pelos negros africanos e afro-americanos. Creio que seria difícil deixar de classificar Bolívar como uma cidade não caribenha. A marca do Caribe, ao contrário de Boa Vista que se têm que buscá-las, em Bolívar está à vista de todos. O *calypso guayanez* é um exemplo da riqueza deste encontro de culturas cujos sopros avançam Guayana adentro, cujas marcas vão sendo deixadas ao longo de sua trajetória. Segundo Hugo Mendoza, este ritmo é uma das maiores riquezas culturais legadas pelos negros e índios à Bolívar.²² Não é, portanto, necessário andar muito para se encontrar um vendedor ambulante, ou uma loja, vendendo e tocando em tom bastante elevado as músicas em ritmo de *salsa* e *merengue*, ritmos soprados das ilhas caribenhas. Apesar de se estar considerando uma localidade bem distante do litoral e destas ilhas, esta cultura vem mostrar suas ricas marcas, desde há muito já incrustadas no dia a dia do habitante local, como parte integrante do cotidiano, o que vem justificar os dizeres de Negrão de Mello.

Quando se entende que o imaginário articula-se ao real e aos registros do simbólico, dando suporte às representações, aí mesmo estão as pistas para a reflexão ensejada pelas convergências aqui lembradas e que permitem mais uma vez referendar o alargamento de perspectivas na conceituação do Caribe e, os “novos sopros” veiculados dos *lugares de fala* acadêmicos (Negrão de Mello, 2003:15).

²² Cf depoimento oral deste jornalista, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

Bolívar hoje conta com uma população de, aproximadamente, 247.593 habitantes, conforme censo de 1990 (www.a-venezuela.com/ciudades/bolivar/informacion.shtml). Não é a maior cidade do Estado de Bolívar, pois, a cidade de Guayana, junção de duas cidades próximas, São Félix e Porto Ordáz, tornou-se um grande centro industrial, com uma população de 453.047 habitantes, segundo o mesmo censo de 1990 (id. *ibid.*). Segundo depoimento de um habitante de Bolívar, “não deixa de ser um pouco frustrante não termos indústrias em nossa capital, pois, há muitos desempregados, sem oferta de trabalho”.²³

O habitante de Bolívar, segundo pude observar, em boa parte é índio ou descendente de índio, embora a minoria se considere índio. O discurso da integração tem surtido efeito, pelo que se pode perceber. Para o habitante de Bolívar, índio é aquele que está nas áreas de selva ou os que, diariamente, vendem artesanato no terminal rodoviário e lugares com grande movimento de pessoas.²⁴ Conforme percebi nas perguntas que formulei aos habitantes de Bolívar que fiz contato, muitos nem sabem que há comunidades indígenas vivendo na capital do Estado, segregados em locais como Paseo Gáspari, Via Cardozo, Comunidade San Pablo e comunidades ribeirinhas em Soledad (do lado oposto a cidade de Bolívar, nas margens do rio Orinoco). Pelas poucas informações que consegui, a única destas comunidades que não visitei foi a de San Pablo.

Entender a imagem do índio neste contexto histórico cobra-me uma leitura desta sociedade, uma interpretação de seu aspecto cultural, num momento em que o choque entre diversas culturas parece fazer emergir um novo sentido das palavras e do próprio silêncio, o que, aliás, não foi outro o propósito desta pesquisa. É na verdade um trabalho voltado para entender as resistências, tanto dos que se intitulam nacionais como daqueles que, mesmo pertencendo à grande comunidade da nação, por serem culturalmente diferentes, tornam-se alheios ao conjunto da sociedade, a qual só podem participar se apresentarem condições suficientes para assumirem uma nova identidade.

Em relação ao representacional, ou seja, a maneira pela qual o índio é representado em Bolívar, pretendo desenvolver uma leitura do domínio cultural da pintura, uma riqueza muito grande desta capital que, mesmo parecendo romper um silêncio de cumplicidade, parece, também, querer dar voz a quem não pode ou tem dificuldade em falar. “As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais,

²³ Cf depoimento oral de um taxista, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁴ Cf colóquios com habitantes de Bolívar.

escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas” (Chartier, op. cit. p. 17).

Se, portanto, em uma nação há grupos que defendem uma certa homogeneidade nacional, procurando fundamentação no próprio conjunto cultural, as imagens construídas em diversos pontos da cidade de Bolívar parecem falar o oposto, e tendem a confirmar a construção de um novo modelo de sociedade, um chamamento a quem está fora, para fazer parte do conjunto da nação.

Um outro viés riquíssimo que encontrei nesta capital e que pretendo desenvolvê-lo na próxima parte, é representado pelas falas em circulação, ou seja, o falar do cotidiano. Tive o cuidado de selecionar depoentes, que concordaram em contribuir com minha pesquisa, embora sem deixar de identificá-los como sujeitos deste povo. O povo, segundo Bhabha, “não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população”(2001:207).

Notei que não são muitos os romances que procuram expressar esta “certa imagem do índio”. Mesmo assim, encontrei quatro importantes obras literárias que não deixam de ter um valor significativo para esta análise. São obras consideradas de cunho popular, afinal, são romances e, se não mostram uma imagem mais realista do índio, chamam a atenção para este sujeito, procurando identificá-lo como diferente culturalmente, que resiste ao processo de apagamento a que tem sido submetido. “No estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de **conter e resistir** (grifo meu), que inevitavelmente se situa em seu interior”(Hall, 2003:249).

Não pretendo tecer maiores considerações neste item, uma vez que na segunda parte irei me deter sobre práticas cotidianas dos dois centros urbanos sobre aos quais tenho me referido. Lanço agora um olhar sobre a cidade de Boa Vista.

4.2. De fazenda à capital da “makuxiland”²⁵

A cidade de Boa Vista começa a existir como município a partir de 1890, ainda com o nome de Boa Vista do Rio Branco, por uma decisão do governador do Amazonas, Augusto Ximeno de Villeroy, tendo em vista que a região do rio Branco, como um todo, ainda pertencia a este Estado. Segundo Freitas, teve como primeiro prefeito João Capistrano da Silva Mota, conhecido como Coronel Mota (op. cit. p. 65), que hoje empresta o nome a um dos mais importantes hospitais públicos da bela capital.

As primeiras famílias que se fixaram no vale do rio Branco, consideradas pioneiras, foram de Inácio, Domingos e Manoel Lopes de Magalhães; Bento Ferreira Marques Brasil; do próprio Coronel Mota e de Alfredo Venâncio de Souza Cruz (Magalhães, op. cit. p. 12). Segundo este autor, em 1830 foi fundada uma fazenda particular, de gado bovino, a qual o fundador Inácio Lopes de Magalhães, um dos pioneiros, deu o nome de Boa Vista (id. p. 12-13). A casa principal da fazenda ainda existe e hoje, tombada pelo patrimônio histórico municipal, nela funciona um restaurante, onde se pode deliciar com a culinária regional, observando a beleza do rio Branco. Foi um núcleo urbano que se originou, portanto, a partir de uma fazenda.

Paralelamente a instalação de famílias na região, foi criada em 1858, pelo Presidente da Província, Francisco José Furtado, “a freguesia de Nossa Senhora do Carmo, acima das cachoeiras do rio Branco, no lugar denominado de Boa Vista” (Freitas, op. cit. p. 130). Segundo este autor, somente em 1892 “é que foram dados os primeiros passos para a construção da igreja matriz com a criação da Paróquia de Nossa Senhora do Carmo” (id. p. 131). A foto 19 mostra o primeiro templo construído em Boa Vista, um pouco tardio, tendo em vista, conforme Freitas, a ausência, por um determinado tempo (parte da segunda metade do século XIX), da Igreja na região (id. *ibid.*).

Em 1970, Boa Vista continuava a ter o traçado inicial de sua construção, ou seja, formato de um leque. “Este traçado, com suas ruas e avenidas no sistema radial concêntrico, tendo sua base no rio Branco, lhe dá muita harmonia. Este traçado planejado se deve ao engenheiro Darci Aleixo Deregusson e ao Capitão Ene Garcez, primeiro Governador do então Território Federal” (Freitas, id. p. 65). Permaneceu com este traçado até meados dos anos 80

²⁵ Designação costumeiramente utilizada por Shirlei Rodrigues ao se referir a Roraima.

do século XX, ocasião em que houve o já citado *boom* do garimpo, o que veio causar o chamado “inchaço” da capital, fazendo com que novos bairros viessem a surgir, juntamente com sérios problemas estruturais.

Em 1970 viviam em Boa Vista, segundo Barros, 16.727 habitantes, totalizando 41,11% da população total do Território Federal a qual era a capital. Em 1980 o número de habitantes já era de 43.016, ou seja, 54,34% da população do Território. Em 1991, já como capital do novo Estado de Roraima, a população cidadina já aumentara para 118.926 habitantes, perfazendo 55,11% do total populacional estadual (op. cit. p. 149). Percebe-se, portanto, que a cada dez anos, mais que dobra a população de Boa Vista, o que não deixou de acontecer com o fechamento dos garimpos no norte do Estado.



Foto 19 – Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo, o primeiro templo construído em Boa Vista. (Foto Burgardt)

A grande maioria da população de Roraima vive em Boa Vista, formando uma sociedade nova, onde as manifestações de preconceito são claramente percebidas quando os *de fora* são discriminados pelos *da terra*.²⁶ Às vezes ocorre o contrário, quando os migrantes

²⁶ Cf. Relatório do Partido dos Trabalhadores, apresentado às autoridades e entidades locais, por ocasião do grande incêndio ocorrido no início de 1998, em que grande parte da vegetação de Roraima foi destruída.

originários dos Estados mais ao sul do país referem-se ao habitante natural de Roraima como *makuxi* ou *caboclo*, sem a intenção de referir-se ao índio makuxi ou a pessoa descendente de cruzamento do índio com o branco, mas sim, com a clara intenção de desconsiderá-lo. Estas observações, extraídas do citado relatório do Partido dos Trabalhadores, justificam o fragmento discursivo em destaque no início deste texto.

Referindo-se a Boa Vista nos idos de 1970, um militar que havia sido Comandante de uma Unidade Militar em Boa Vista, assim se manifestou: “Bons tempos se vivia em Roraima, vinte anos atrás, quando comandeí o CFR/2º BEF.²⁷ Tudo era difícil e precário. Não havia eletricidade, telefone nem asfalto. As casas eram, quase todas, de taipa, cobertas de palha de buriti. Algumas nem portas tinham, porque não havia ladrões e assim ficava mais arejado” (Mena Barreto, 1995:107). Quando residi em Boa Vista, entre 1997 e 1998, a situação era outra, porém, a energia elétrica ainda não era oriunda de Guri. Três geradores abasteciam de eletricidade toda a cidade e não poucas vezes havia o tão falado “apagão”.

Em uma das partes do escrito de Menna Barreto, há uma referência ao cotidiano da cidade de Boa Vista: “Era um sábado de verão. Quem não estava para o interior tinha saído para jantar ou dançar na alegre noite de Boa Vista” (id. p. 99). É este pequeno fragmento que aproveito para reafirmar o que já escrevi em artigo anterior: *a característica caribenha de Roraima*. Não que outros lugares do Brasil não sejam alegres. São, porém, sem aquele ar “quente” caribenho que no norte insiste em soprar, principalmente se forem considerados os ritmos musicais mais apreciados, sem necessariamente ser a *rumba* e a *salsa*, mas, o *forró*, o *calypso* e a *toada de boi*.²⁸ Não foi por acaso que, no intuito de mostrar o cotidiano da capital de Roraima, Eliane Brum não teve sua matéria muito bem aceita em Boa Vista. “Noite familiar de domingo na Praça das Águas, em Boa Vista. Os movimentos seguem os versos de letras impublicáveis. Ninguém se importa. Ao redor, crianças brincam com carrinhos e patinetes. Os avós escolhem quitutes apimentados nas diversas tendas. Imediatamente ao norte da linha do Equador, a vida também é uma festa” (2001:82). Refere a autora ao show da banda de forró “Pipoquinha de Normandia”, um dos grupos de maior sucesso da região e que não economiza “expressões picantes” em seu repertório.

Neste estudo interessado na ambiência cotidiana, o cenário de Boa Vista sugere sintonia com a reflexão de Maffesoli: “A festa, portanto, certamente é a coisa mais bem compartilhada

²⁷ Comando de Fronteira de Roraima/2º Batalhão Especial de Fronteira.

²⁸ Este ritmo, originário do nordeste, importado de Portugal, foi introduzido no interior da Amazônia ainda no século XIX e hoje se tornou típico da região, com um festival anual em Parintins. Percebe-se que no instrumental, cada vez mais se incluem instrumentos utilizados pelos indígenas e pelos negros do Caribe.

do mundo” (2004:89).

Esta característica caribenha foi fortalecida pelos mais variados grupos humanos que hoje formam a população de Boa Vista, juntamente com outros fatores. Esta mistura de migrantes, que não deixa de ser uma das características caribenhas da capital roraimense, chamou a atenção do locutor de uma TV local, que assim se expressou: “é uma mistura de nordestinos, sulistas e nortistas”.²⁹

Os aspectos culturais deste encontro com o outro mostram toda sua dinâmica e, o que tem se buscado nesta sociedade, é uma nova posição dos sujeitos, uma re-significação de fatores, com novos protagonistas originados, conforme já me referi, nas classes subalternas. Esta aparência de uma sociedade nova, buscando consolidar uma nova tradição, já é o reflexo do hibridismo ali verificado, onde as tradições e os costumes antigos das sociedades originárias são re-significados (Burgardt, 2003:95).

Ainda em relação à questão da cultura caribenha, Olga Cabrera assim se expressa: “Las sociedades caribeñas se caracterizan por el encuentro de los más variados grupos humanos em un mismo espacio”³⁰ (2001:149). Este encontro, além de fortalecer os indícios de uma nova cultura, caracteristicamente híbrida, refletiu decisivamente nas estruturas materiais e sociais da capital do novo Estado de Roraima.

Referindo-se sobre este aspecto do “Brasil caribenho”, parece haver um certo diálogo entre as correntes acadêmicas. Segundo, ainda, Negrão de Mello,

a vivência com a idéia de Caribe e suas inflexões brasileiras não se explicava em análises e sequer em palavras. Ocorre, porém, que ela estava ali – como sempre estará – na nossa encenação cotidiana. Em tantas das nossas práticas e expressões, marcas indeléveis que fazem com que as diversidades de percursos, não logrem obscurecer o “fio de Ariadne” do solo histórico que plasmou semelhanças (2003:14).

Nem por isto Boa Vista perde a característica de ser genuinamente brasileira. Segundo Brum, dando voz a Eliakin Rufino, “Boa Vista é a cidade mais brasileira do país. Contém o Brasil inteiro. O sul é europeizado, o Nordeste é africano, o Sudeste é americanizado e nós é que somos brasileiros!” (op.cit. p. 85).

Embora não seja a causa principal do “crescimento por inchaço” da população de Boa Vista, o garimpo contribuiu muito para que a situação chegasse como se apresenta nos dias atuais, deixando marcas significativas na memória coletiva da cidade. Um dos vários

²⁹ Cf debate na TV Roraima, em agosto de 2003, a respeito da questão indígena do Estado.

³⁰ “As sociedades caribenhas se caracterizam pelo encontro dos mais variados grupos humanos em um mesmo espaço”. (Tradução Burgardt)

exemplos destas marcas é o Monumento ao Garimpeiro (foto 20), construído na Praça do Centro Cívico, não sem antes enfrentar um certo protesto por parte de estudiosos locais, conforme Magalhães:

Quando se colocou na Praça do Centro Cívico de Boa Vista essa escultura, tivemos oportunidade de dirigir-nos ao Governador da época, nosso ilustre amigo, Coronel Hélio da Costa Campos, dizendo-lhe da nossa insatisfação, pois achamos que a homenagem, para atingir os diferentes valores, deveria ser tríplice: ao índio que, indubitavelmente foi o primeiro habitante da região, havendo recebido pacificamente (sic) o colono branco; ao ruralista ou vaqueiro que plasmou a primeira economia regional, ainda hoje importante e, por fim, ao garimpeiro, eterno nômade e sonhador (op. cit. p. 103).



Foto 20 – Monumento ao Garimpeiro, localizado na Praça do Centro Cívico de Boa Vista. (Foto Burgardt)

Se por um lado, segundo manifestação do autor acima, o Governador Hélio Campos errou em não colocar um monumento ao índio e ao fazendeiro na Praça do Centro Cívico, por outro a Prefeita Teresa Jucá foi além, ao inaugurar o Monumento aos Pioneiros, de autoria de Luiz Canará (foto 21), na emblemática Praça Barreto Leite, local onde se formou o primeiro núcleo urbano de Boa Vista. Neste monumento estão representadas todas as classes envolvidas na ocupação e no desenvolvimento de Roraima, com destaque para o índio, pelo espaço físico que ocupa na obra escultural, construída em alto relevo, de frente para o rio

Branco.

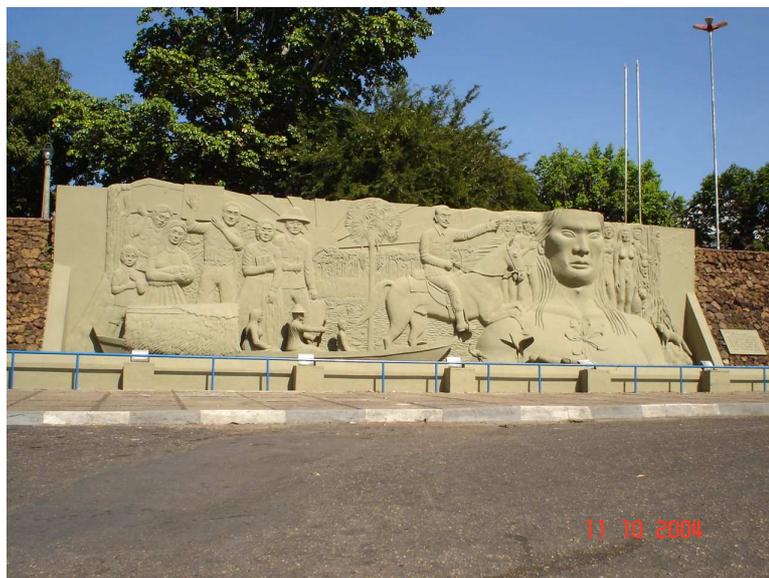


Foto 21 – Monumento aos Pioneiros, inaugurado em 1995, na Praça Barreto Leite (Boa Vista). (Foto Burgardt)

Foram surgindo novos bairros, avenidas sendo ampliadas e novas inauguradas, graças um trabalho muito bem feito com a colaboração do 6º Batalhão de Engenharia de Construção (do Exército).³¹

Além do mais, algumas marcas da época do garimpo desenfreado hoje são bem visíveis, bastando percorrer as ruas da capital roraimense. Percebe-se que, em grande parte das residências, os muros das casas são um pouco mais elevados que o normal existente nas outras partes do país (fotos 22). Há casos em que o muro é mais alto que a própria casa (foto 23).

Segundo Rodrigues, a tendência à concentração urbana em Boa Vista, ocorreu tendo em vista dois fatores: “resultado dos esforços, sem grandes sucessos, dos empreendimentos do governo estadual na implementação de políticas de colonização e incentivo à migração para a área rural” (Barbosa, apud Rodrigues, 1996:36). O segundo fator, segundo a autora, “foi a “corrida do ouro” na década de 80. Como a maioria dos garimpos estava localizada em áreas distantes de núcleos urbanos (vilas, povoados e pequenas cidades) as referências de apoio para os garimpeiros eram as cidades maiores.” (id. *ibid.*).

³¹ Segundo um depoente militar, a partir de que novas avenidas foram necessárias fora do limite do “leque” entrou em cena a Engenharia do Exército, abrindo grandes avenidas, permitindo que o limite urbano de Boa Vista fosse ampliado.



Foto 22 – A necessidade de proteção, na época do garimpo, legou a Boa Vista uma marca bastante característica: os muros bastante altos nas residências. (Foto Burgardt)



Foto 23 – Em contraste com a casa à esquerda do observador, a casa à direita (portão marrom), foi construída com altura menor que a altura do muro. (Foto Burgardt)

Um outro fator que não deve ser dispensado é a execução do PCN. Não se pode dizer que este projeto chamou os garimpeiros para Roraima, vindo a causar os problemas que hoje a

administração de Boa Vista tenta superar. Foram fatores distintos que não deixaram de ter relações próximas. O PCN foi elaborado pelas autoridades militares em função dos chamados “espaços vazios”. Rodrigues coloca este aspecto da seguinte forma: “Todos os planos elaborados para a Amazônia traziam explícitos esta questão da ocupação como problema a ser superado. Isto é, tratava-se de uma área em que predominava o “espaço vazio” ou “espaço desocupado”, que precisava ser ocupado ou integrado ao país ou à civilização” (id. p.79). O “espaço vazio”, além de não deixar de ter sido um mito político da última geração do século XX, teve (e continua tendo) relação direta com um mito ainda maior, o da “internacionalização da Amazônia”, conforme já fiz referência em parte anterior. Retomando o conceito de mito, é mister não desconsiderá-lo em seu aspecto político. Segundo Cassirer,

siempre se ha descrito al mito como resultado de una actividad inconsciente y como un producto libre de la imaginación. Pero aquí nos encontramos con un mito elaborado de acuerdo con un plan. Los nuevos mitos políticos no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante. Son cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos (op. cit. p. 333).

Estas colocações, tanto de Rodrigues, quanto de Cassirer, justificam certas características sociais e políticas de Boa Vista. Vários foram os militares que se destacaram na política de Roraima e, apesar da capital roraimense não ser considerada uma cidade militarizada, a influência militar ainda é muito grande e um dos fatores de peso a ser considerado na atração de migrantes. A idéia de conspiração de grupos (ONGs) que estão querendo ocupar a Amazônia, já se tornou uma constante no imaginário da sociedade de Boa Vista.³² O PCN, em seu formato original, pelo que se pode entender, foi uma alternativa visando acabar com esta pseudoconspiração e, como já assinalei, desconsiderava a existência das etnias indígenas. O progresso era o fundamental e este teria que seguir à esteira das Organizações Militares que iriam sendo construídas ao longo da fronteira. Em Boa Vista já está sediada a 1ª Brigada de Infantaria de Selva (foto 24).

³² Voltarei a este tema no último capítulo desta tese.



Foto 24 – Frente do Quartel da 1ª Brigada de Infantaria de Selva – Placa alusiva à Batalha de Guararapes (expulsão dos holandeses do Brasil), marco inicial do Exército Brasileiro (Foto Arnold)

De acordo com este pensamento, o garimpo ou a mineração seria uma alternativa muito boa à pecuária, uma vez que esta, já praticada há séculos, desde a instalação das já citadas Fazendas Nacionais, não desenvolvera o Estado. “O mito do “espaço vazio” refletia a forma como os governos viam as elites e as populações locais da região, isto é, como obstáculos as suas concepções de desenvolvimento” (Rodrigues, op. cit. p. 79).

Boa Vista e Bolívar apresentam problemas distintos, apesar de existirem entre as duas capitais certas semelhanças, até mesmo pelo fato corriqueiro de constantes idas e vindas da população, partindo das duas cidades, tanto por motivos comerciais, quanto por lazer. É neste aspecto que o jeito caribenho de se divertir contagia os habitantes regionais, tanto de um quanto de outro país, com cantos e danças típicas do Caribe, vez por outra intercalada pelo *fórró* e pela *toada de boi*, esta já com caracteres bem indígenas.

A mídia tem sido um dos instrumentos mais eficientes que o Estado lança mão para exercer uma espécie de efetivo controle social. As múltiplas linguagens midiáticas têm tido, portanto, uma grande importância, não só como instrumento de controle social, mas, também, de descontrole, uma vez que, ao mesmo tempo em que serve a um lado pode servir a outro, dependendo de como é utilizada, ou seja, e da competência de quem puder dispor dos meios

necessários a sua utilização. A linguagem, pelo seu valor representacional, pela forma como interfere na vida social, estabelecendo “ponte entre diferentes zonas dentro da realidade da vida cotidiana”, (Berger e Luckmann, 1995:59) independente do domínio midiático onde é emitido o discurso, torna-se prioridade de análise deste projeto, pois, é a expressão do pensamento social e, logicamente, não poderia ser de outra forma. “Não há pensamento sem representação”. (Castoriadis, op. cit. p. 373) É, evidentemente, no representacional, delineado no suporte midiático, que irão aflorar as idéias sobre *o outro*, ou seja, *o índio e o branco*, destacando-se mais os discursos ou de quem detém um poder maior ou do grupo que utiliza os recursos midiáticos com mais competência, ou, até mesmo, do grupo que investe mais recursos financeiros em tal área. Roger Chartier, em relação a estas representações sociais, mesmo sem abordar diretamente a utilização da mídia, refere-se da seguinte forma: “A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (op. cit. p. 16-17). E, ainda na introdução de sua obra, referindo-se sobre estas representações, complementa: “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (id. p. 17).

Buscando rastrear estas representações, construídas em tais ambiências, o prisma comparativo sugere evidências que podem responder, também, onde se entrecruzam, em um cenário e outro, as representações veiculadas pela mídia local e regional e em que medida, e não obstante as matrizes históricas que as conformam, estas ambiências desvelam na encenação cotidiana, semelhanças e diferenças no quadro atual. As incursões das páginas que se seguem centram-se nestes aspectos.