

# ETNODESENVOLVIMENTO EM QUESTÃO NAS TERRAS INDÍGENAS DE RORAIMA

*ETHNO-DEVELOPMENT UNDER CONSIDERATION IN THE INDIGENOUS LANDS OF RORAIMA*

**João Francisco Kleba Lisboa**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB.  
Mestre em Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD-UFSC). Bacharel em Direito pela UFSC.  
Bolsista do CNPq

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 25/02/2017

## Resumo

As relações interétnicas fazem com que os povos indígenas encontrem-se cada vez mais inseridos e adaptados a uma economia globalizada, muitas vezes ligados a processos de produção de riqueza em escala internacional, sofrendo as consequências nefastas daí decorrentes mas, também, extraindo benefícios e ganhos políticos e econômicos de tais situações. Abordo aqui como, após a conclusão do processo de demarcação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol (TIRSS) e a desintrusão dos invasores, estão sendo discutidas e implementadas algumas possibilidades de atividade econômica e os projetos de desenvolvimento na área demarcada e em outras Terras Indígenas no estado de Roraima. Dentro desse recorte, analiso a inserção dos Wapichana e Macuxi em redes de produção e circulação dos

recursos ligadas a projetos de etnodesenvolvimento, assim como procuro observar de que forma esses projetos aparecem nos discursos locais, indígenas ou não. As dúvidas e questionamentos, quando não o repúdio direto, em relação ao termo “etnodesenvolvimento”, são onstantemente visíveis tanto entre o movimento indígena quanto entre seus adversários, além dos órgãos institucionais que exercem papel intermediário nessa complexa trama de relações políticas e econômicas.

**Palavras-chave:** Etnodesenvolvimento; Etnicidade; Terras Indígenas; Roraima.

## ABSTRACT

Inter-ethnic relations make Indigenous Peoples find themselves even more entered and adapted to a globalized economy, often linked to international wealth production processes, suffering the adverse consequences therefrom, but also drawing benefits and political and economic gains of such situations. I approach here how, after the completion of the Raposa-Serra do Sol (TIRSS) demarcation and removal of the invaders, are some opportunities for economic activity and development projects being discussed and implemented in the delimited area and in other Indigenous Lands in the state of Roraima. Within this theme, I analyze the Wapichana and Macuxi insertion in production and circulation networks linked to ethno-development projects, as well as I try to observe how these projects appear in the local speeches, either indigenous or not. The doubts and questions, when not the direct refusal to the term “Ethno-development”, are constantly seen among both the indigenous movement and its opponents, in addition to the institutional places that exercise intermediary role in this complex web of political and economic relations.

Key-words: Ethno-development; Ethnicity; Indigenous Lands; Roraima.

### O problema do etnodesenvolvimento

**E**sta reflexão nasce de um incômodo provocado pela dupla recusa do termo “etnodesenvolvimento”, observada de forma quase simultânea durante as comemorações em torno da Semana dos Povos Indígenas, em abril de 2015, na capital de Roraima, Boa Vista. As duas situações em que a expressão foi recusada situavam-se, portanto, no contexto de intensa discussão a respeito das políticas indígenas e indigenistas no estado de Roraima, no início de um novo mandato de governo estadual, em que a família Campos – um dos mais poderosos clãs políticos no estado e que dá nome ao palácio do governo, entre outros prédios públicos – voltava ao poder em uma configuração heterogênea, tendo como vice na chapa o fazendeiro Paulo César Quartieiro, um

dos grandes opositores à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), ao mesmo tempo em que contava com o apoio do Partido dos Trabalhadores (PT), partido pelo qual concorreram ao legislativo – sem êxito – algumas lideranças indígenas no último pleito. É sintomático da instabilidade de tal conjunção de forças o fato de que o vice-governador, Quartieiro, tenha declarado rompimento com o governo antes do quarto mês de mandato e, simultaneamente e por motivos completamente opostos, alguns membros de organizações indígenas tenham feito o mesmo.

A Secretaria do Índio do Estado de Roraima (SEI) é um ambiente propício para observar, em certa medida, essa complexidade, e pude acompanhar algumas de suas atividades nos primeiros meses de 2015, envolvendo-me mais direta e ativamente no

planejamento e organização do evento de comemoração da Semana dos Povos Indígenas, intitulado “Somos todos índios: Macunaima no século XXI”, que se realizou entre os dias 13 e 16 de abril. Na ocasião, coordenei uma mesa redonda intitulada “Indígenas e Ensino Superior: experiências e trajetórias”, para a qual convidei, com o intuito de que compartilhassem suas histórias pessoais, três indígenas já formados e exercendo carreiras profissionais com relativo sucesso, sendo um médico, um advogado e um pedagogo e professor que cursa o doutorado na PUC de São Paulo. Também palestrei em outra mesa, que tinha o objetivo de discutir a política indigenista na Amazônia Setentrional, na companhia de professores da Universidade Estadual de Roraima (UERR). Antes desse evento, eu já havia acompanhado outras atividades na Secretaria, como a cerimônia realizada em homenagem ao Dia da Mulher, em março, na qual entregaram-se prêmios para algumas autoridades e mulheres de destaque no estado, dentre as quais a governadora Suely Campos. O comparecimento da governadora pela segunda vez em poucos meses foi-me explicado da seguinte forma: aquela era a única Secretaria de governo realizando atividades no início de mandato. A isso, acrescentei a observação de que a mandatária buscava apoio político e contato com as “bases”, o que estava sendo efetivamente propiciado pelos eventos realizados ali na Secretaria do Índio. Embora contando com um orçamento reduzido, o órgão é um canal eficiente de comunicação com as organizações indígenas que

permaneceram ligadas ao governo e que representam tanto comunidades do interior quanto índios urbanos.

Voltando à Semana dos Povos Indígenas, um tema muito presente em todos os debates centrou-se nas alternativas de desenvolvimento e na economia das comunidades indígenas do estado, com ênfase tanto no turismo como em atividades agrícolas. Uma das mesas, inclusive, tinha o sugestivo nome “Turismo rural em comunidades indígenas: uma saída possível?”, e percebi que a utilização da expressão “turismo rural” não era por acaso. Os organizadores e palestrantes dessa mesa, diretamente ligados à Secretaria, conheciam o termo etnoturismo, mas o evitavam com o argumento de “não atrair a Funai”, buscando escapar do alegado excesso de burocracia e impedimentos trazidos pelo órgão federal e evitando, também as “discussões intermináveis sobre etnoturismo no Congresso Nacional”. Todas as falas, apesar disso, davam ênfase para os aspectos culturais (danças, moradia, comidas típicas, artesanato) e para as “histórias que os índios contam”, o que, concordavam, ia muito além dos monumentos naturais e do turismo ecológico. Foi então que o termo “etno”, associado a atividades de desenvolvimento, foi prontamente rechaçado como fazendo referência a algo incompreensível, complicado demais e que “dava dor de cabeça só de tentar entender”. Numa redução para fins analíticos, pode-se dizer que, naquele contexto, a ideia em jogo era a de que o “etno” atrapalha o desenvolvimento.

Na mesma semana, foi realizado no Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (INAN/UFRR) um Seminário sobre Povos Indígenas, contando como palestrantes dois estudantes indígenas (de direito e ciências sociais) e um professor indígena do curso de licenciatura intercultural. O aluno de ciências sociais, Alvino Andrade, que já é formado em filosofia e teologia e está concluindo sua terceira graduação, fez uma análise contundente dos efeitos do “desenvolvimento” nas terras indígenas do estado, afirmando que “todas as 32 têm conflitos” e que em algumas, como o Contão – a maior comunidade macuxi, com 1200 pessoas – a língua indígena está muito fragilizada, pois ali apenas 25 pessoas a falam e por volta de 100 compreendem. O abandono de certas atividades produtivas, como a roça tradicional, substituída pela lavoura, estaria trazendo sérios problemas ligados à segurança alimentar, pois algumas comunidades não a estão mais trabalhando com a roça, e no próprio Contão ela seria posta em prática por somente 50 famílias. Alvino, que com 14 anos veio “para a capital estudar”, hoje é um intelectual e cientista social indígena e considera a si mesmo um “observador de nossas próprias comunidades”, afirmando para o público presente – composto em boa parte por outros estudantes indígenas – que “hoje estou voltando [para as comunidades] como pesquisador, questionador, observador”. É a essa dupla qualidade de indígena e cientista social que ele fazia referência para situar seu lugar de fala, e quando mencionou ter vindo falar de

“etnodesenvolvimento, o que é muito complicado”, percebi uma resistência ao termo semelhante – embora talvez inversa, como tentarei demonstrar – àquela observada na Secretaria do Índio. O principal exemplo utilizado pelo palestrante ilustra bem sua posição crítica em relação ao conceito: Um projeto de etnodesenvolvimento na TIRSS, implementado pela própria SEI junto a lideranças da organização indígena SODIUR, concentrara máquinas e material na comunidade do Contão, mas não forneceu o conhecimento técnico para utilizar o equipamento. As máquinas seriam para plantar arroz, cultura estranha àquela comunidade, em que se plantava sobretudo milho e mandioca. E assim concluiu sua exposição: “Tem máquina lá que nunca plantou um grão, então eu pergunto: o que é etnodesenvolvimento? Será uma forma de o Estado impor o que ele quer?”. Quando a palavra foi aberta ao debate, fiz uma intervenção e tentei argumentar que esse não havia sido um bom exemplo de iniciativa de etnodesenvolvimento, pois para merecer assim ser chamada ela deveria respeitar as formas indígenas de produção e não simplesmente chegar impondo um modelo pronto, trazido “de fora”. Fui pouco convincente e não abalei a convicção do palestrante. Neste caso, em oposição ao primeiro, o problema do etnodesenvolvimento certamente estava não no “etno”, mas no “desenvolvimento”, que não respeita as características étnicas e culturais das comunidades indígenas e acaba por destruir suas formas tradicionais de produção e distribuição de alimento.

A delimitação geográfica: o estado de Roraima

Roraima tem características que por si só justificariam a escolha do estado enquanto locus de estudo sobre etnodesenvolvimento: é o estado brasileiro com a maior população indígena em termos proporcionais, pois os autodeclarados índios (por volta de 55 mil pessoas) configuram 11% do total dos habitantes do estado. É o maior número encontrado no Brasil (que registra 0,4% de índios em sua população total), ainda que em termos absolutos Roraima fique atrás do Amazonas e seus mais de 168 mil indígenas, além de Pernambuco e Bahia, com cerca de 60 mil cada (IBGE, 2012). Se considerarmos a porção da área do estado atualmente reconhecida como Terra Indígena, chegamos à cifra de mais de 46% do território, dividido em pelo menos 34 Terras Indígenas (TIs) regularizadas ou em processo de demarcação. Apenas a TI Raposa Serra do Sol tem mais de 1 milhão e setecentos mil hectares. Na cidade de Boa Vista há mais de 9 mil índios morando e muitos outros que passam e ficam temporariamente por ali. Em algumas comunidades indígenas se chega de carro após alguns minutos, partindo da capital do estado, o que reforça a proximidade física do tema. O histórico de violências a que os índios foram submetidos e os conflitos em torno das demarcações mais recentes ainda reverberam na política local. A discussão a respeito das TIs, portanto, ultrapassa os indígenas que nelas residem e alcança relevância de âmbito estadual, produzindo efeitos diretos sobre quase todo o estado de Roraima.

Para realizar efetivamente uma delimitação etnográfica calcada em critérios étnico-culturais, e não estatais-administrativos, é necessário partir das divisões e agrupamentos existentes no próprio universo indígena. Assim, utilizo a mesma definição e denominação utilizadas no levantamento ecológico realizado pela parceria FUNAI/PPTAL/GTZ com base em critérios etnoambientais: na parte da pesquisa relacionada diretamente às comunidades indígenas, meu campo etnográfico está limitado ao que se chamou de Complexo Macuxi-Wapixana, “nome escolhido para descrever o conjunto da região de Lavrado (savanas) de Roraima e os povos indígenas que nela habitam” (FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008, p. 15). Nessa região estão englobadas 28 TIs, dentre as quais se situam tanto a São Marcos quanto a Raposa/Serra do Sol, ambas no nordeste do estado e parte do ecossistema Lavrado. Essas TIs são habitadas em sua maior parte por índios Macuxi e Wapichana, mas incluem outras etnias como os Taurepáng, Ingariko e Patamona, que se ligam por uma história comum e habitam há séculos o mesmo ecossistema, apesar de sua origem étnica distinta e de manterem notáveis diferenças entre si. Esses dois povos indígenas também encabeçam o movimento indígena no estado, em especial o CIR, desde sua formação. O estudo a que me refiro, no entanto, acabou por não fazer o Levantamento Etnoambiental da TI São Marcos, realizando-o apenas em nove das TIs que formam o Complexo Macuxi-Wapixana.

Outra maneira de situar territorialmente a região seria a expressão utilizada por Paulo Santilli ao falar em área circum-Roraima, fazendo uma referência direta ao Monte Roraima, à Serra de Pacaraima e territórios adjacentes. Porém, com esta última expressão, Santilli visou designar apenas os Macuxi, grupo que integra uma das diversas designações étnicas dos povos Pemon e Kapon, falantes de línguas Carib. Santilli afirma que...

...o recorte de uma região circum-Roraima constitui categoria classificatória que permite situar estes povos indígenas, tanto geográfica quanto culturalmente, sob uma perspectiva intermediária, além da identidade étnica e aquém da filiação linguística comum às mais de cinquenta línguas pertencentes à família Carib, faladas pela maioria dos povos indígenas nas Guianas (SANTILLI, 1997, p. 15).

A categoria circum-Roraima, portanto, na forma e intenção em que foi utilizada por Paulo Santilli, deixa de fora os Wapichana, falantes de língua Aruak, cujo território tradicional praticamente acompanha, mais ao sul, a extensão do território makuxi. Mesmo assim, considero que a preocupação de Santilli era menos com a exclusão dos Wapichana do que com realizar um recorte interno dentro do conjunto de povos de língua Carib, intuito para o

qual a expressão circum-Roraima foi altamente eficiente.

Nas pesquisas de etnologia indígena da América do Sul, os Wapichana e Macuxi estão inseridos em uma região mais ampla, a que Santilli se refere acima como “povos indígenas nas Guianas”. Tal recorte etnográfico foi definido por Peter Rivière na década de 1980, dentro da macrorregião conhecida como “Terras Baixas da América do Sul”, que se contrapõe, por sua vez, às populações andinas do subcontinente. Assim Rivière localiza a região, chamando os povos indígenas que ali vivem de “povos da Guiana”:

A região a que nos referimos como Guiana, foco deste livro, é a “ilha” do Nordeste da América do Sul (ver mapa). É aquela região rodeada de água: o rio Amazonas, o Negro, o canal do Casiquiare, o Orinoco e o oceano Atlântico. Sua maior extensão, no sentido leste-oeste, é de aproximadamente 1920 quilômetros e, no sentido norte-sul, de 1280 quilômetros. Politicamente, ela se divide entre o Brasil, a Venezuela, a Guiana, o Suriname e a Guiana francesa (RIVIÈRE, 2001, P. 22).

Ao proceder a uma análise inovadora de estilo “cross-cultural” sobre as estruturas sociais e sistemas cosmológicos dos diversos grupos indígenas dessa região, Rivière aponta para uma presença constante de elementos comuns nesses sistemas, que no entanto constituem diferentes padrões em cada organização sócio-cultural, configurando uma variação de combinações possíveis, como num

caleidoscópio (idem, p. 10). Assim, demonstrou-se mais uma vez o quão arbitrária seria a delimitação de um universo de pesquisa nos moldes dos estudos monográficos clássicos, que se detêm em apenas um povo indígena ou sociedade considerados isoladamente (RIVAL; WHITEHEAD, 2004). É dessa forma que considero que não faz sentido ignorar a proximidade física e a coexistência histórica dos Macuxi e Wapichana, entre outros povos indígenas, como os Taurepáng e demais Pemon-Kapon, inseridos em relações de trocas antigas que incluem casamentos interétnicos e a circulação de bens, serviços e conhecimentos. Os Macuxi e Wapichana foram vítimas de um processo violento de apresamento e destruição física, tendo no entanto sobrevivido ao histórico de extermínio, espoliação, assimilação e ao processo de absorção de etnias (para muitas das quais eles foram receptores) que causou o desaparecimento de diversos etnônimos (FARAGE & SANTILLI, 1992).

No que se refere à situação de fronteira física entre diferentes países, é impossível não mencionar os estudos realizados por Stephen Baines na região (BAINES, 2004a, 2004b, 2005). Porém enquanto Baines privilegia a fronteira Brasil-Guiana, esta minha observação focou principalmente a região ao redor da fronteira Brasil-Venezuela, que tem os municípios de Pacaraima, do lado brasileiro, e Sta. Elena do Uairén, do Venezuelano, como principais pontos de conexão. A conexão com o outro lado da fronteira fica mais explícita na fala dos Macuxi e Taurepáng quando se referem aos “parentes do lado de lá”,

conotando identidade étnica, e não familiar, ou quando cruzam livremente os limites do território nacional (circulação que é “facilitada” para os indígenas no posto de fronteira) no intuito de adquirir produtos venezuelanos – principalmente gasolina. Mas ela vai muito além disso, expressando-se na presença de indígenas nascidos na Venezuela residindo temporária ou permanentemente nas terras brasileiras, cursando faculdade em Pacaraima ou mesmo constituindo casamentos com brasileiros.

### **Dilemas em torno do desenvolvimento**

Ao percorrer algumas comunidades da Terra Indígena São Marcos, me vi envolvido com uma intensa discussão sobre o futuro das Terras Indígenas de Roraima, sobre alternativas de desenvolvimento para as comunidades, de fontes de renda para os indígenas, atrações turísticas locais, reformas e construções, entre outros assuntos cuja relevância por pouco não assumia um aspecto de urgência. Ao mesmo tempo, percebi que estas não figuravam entre as principais preocupações de parte do movimento indígena, que parece adotar a estratégia de que é preciso antes realizar planejamentos de maior profundidade e de longo alcance, centrados em levantamentos etnoambientais e das transformações do meio-ambiente nas Terras Indígenas, em sintonia com programas governamentais, como demonstram as recentes publicações (FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008; OLIVEIRA, 2012;

OLIVEIRA; DO VALE, 2014). Como essas comunidades da TI São Marcos não estão sob a alçada dessa parte do movimento indígena, pareceu-me que elas evidenciariam um contraste interessante a ser explorado, no intuito de contribuir com a discussão existente e analisar uma situação diversa, complementar àquela já abordada pelos estudos mencionados.

As divergências sobre os usos das Terras Indígenas dividem não apenas as comunidades e lideranças, estendendo-se a outras organizações e a órgãos governamentais como a FUNAI. Porém seria precipitado criar de partida um corte entre “preservacionistas” e “desenvolvimentistas”, pois levando-se em conta o histórico de ocupação colonial e o intenso contato interétnico naquela região, muitas vezes a postura não intervencionista é justamente a que não altera os circuitos de produção e exploração estabelecidos há décadas entre índios e não-índios. Dessa forma, pode-se perceber um novo momento nas lutas pelos direitos indígenas no Estado de Roraima: após anos de difíceis batalhas e conquistas por demarcação de terras – e o caso da TIRSS é emblemático disso – a questão que vem à tona com mais força no momento é “o que fazer com as nossas terras agora?”, uma vez que os esforços estavam todos voltados para o objetivo anterior.

Nas comunidades indígenas que visitei situadas na Terra Indígena São Marcos (TISM), ao norte do estado, em que pude conversar mais detidamente com os tuxauas, o que ficou mais evidente foi o desejo deles de buscar projetos de desenvolvimento que se aplicassem às

suas comunidades e que pudessem servir de modelo para as demais. E a principal proposta dizia respeito à exploração do turismo em Terras Indígenas. Um argumento que apareceu logo no início da conversa e se repetiu outras vezes dizia respeito ao lado venezuelano da fronteira: “nossos parentes do lado de lá já vivem disso faz tempo”, em referência aos Macuxi e Taurepáng que trabalham como guias e carregadores dos turistas mochileiros que vão explorar o Parque Canaima e a região do Monte Roraima e Salto Ángel. O outro argumento atacava com a seguinte pergunta, incômoda e contraditória: “como é que pode termos tanta riqueza e ainda assim sermos tão pobres?”.

Na comunidade Nova Esperança, fui com um casal de amigos indígenas na casa do tuxaua Alfredo Silva, em que se encontrava outra liderança antiga do movimento indígena, que já morou em Brasília e permanece até hoje ligado à política local. Além dele, estava o guia da trilha que existe naquela localidade e até agora a única atração turística efetivamente explorada. Na casa do tuxaua Alfredo, na parede da varanda, encontra-se afixado um mapa futuro da comunidade, onde se esboça um planejamento completo do local, que se pretende destinar à exploração do turismo. No desenho visualiza-se em lugar de destaque um centro de apoio ao turista e local de venda de artesanato, além de estarem previstas zonas residências e até um centro olímpico. Por mais que tenha me parecido um projeto ambicioso, Alfredo garantiu que o mesmo era exequível e que já tinham um parceiro internacional que



providenciaria os recursos para a construção .

### **Etnicidade e economia indígena**

No que se refere às teorias da etnicidade , cabe destacar em um primeiro momento os estudos do contato interétnico, seja com as pesquisas que partem da noção de fricção interétnica, desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996; 1976), seja com o trabalho de Frederick Barth, em especial seu livro *Ethnic Groups and Boundaries* (BARTH, 1970). Em comum, ambos os autores apresentam uma postura anti-essencialista na forma de olhar para os grupos indígenas ou tribais e, mais do que isso, ambos propõem direcionar o foco para a “fronteira interétnica” como locus de pesquisa e também de definição de identidades, uma vez que tais grupos se constituiriam através de suas relações com outros grupos externos. Em contraste, no entanto, pode-se afirmar que, enquanto Barth está interessado em situações de “complementariedade” étnica – fez sua pesquisa com diferentes grupos tribais no Paquistão, mas a noção talvez pudesse se aplicar à relação dos Macuxi com os Wapichana –, a abordagem de Cardoso de Oliveira aplica-se a outro tipo de contato, qual seja, entre um povo indígena e uma sociedade nacional, restando evidente na análise do último a desigualdade e o tom hierárquico que permeará tal relação de oposição .

Mais recentemente, Manuela Carneiro da Cunha republicou alguns de seus textos dos anos 1980 sobre etnicidade e

política, enfatizando o caráter político das afirmações de etnicidade, que operam por meio da reinserção de elementos da cultura tradicional em um sistema estruturado mais amplo (interétnico) de significantes. Como na linguagem, os significados aqui não são intrínsecos, mas decorrem da função que exercem dentro dessa estrutura simbólica. Assim, os traços diacríticos internos a uma cultura recebem novos significados quando levados a exercer uma função distintiva e contrastiva em relação a outros grupos:

Todos esses dados levaram à redescoberta do que Max Weber havia escrito há bastante tempo: de que as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, em suma, que eram formas de organização política.

[...] se, como vimos, não se trata em Roma de falar como os romanos, trata-se, no entanto, de falar com os romanos. O que significa que a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo

princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende, ao mesmo tempo, a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CUNHA, 2009, p. 237).

Interessa-me também notar como essa forma de mobilização política, que é a etnicidade, funciona no contexto brasileiro, em que diferentes grupos indígenas organizam-se politicamente no intuito de defender seus direitos e interesses, assim como de travar relações com o Estado e a sociedade envolvente. Refiro-me ao termo conhecido por Indigenismo, inicialmente atribuído exclusivamente à política de Estado executada em relação aos povos indígenas no Brasil – quase sempre visando à assimilação destes ou ao controle sobre suas terras e recursos naturais – mas que vem tendo seu significado ampliado com a constatação de certo protagonismo político por parte dos próprios índios e suas organizações, além do apoio de aliados não-índios (RAMOS, 1998). Para além da esfera imediata da construção e implementação de políticas indígenas – que de fato envolvem diversos atores estatais e não estatais, índios e não índios – Alcida Ramos estende a noção de indigenismo para um contexto mais amplo, “político-ideológico”, incluído por exemplo o imaginário nacional e a produção intelectual sobre os povos indígenas. Essa arena interétnica, segundo Ramos:

É uma encruzilhada onde muitos agentes se encontram. Não menos

importantes estão os índios, seja por meio de ações específicas de protesto, seja pela transformação de conceitos antropológicos em ferramenta de afirmação étnica e fortalecimento político. Outros atores mais estabelecidos do Indigenismo, como o Estado, a Igreja e as ONGs, têm perfis e agendas muito bem delineados. Já os meios de comunicação mostram um interesse periférico na questão indígena, embora os jornalistas tenham grande responsabilidade pela formação da opinião pública e por manter ou matar o interesse geral no assunto. Nós, antropólogos, queiramos ou não, carregamos o peso de traduzir a alteridade em textos, que se espera sejam inteligíveis, e temos o poder de retratar um povo indígena como respeitável ou deplorável.

Todos esses agentes circulam no terreno movediço da ambivalência interétnica, pois a riqueza simbólica da interetnicidade, ao menos no caso brasileiro, está, precisamente, na nebulosa que permeia esse campo do político (RAMOS, 2012, p. 29).

Dessa forma, creio que o debate sobre etnicidade pode contribuir na compreensão do campo de relações interétnicas em que os Macuxi e Wapichana estão inseridos há mais de um século, bem como promove o alargamento desse mesmo campo ao exigir um olhar atento para as relações que tais povos indígenas travam com agentes externos às comunidades, seja através de organizações intermediárias como o CIR seja por meio de outras iniciativas, coletivas ou individuais. Estas relações, como estou propondo,

atravessam a esfera comunitária, têm Boa Vista como um dos principais nós de entroncamento e podem atingir os níveis nacional e internacional, passando por diversas instituições formais do Estado brasileiro, além de ONGs e espaços não-estatais.

Por último, eu gostaria de entrar na discussão sobre economia e desenvolvimento em terras indígenas, tema este que, como demonstrei, foi-me sugerido pelo próprio campo etnográfico. As discussões a esse respeito ultrapassam a esfera do debate acadêmico para chegar a uma acalorada guerra de posições e a acirrados enfrentamentos entre índios e não-índios ou mesmo entre diferentes grupos indígenas, que defendem alternativas que vão do total isolamento de comunidades em instâncias autossuficientes a uma completa integração no mercado e na cadeia de produção agropecuária em escala global.

Uma das questões centrais nesse debate é a relação dos povos indígenas com as mercadorias industrializadas, e isso não é fenômeno recente. Nádia Farage aponta como produtos manufaturados holandeses penetraram a região do Rio Branco – com intensidade a partir de meados do séc. XVII – com participação ativa dos grupos indígenas. Os holandeses, ao contrário dos portugueses, basearam sua política colonial não na conversão ou aldeamento dos índios, mas no estabelecimento de relações de escambo e tratados comerciais (FARAGE, 1986). Ocorre que Farage nos alerta para o equívoco de ver o envolvimento dos

grupos indígenas nesses circuitos de troca como uma mera busca por mercadorias das quais eles necessitassem, numa explicação economicista moldada pela relação entre oferta e demanda. Propõe assim uma mudança de foco, das mercadorias trocadas para as próprias relações estabelecidas entre índios e holandeses:

Como se pode verificar, esta linha de argumentação pressupõe, em primeiro lugar, que os índios teriam estimado os manufaturados enquanto mercadorias, isto é, por seu valor de uso e troca. De modo correlato, sua demanda teria sido provocada por uma escassez de meios, sejam eles tecnologia ou matéria prima. Neste ponto, como é sabido, reside uma armadilha perigosa da interpretação formalista: pode-se contrargumentar que demanda e escassez são conceitos que, se se aplicam a economias de mercado, tem baixo rendimento explicativo quando aplicados a economias de tipo diferente.

[...] Uma inversão do foco de análise se faz, a meu ver, necessária. Assim sendo, trarei a exame não a circulação de mercadorias, mas o que lhes tocava expressar, ou seja, as relações travadas entre holandeses e os povos indígenas que, sob o etnônimo abrangente de Caribes, foram afetados pelo tráfico. Desta perspectiva, adianto que há razões para supor que os bens trocados estivessem investidos de um sentido a mais, algo que certamente os livros contábeis da Companhia das Índias Ocidentais não registraram. É a própria ideia de comércio que coloco em causa (Idem, p. 144).

Em seu já aclamado livro, Cesar Gordon questiona se o consumo de produtos industrializados não teria feito com que o povo Xikrin ficasse cada vez mais parecido com os brancos – ou kubẽ, para os Xikrin, embora o termo designasse também outros grupos indígenas, ou qualquer um que não partilhasse da sua identidade étnica. Porém Gordon demonstra que o interesse dos Xikrin nas coisas produzidas pelos brancos não quer dizer que haja um desejo de ser como um deles ou de viver em seu mundo: “ao mesmo tempo em que reconhecem a capacidade dos brancos de produzir coisas belas, os Xikrin parecem duvidar da capacidade deles de produzir pessoas belas ou de fazerem sua própria sociedade bela” (GORDON, 2006, p. 299). O uso dessas mercadorias dentro da aldeia, longe de permitir uma acusação de “consumismo” por parte dos índios, seguiria uma lógica própria, estando voltado para “agradar as pessoas e marcar laços de parentesco e relações sociais. Presentear os parentes é uma forma de reconhecê-los, ‘lembrar deles’, ‘pensar neles’, como disse certa vez um dos chefes” (Idem, p. 302). Além do mais, as mercadorias seriam internalizadas como objetos rituais, utilizados na produção de “pessoas belas” e de diferenciação interna. Assim, essa dinâmica de incorporação de objetos kubẽ produz de fato alterações nos modos de vida indígenas, porém isso se dá de acordo com as suas tradições, em um processo similar ao que foi observado por antropólogos em outros povos amazônicos (HOWARD, 2002; VELTHEM, 2002).

No caso deste artigo, quero centrar o foco menos no consumo e na circulação de mercadorias e mais na sua produção, uma vez que a pressão sobre as TIs de Roraima é grande neste sentido, sobretudo no caso da Raposa-Serra do Sol: uma das táticas mais utilizadas pelos que se opuseram à demarcação é pôr constantemente em dúvida a viabilidade social e econômica da área após ser oficialmente reconhecida como Terra Indígena. Sendo assim, retomo a argumentação que a advogada indígena Joênia Wapichana utilizou perante a Corte do STF quando, utilizando-se de estatísticas e dados quantitativos, a advogada demonstrou que, nos termos ocidentais de desenvolvimento econômico, a TIRSS não é um fracasso; ao contrário, tem grande relevância para aquela região e para o Estado de Roraima:

Nós temos e desenvolvemos nossa economia e isso sequer é contabilizado pelo Estado de Roraima, que não falada economia que circula dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Nós somos os maiores criadores de gado e é esta atividade produtiva que alimenta as comunidades indígenas da região. Nós temos nossos profissionais que estão trabalhando pela gestão da terra, por isso queremos avançar esta fase. Nós temos uma economia, que circula anualmente na Terra Indígena, de mais de 14 milhões de reais. Também contribuimos com o mercado de Boa Vista, mas até hoje não se tem um estudo sobre o montante dessa contribuição. Em nossa área, temos mais de 300 escolas indígenas e mais de 5.600 alunos e 485 professores (WAPICHANA, 2009, p. 170).

Alessandro R. Oliveira já observou, em sua pesquisa de doutorado, o quanto a pecuária está diretamente ligada ao processo de conquista e ocupação dessa região do país, assim como tratou de elucidar de que maneira o mesmo gado bovino utilizado por fazendeiros para tomar a terra dos índios foi posteriormente incorporado pelo movimento indígena não apenas como meio de subsistência, mas como parte da estratégia de reconquista do território tradicional, no que denominou de “uso reverso do gado” (OLIVEIRA, 2012).

Da mesma forma que a criação de gado, existem hoje outras possibilidades de exploração econômica das áreas indígenas no estado de Roraima, abrangendo do turismo à agricultura, entre inúmeras atividades, que estão sendo debatidas pelos indígenas em seus diversos níveis de articulação. Ainda que tal discussão seja incipiente e às vezes tratada como um tabu em alguns meios acadêmicos ou por setores do movimento indígena, e ainda que ela se antecipe a uma regulamentação específica por parte do Estado brasileiro – que tampouco parece ter o assunto entre suas prioridades – este é um assunto que, pelas controvérsias e animosidades que produz, tem todas as condições para configurar um bom tema de pesquisa ainda pouco explorado.

### **Considerações Finais**

Não pretendi aqui defender o uso da expressão etnodesenvolvimento e tampouco a implementação de projetos que se apresentam sob essa rubrica. Ao me envolver em discussões em torno do assunto, entretanto, percebi que as

críticas à noção de etnodesenvolvimento vêm de lados diferentes, e pude identificar ao menos dois desses lados. Um deles é a visão moderna e ocidental de desenvolvimento enquanto sinônimo de progresso, consolidada no século XX, que em sua miopia enxerga as questões étnicas como meros entraves burocráticos exigidos por órgãos do governo federal, representando potenciais impeditivos ou custos adicionais às obras planejadas. O outro, vindo de parte do movimento indígena, vê o desenvolvimento, da forma como é geralmente imposto de fora por forças políticas e econômicas, como um caminho de degradação da cultura indígena e suas formas tradicionais de existência e convívio, sendo o termo “etno” mero penduricalho semântico que em nada ameniza a arbitrariedade e o desconhecimento com que esse “desenvolvimento” chega nas comunidades indígenas. Considero que essas críticas atacam o etnodesenvolvimento cada uma de um lado diferente – e eu arriscaria dizer oposto – pois elas representam pontos de vista realmente antagônicos sobre o assunto. Dado o histórico de colonialismo interno que o Estado brasileiro vem mantendo com as comunidades indígenas, e a resistência destas a tal violência, não é surpresa encontrarmos visões radicalmente opostas – mesmo que ambas contrárias ao mesmo objeto – a respeito deste e de muitos outros elementos que compõem o cenário de relações interétnicas no país e em suas margens.

## Referências

- BAINES, Stephen G. “A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas”. In: *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.65-98, jul. 2004a.*
- \_\_\_\_\_. “Indianidade e nacionalidade na fronteira Brasil-Guiana”. In: *Série Antropologia Vol. 360, Brasília: DAN/UnB, 2004b.*
- \_\_\_\_\_. “Indigenous autonomies and rights on the Brazil-Guyana border: Makushi and Wapishana on an international border”. In: *Série Antropologia Vol. 386, Brasília: DAN/UnB, 2005.*
- BARTH, Fredrick. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference.* Bergen – Oslo: Universitets Forlaget; London: George Allen & Unwin, 1969 – Reprint 1970.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos – 4ª Ed.* Campinas, SP: UNICAMP, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Identidade étnica, identificação e manipulação”. In: *CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Pioneira, 1976.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DREYFUS, Simone. “Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796”. In: *VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CUNHA, Manuela Carneiro da. Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993 (p. 19-41).
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização.* Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, DCS, UNICAMP. Campinas, 1986.
- FARAGE, Nádia & SANTILLI, Paulo. “Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco”. In: *CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil.* São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992 (p. 267-278).
- FUNAI; PPTAL; GTZ: Fundação Nacional do Índio; Projeto integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal; Cooperação Técnica Alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (Orgs). *Levantamento Etnoambiental das Terras Indígenas do Complexo Macuxi-Wapixana – Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Raimundão, Jacamin, Moskow, Muriru, Tabalascada e Raposa/Serra do Sol.*
- MILLER, Robert Pritchard et al. (autores); *Coordenação de Organização: Márcia Maria Gramkow.* Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008.
- GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokrê.* São Paulo: UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GREGORY, C. A. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press, 1982.

HOWARD, Catherine V. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (organizadores). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, In: *Sociologia e antropologia*; tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. *Antropologia no Brasil: tendências e debates*. In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *O campo da antropologia no Brasil*. Contra Capa / ABA, 2004.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Tempo dos netos: Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS, UnB. Brasília, 2012.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de; DO VALE, Sineia Bezerra (Organizadores). *Amazad Pana’adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas, Região Serra da Lua – RR*. Boa Vista: CIR, 2014.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: London: The University of Wisconsin Press, 1998

\_\_\_\_\_. “Indigenismo: um orientalismo americano”. In: *Anuário Antropológico/2011-I*, 2012: 27-48. Brasília: UnB, 2012.

RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (Orgs). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2004.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EdUSP, 2001.

SANTILLI, Paulo. *Pemongong Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Departamento de Antropologia Social, FFLCH, USP. São Paulo, 1997.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. “Feito por inimigos”. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (organizadores). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002

WAPICHANA, Joênia Batista de Carvalho. “Em defesa dos direitos dos povos indígenas na Raposa Serra do Sol” (sustentação oral apresentada no primeiro julgamento no STF, dia 27 de agosto de 2008). In: MIRAS, Julia Trujillo et al. (organizadores). *Makunaima grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva; tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, 3ª edição, Brasília: UnB, 1994.