



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ANTONIO WÉLITON SIMÃO DE MELO

**PODER LOCAL E PODER PÚBLICO: novas formas, novos agentes de mudança nas
relações de uma Comunidade Indígena Macuxi em Roraima**

Recife

2020

ANTONIO WÉLITON SIMÃO DE MELO

PODER LOCAL E PODER PÚBLICO: novas formas, novos agentes de mudança nas relações de uma Comunidade Indígena Macuxi em Roraima

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco – PPGA/UFPE, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientador: Professor Dr. Peter Schröder

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

- M528p Melo, Antonio Wéliton Simão de.
 Poder local e poder público : novas formas, novos agentes de mudança nas
 relações de uma Comunidade Indígena Macuxi em Roraima / Antonio Wéliton
 Simão de Melo. – 2020.
 247 f. : il. ; 30 cm.
- Orientador: Prof. Dr. Peter Schröder.
 Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2020.
 Inclui referências e anexos.
1. Antropologia. 2. Índios Macuxi. 3. Poder (Ciências sociais). 4. Infraestrutura.
 5. Serviço público. I. Schröder, Peter (Orientador). II. Título.
- 301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2020-166)

ANTONIO WÉLITON SIMÃO DE MELO

PODER LOCAL E PODER PÚBLICO: novas formas, novos agentes de mudança nas relações de uma Comunidade Indígena Macuxi em Roraima

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em 27/03/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Peter Schröder (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino (Examinador Titular Interno)
Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (Examinador Titular Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira (Examinador Titular Externo)
Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Marcos Antonio Braga de Freitas (Examinador Titular Externo)
Universidade Federal de Roraima

Dedico,

À minha esposa Ivani e filha Thalita, razão de minha insistência.
Aos meus pais seu Nel e dona Socorro, razão da minha existência.
Ao povo Macuxi exemplo de resistência.

AGRADECIMENTOS

Descrever nomes é sempre um ato com alto risco de falhas, mesmo assim vou correr esse risco. Aos que não forem citados, já justifico que não será de propósito, afinal a gratidão é mais que um sentimento, e aqui é reconhecer que não se faz nada sozinho. Embora o trabalho de escrita de uma tese tenha a solidão como aliada, o resultado sempre terá muitas marcas, digitais, mãos que foram estendidas, além de vozes e gestos que deixaram algo mais, que se revelam na essência e na mente de quem foi beneficiado por sugestões, críticas, manifestações, reprovações, ações propositais ou involuntárias, mas que somaram com o todo. Enfim, até as mãos e vozes que se recolheram foram úteis para que eu reconheça que o “não” ou o silêncio pode também ser uma resposta e dizer muito além do que esperava.

Sou grato a quem está acima da minha existência, ao autor da minha fé, a ele, por ele e para ele sejam todas as coisas. À minha esposa, que contribuiu de forma especial, há vinte quatro anos acompanha meus passos e segura na minha mão quando preciso, junto com minha filha, que me faz justificar todo meu projeto de vida. Aos meus pais, motivos de inspiração e persistência, o apoio incondicional de vocês é tudo. Aos meus irmãos, irmãs, sobrinhos, cunhadas e cunhados, pelo apoio e torcida.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, particularmente na pessoa do professor Renato Athias, e ao Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima, na pessoa do professor Carlos Cirino, por acreditarem e assim fizeram acontecer o empreendimento deste Doutorado Interinstitucional DINTER em antropologia, fruto da parceria UFPE/UFRR iniciada com um MINTER em 2011 do qual também participamos.

Agradeço ao professor orientador, Dr. Peter Wilfried Schröder, pelas orientações sempre objetivas. Aos professores do DINTER na UFRR: Dr. Carlos Cirino, a quem devo muito pela amizade e dicas infalíveis; Dr. Marcos Pellegrini, pelas observações persistentes; Dra. Madiana Valério, pela experiência do Estágio Docência sob sua supervisão sou grato. Aos técnicos e colaboradores do INAN/UFRR em nome do José Torres pelo apoio e presteza. Aos colegas alunos do DINTER, pela cooperação e parceria em torno de um propósito que era concluirmos com êxito a jornada do curso. Às colegas que as circunstâncias as impediram de prosseguir, declaramos que estamos na torcida pelo sucesso de todas.

Aos professores do PPGA/UFPE, obrigado pela acolhida e pelo prazer de tê-los como nossos mestres. Aos colegas alunos do PPGA/UFPE, agradecido pelas trocas de experiências e inspirações. Aos técnicos e colaboradores do PPGA/UFPE, em nome da Dona

Ademilda, pelo acolhimento, atenção e presteza dispensada. Aos técnicos e colaboradores das bibliotecas: CFCH/UFPE, Central/UFRR, Setor Norte/UFAM, Museu Amazônico, Centro Cultural dos Povos da Amazônia, Biblioteca Pública de Roraima, Prelazia, CPDOC/Insikiran pela presteza e solicitude.

Aos professores que participaram da avaliação do projeto: Carlos Cirino e Renato Athias. E da qualificação deste trabalho: Carlos Cirino e Marcos Pellegrini. Aos membros da banca examinadora formada pelos professores doutores: Carlos Alberto Marinho Cirino, Renato Monteiro Athias, Jaci Guilherme Vieira e Marcos Antônio Braga de Freitas, sou grato por terem aceitado participar deste momento, pela leitura atenta da tese e contribuições importantes.

A Comunidade Indígena Napoleão, obrigado pela receptividade, tolerância, voluntariedade, presteza, atenção e principalmente pela fonte de conhecimento que é a cultura milenar do povo Macuxi. Sou grato a quem prestou informações, seja por entrevistas formais ou por conversa informal. Obrigado por permitirem que convivesse com vocês, e de alguma forma invadissem o vosso espaço, talvez de forma inconveniente, com humildade agradeço e peço desculpa por eventualmente não atender alguma expectativa. De modo especial agradeço a presteza do tuxaua Carpejane por nossas longas conversas, sua juventude surpreende, aos anciões: Sr. Cirino (Rari), Sr. Desmano, Sr. Manoel Lima (Manduquinha), Sr. Maurício, Sr. Miguel, Sr. Domingos, Sra. Clarinda, D. Arlete e outros. Aos professores: Héilton, Moisés, Zeilton, Efésios, Mateus, Adauto, Máximo, Tobias, Ênes, Mozart, Ilton etc. Agradecido aos senhores Davi, Democildo, Ageu, Eliel, Zétéca, entre outros, pelos esclarecimentos de forma espontânea, mas sincera.

Agradeço a EMSI, na pessoa do enfermeiro Dênnisson e da enfermeira Cazilda, pela acolhida a mim e minha família. Agradeço à equipe de operadores do grupo-gerador que se concentram na “maloquinha” ao lado do motor, local de fluidez de informações e atualizações do dia a dia da Comunidade Napoleão. Afinal, tudo passa por ali!

Ao pastor Belarmino e sua família, pelo apoio nas estadias, com o preparo da alimentação, a boa conversa e a amizade. Ao Jucelino, Ilson e todos os fiéis da Igreja Assembleia de Deus em Napoleão, pela presteza e sentimento de pertencimento. A todos os fiéis das igrejas Batista, CEIA e Católica de Napoleão, pela certeza de que, maior é o que nos une do que o que nos separa. Agradeço a todos que intercederam em nosso favor.

Aos ex-colegas e ex-alunos do Insikiran, obrigado pelo convívio e experiência docente. À diretoria da Companhia Energética de Roraima, que propositalmente ou mesmo sem perceber, possibilitou que eu pudesse ajustar minhas tarefas e cumprir com os

compromissos exigidos no curso inclusive a pesquisa de campo. Aos colegas da CERR, em especial, Mário Genário, Humbertiza e Sílvio, que contribuíram com leituras e opinaram em correções do texto, e aos outros pela solidariedade e opiniões em momentos oportunos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES sou grato pela bolsa parcial de cinco meses, que foi de grande valia, compreendendo em um grande reforço durante o curso.

Enfim, a todos que de alguma forma contribuíram para a finalização desta etapa da minha formação acadêmica. Obrigado!

RESUMO

O objetivo desta tese é analisar e discutir as relações de poder na Comunidade Indígena de Napoleão, pertencente à etnia Macuxi, no Território Indígena Raposa Serra do Sol, enfatizando as mudanças ocorridas a partir da implantação e manutenção de infraestruturas públicas na localidade. Baseamos nossa análise em um estudo etno-histórico, utilizando de uma pesquisa qualitativa com a exploração de observações participantes e as narrativas dos moradores, e referenciados em estudos anteriores sobre os povos indígenas da bacia do Rio Branco. Destacamos a relação entre os moradores da comunidade e os funcionários públicos pertencentes à comunidade, que no contexto assumem o atributo de representação corporal do Estado. Correlacionamos as implicações, convergentes e/ou divergentes, da presença de infraestruturas públicas nas relações locais de poder e dos demais segmentos da comunidade, como agentes responsáveis pelas transformações sociais em andamento. Em particular, a contribuição de professores de duas escolas locais, uma da administração estadual e outra municipal, além de outros funcionários públicos locais. Os relacionamentos que prosseguiram com a reestruturação do modelo administrativo tradicional, baseado no relacionamento de parentesco por afinidade ou consanguinidade, e devido à presença de servidores públicos, tornaram-se um requisito elementar para a liderança local. Uma constituição inconsciente da ordem do poder local baseada na influência do poder público *versus* o poder local, resultando finalmente em uma postura de união e resistência ao modelo étnico dos povos dessa região, que tendem a divergir politicamente a ponto de fragmentar as aldeias, por razões ideológicas políticas e/ou religiosas. Como parte importante dessa dinâmica, há a interação de membros e líderes de quatro denominações religiosas, duas associações de produtores locais e uma equipe de operadores de um grupo gerador de eletricidade, além da intervenção participativa de anciões e mulheres na constituição das relações políticas na comunidade.

Palavras-Chave: Macuxi. Poder local. Poder público. Comunidade Indígena Napoleão. Infraestrutura pública.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to analyze and discuss the power relations in the indigenous community of Napoleão, belonging to the Macuxi ethnic group, in the Raposa Serra do Sol indigenous territory, emphasizing the changes that occurred since the implantation and maintenance of public infrastructures in the locality. We based our analysis on an ethno-historical study, using a qualitative research with the exploration of participant observations and the narratives of the residents, and referenced in previous studies on the indigenous peoples of the Rio Branco basin. We highlight the relationship between the residents of the community and the civil servants belonging to the community, who in the context assume the attribute of corporal representation of the State. We correlate the implications, converging and / or diverging, of the presence of public infrastructure in local power relations and of other segments of the community, as agents responsible for the ongoing social transformations. In particular, the contribution of teachers from two local schools, one from the state administration and the other from the city, in addition to other local civil servants. The relationships that proceeded with the restructuring of the traditional administrative model, based on the kinship relationship by affinity or consanguinity, and due to the presence of public servants, became an elementary requirement for local leadership. An unconscious constitution of the order of local power based on the influence of public power *versus* local power, resulting finally in a posture of unity and resistance to the ethnic model of the peoples of that region, who tend to diverge politically to the point of fragmenting the villages, for reasons political and / or religious ideologies. As an important part of this dynamic, there is the interaction of members and leaders of four religious denominations, two associations of local producers and a team of operators of an electricity generating group, in addition to the participatory intervention of elders and women in the constitution of political relations in the community.

Keywords: Macuxi. Local power. Public Power. Napoleon Indigenous Community. Public infrastructure.

RÉSUMÉ

Le but de cette thèse est d'analyser et de discuter les relations de pouvoir dans la communauté indigène de Napoléon, appartenant à l'ethnie Macuxi, dans le territoire indigène de Raposa Serra do Sol, en mettant l'accent sur les changements qui se sont produits depuis l'implantation et l'entretien des infrastructures publiques dans la localité. Nous avons basé notre analyse sur une étude ethno-historique, en utilisant une recherche qualitative avec l'exploration des observations des participants et des récits des résidents, et référencé dans des études précédentes sur les peuples autochtones du bassin du Rio Branco. Nous mettons en évidence la relation entre les résidents de la communauté et les fonctionnaires appartenant à la communauté, qui dans le contexte assument l'attribut de représentation corporelle de l'État. Nous corrélons les implications, convergentes et / ou divergentes, de la présence d'infrastructures publiques dans les relations de pouvoir locales et d'autres segments de la communauté, en tant qu'agents responsables des transformations sociales en cours. En particulier, la contribution des enseignants de deux écoles locales, l'une de l'administration publique et l'autre de la ville, en plus d'autres fonctionnaires locaux. Les relations qui ont procédé à la restructuration du modèle administratif traditionnel, fondées sur la relation de parenté par affinité ou consanguinité, et en raison de la présence de fonctionnaires, sont devenues une exigence élémentaire pour le leadership local. Une constitution inconsciente de l'ordre du pouvoir local basée sur l'influence du pouvoir public contre le pouvoir local, aboutissant finalement à une posture d'unité et de résistance au modèle ethnique des peuples de cette région, qui tendent à diverger politiquement au point de fragmenter les villages, pour des raisons idéologies politiques et / ou religieuses. En tant qu'élément important de cette dynamique, il y a l'interaction des membres et des dirigeants de quatre confessions religieuses, de deux associations de producteurs locaux et d'une équipe d'opérateurs d'un groupe de production d'électricité, en plus de l'intervention participative des anciens et des femmes dans la constitution des relations politiques dans la communauté.

Mots-clés: Macuxi. Le pouvoir local. Pouvoir public. Communauté Indigène Napoléon. Infrastructure publique.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 –	Mapa de Localização do Estado de Roraima.	18
Mapa 2 –	Mapa de Localização geopolítica das etnorregiões – TIRSS.	18
Quadro 1 –	Esquema dos modos de poder de Eric Wolf.	23
Foto 1 –	Telegrama com reclamação contra os fazendeiros, Faustino Lira, João Balateiro e Josué Cláudio.	49
Foto 2 –	Telegrama com reclamação do tuxaua Cândido contra a instalação de cercas em Napoleão.	50
Foto 3 –	Painéis do Encontro de Cabelos de Prata 2017.	55
Foto 4 –	Anciões em fotografia de lembrança do Encontro 2017.	56
Foto 5 –	Da esquerda para a direita: Pr. Vanderlino, Sra. Marcília, Sr. Carpejane e Wéliton (pesquisador).	56
Foto 6 –	Placa de revitalização da Escola 2018.	60
Foto 7 –	Quadra Poliesportiva em reforma, maio de 2018.	61
Foto 8 –	Alunos da Escola Municipal “Vovó Camila” e seus professores desfile FETIN 2018.	63
Foto 9 –	Alunos da Escola Estadual Índio Macuxi e professores, na preparação para o desfile no FETIN 2018.	63
Quadro 2 –	Descrição estimada da remuneração mensal dos moradores de Napoleão 2017.	65
Quadro 3 –	Descrição com valores estimados da produção dos moradores de Napoleão 2017.	66
Foto 10 –	Despesca de um tanque de criação da espécie “ <i>Colossoma macropomum</i> ” ou <i>tambaqui</i>	66
Foto 11 –	Tanque 2 e 3 de criação de peixe <i>tambaqui</i>	66
Quadro 4 –	Levantamento do rebanho bovino na Comunidade Napoleão 2017.	66
Foto 12 –	Preparo da <i>damorida</i> , à esquerda de peixe com pimenta e, à direita, sem pimenta.	71
Foto 13 –	Preparo da massa de mandioca no <i>tipiti</i> para fazer farinha. Sr. Davi.	71
Foto 14 –	Lago Caracaranã e seus cajueiros em suas margens, em 12/03/2018, durante a 47ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima.	72
Foto 15 –	Mangueira centenária no centro da Comunidade Napoleão.	73
Foto 16 –	Mangueiras com frutos quintal de residência.	73
Figura 1 –	Imagem via satélite de Napoleão com detalhamento da divisão dos bairros.	76
Foto 17 –	Fachada de comércio da Comunidade Napoleão.	86
Foto 18 –	Placa de inauguração da geração de energia em Napoleão.	87

Fluxograma 1 – Fluxograma das principais funções da Comunidade Napoleão/2018.	90
Foto 19 – Reunião da Organização dos Professores Indígenas – OPIR em Três Corações, Amajari/RR, em 11/04/2018.	94
Foto 20 – Reunião da Organização dos Professores Indígenas – OPIR em Três Corações, Amajari/RR, em 11/04/2018.	94
Foto 21 – Reunião Comunitária no Napoleão em 02/12/2017.	112
Foto 22 – Marcha dos Povos Indígenas em Roraima no dia 09 de agosto de 2018, em destaque à frente o Banner da OMIR, advertindo a dizer não a bebidas alcoólicas.	114
Foto 23 – Material apresentado como prova de consumo de bebidas alcoólicas durante uma reunião da comunidade em 06 de dezembro de 2017.	121
Foto 24 – Templo religioso da comunidade Marimari, em 18 de julho de 2017.	132
Foto 25 – Lago do Cabeludo em Napoleão.....	135
Foto 26 – Casas: em construção, antiga (ao fundo), coberta com telha de fibrocimento.	185
Foto 27 – Casas do Programa “Minha Casa, Minha Vida” com obra paralisadas.	186
Foto 28 – Casas do Programa “Minha Casa, Minha Vida” concluídas.	186
Foto 29 – Ala dos meios de transporte da comunidade durante desfile no FETIN 2018.	188
Foto 30 – Plateia ao lado do prado durante corrida de cavalo, FETIN 2017.	189
Foto 31 – Preparação e corrida de cavalos, FETIN 2017.	190
Foto 32 – Preparação e corrida de cavalos, FETIN 2018.	190
Foto 33 – Competição de motocicletas, FETIN 2018.	190
Foto 34 – Tratamento de cavalos na Fazenda Nova Amizade, Napoleão.	192
Foto 35 – Tratamento de cavalos na Fazenda Nova Amizade, Napoleão.	192
Foto 36 – Garotos praticando laço.....	192
Foto 37 – Pessoas acessando internet no <i>hall</i> da Escola.	194
Foto 38 – Meninas em treinamento de futebol de salão.	198
Foto 39 – Final de competição de futebol durante os festejos do bairro Conjunto “Odilon Malheiro” em Napoleão, dois times locais na disputa por pênaltis.	199
Foto 40 – Ala dos acadêmicos no desfile do FETIN 2018.	206
Foto 41 – Plantação de mandioca e milho, roçado do Sr. Ênes Paulino.	207
Foto 42 – Produtos em exposição à venda na Feira do Tambaqui 2017.	209
Foto 43 – Venda de alimentação itinerante durante o FETIN 2018.	209

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGPIRR	Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
APIRR	Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima
APRONA	Associação dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena do Napoleão
ASPCON	Associação dos Piscicultores e Agricultores Familiares dos Moradores da Comunidade Indígena Napoleão
BASA	Banco de Desenvolvimento da Amazônia
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEIA	Comunidade Evangélica Internacional do Avivamento
CERR	Companhia Energética de Roraima
CIDR	Centro de Informação da Diocese de Roraima
CINTER	Conselho Indígena do Território Federal de Roraima
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
COPIAM	Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia
COPIAR	Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima
DNIT	Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
DSEI - Leste	Distrito Sanitário Indígena – Leste de Roraima
DSEI - Yanomami	Distrito Sanitário Indígena Yanomami e Ye'kuana
EAD	Ensino a Distância
EBD	Escola Bíblica Dominical
EDR	Eletrobrás Distribuição Roraima
EMSI	Equipes Multidisciplinares de Atenção à Saúde Indígena
FETIN	Festa Tradicional da Comunidade Napoleão
FIFA	<i>Fédération Internationale de Football Association</i>
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INSIKIRAN	Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena
MB	<i>Megabytes</i>
MCidades	Ministério das Cidades
MEVA	Missão Evangélica da Amazônia
MME	Ministério de Minas e Energia
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
MPA	Ministério da Pesca e Aquicultura
MPF	Ministério Público Federal
NUAP	Núcleo de Antropologia e Política
OMIR	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OPIR	Organização dos Professores Indígenas
PF	Polícia Federal
PIASOL	Polícia Indígena do Alto Solimões
PNHR	Programa Nacional de Habitação Rural
SEAAB	Secretaria Estadual de Agricultura e Abastecimento
SEED	Secretaria de Estado de Educação
SEI	Secretaria de Estado do Índio
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SINTER	Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Estado de Roraima
SODIUR	Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TAC	Termo de Ajustamento de Conduta
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra indígena
TIRSS	Terra Indígena Raposa Serra do Sol
TISM	Terra Indígena de São Marcos
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UNB	Universidade de Brasília
UNIVIRR	Universidade Virtual de Roraima

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO – UM MODO DE VIDA EM TRANSFORMAÇÃO	17
1.1	O TEMA E OS OBJETIVOS DA PESQUISA	17
1.2	O PROBLEMA E O LOCAL DA INVESTIGAÇÃO	17
1.3	OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS, O TRABALHO DE CAMPO E A ESTRUTURA DA TESE	29
2	DO ENCONTRO DE FORÇAS	33
2.1	OS POVOS DO CENTRO DO ESCUDO DAS GUIANAS NA ROTA DA COLONIZAÇÃO	35
2.2	UM POUCO DA HISTÓRIA LOCAL	46
2.3	MODOS DE VIDA	64
3	DO PODER LOCAL E SUAS INTERFERÊNCIAS OPERATIVAS	78
3.1	NOVAS CENAS E NOVOS ATORES.....	78
3.2	OS SERVIDORES PÚBLICOS E O STATUS SOCIAL/ECONÔMICO	91
3.3	O PODER LOCAL E SEU LUGAR NA LITERATURA	94
3.4	NOTAS DE CAMPO: PODER REGIMENTADO	111
3.5	NOTAS DE CAMPO: OUTRAS SITUAÇÕES DE PODER	123
4	DO DIÁLOGO E SEUS RESULTADOS	137
4.1	O PODER PÚBLICO	137
4.1.1	Uma presença (in) visível	139
4.2	DO MALABARISMO PARA A MANUTENÇÃO DA ORDEM	143
4.3	GÊNERO E LIDERANÇAS	154
4.4	NO EXERCÍCIO POLÍTICO ELEITORAL	164
4.5	AS IGREJAS E SEUS LUGARES NA DINÂMICA SOCIAL LOCAL	168
4.6	O ASSOCIATIVISMO COMO OPÇÃO AO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO	171
5	DO REORDENAMENTO POLÍTICO.....	178
5.1	UMA METAMORFOSE SOCIAL	178
5.1.1	Organização e ocupação territorial	182

5.1.2	Meios de transportes	186
5.1.3	Meios de entretenimento e comunicação	193
5.1.4	Educação	203
5.1.5	Economia	207
5.1.6	Sistema Religioso	210
5.2	NOVAS REALIDADES E OUTRAS EXPECTATIVAS	213
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	216
	REFERÊNCIAS	221
	ANEXO A – REGIMENTO DA COMUNIDADE NAPOLEÃO	235
	ANEXO B – IMAGEM DE MAPAS ELEBORADOS POR ALUNOS DA ESCOLA ÍNDIO MACUXI	238
	ANEXO C – ALGUMAS FOTOGRAFIAS	243

1 INTRODUÇÃO - UM MODO DE VIDA EM TRANSFORMAÇÃO

1.1 O TEMA E OS OBJETIVOS DA PESQUISA

As relações de poder nas sociedades possuem dimensões diversas, e os grupos sociais de pequeno porte, como as sociedades indígenas por exemplo, têm o seu quinhão de poder, onde estão envolvidas as relações sociais que sustentam o modo de vida e embasam de maneira estruturada a organização do grupo. Essas estruturas organizativas a quem reconhecemos como uma dimensão de poder local seguem em paralelo a outras organizações de poder. Para essa tese buscaremos discutir a interação das noções de poder local com o poder público, evidenciando as transformações vivenciadas por intermédio dessa influência mútua na Comunidade Indígena do Napoleão em Roraima. Comunidade essa que seus habitantes são predominantemente pertencentes à etnia Macuxi.

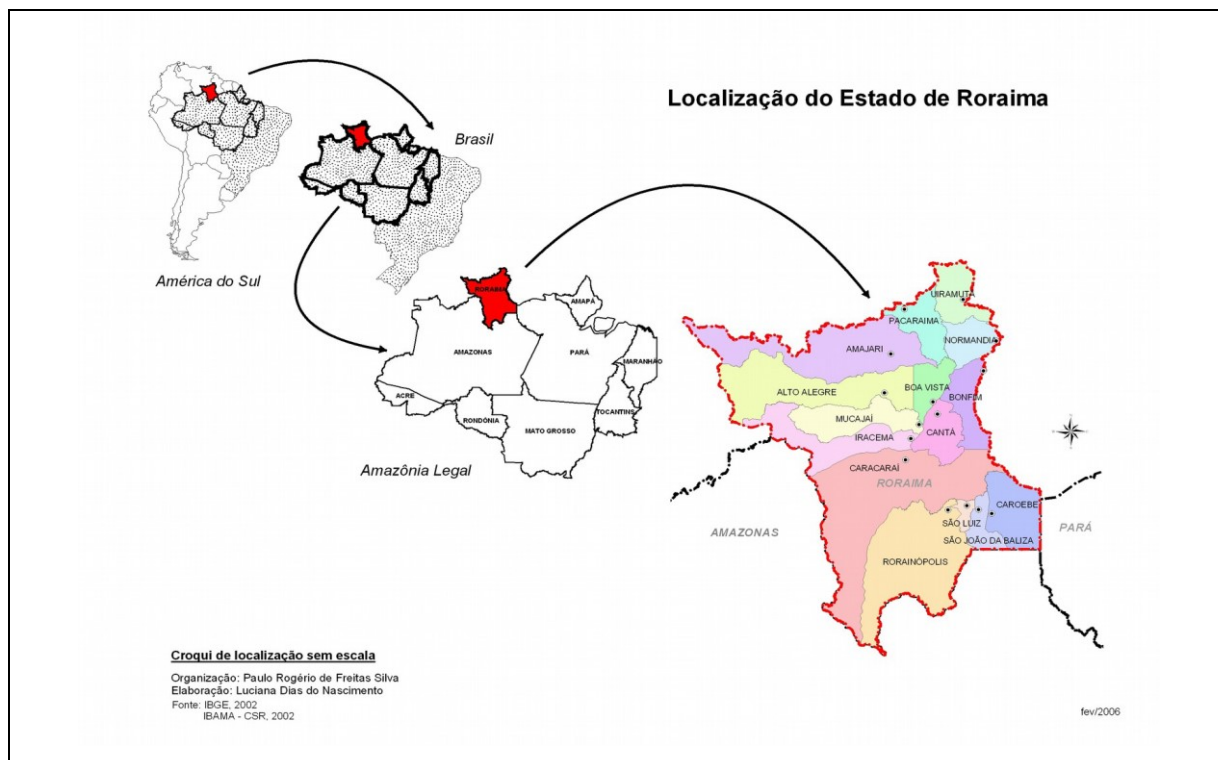
1.2 O PROBLEMA E O LOCAL DA INVESTIGAÇÃO

A Comunidade Indígena do Napoleão está localizada na emblemática Terra Indígena Raposa Serra do Sol, doravante TIRSS, especificamente na altura das coordenadas geográficas 03°54'51"N, 60°01'24"W, a uma distância, em linha reta, de aproximadamente 144 quilômetros de Boa Vista, capital do Estado de Roraima, e em torno de 43 quilômetros da sede do município de Normandia ao norte de Roraima, na etnorregião política e cultural da Raposa¹, nome de uma também grande comunidade Macuxi da região de savanas, ou lavrado, como é conhecida esta paisagem de campos rio-branquenses na linguagem regional.

Nas imagens a seguir, propomos uma contextualização visual da localização tanto de Roraima quanto da TIRSS, com o detalhe de suas etnorregiões políticas.

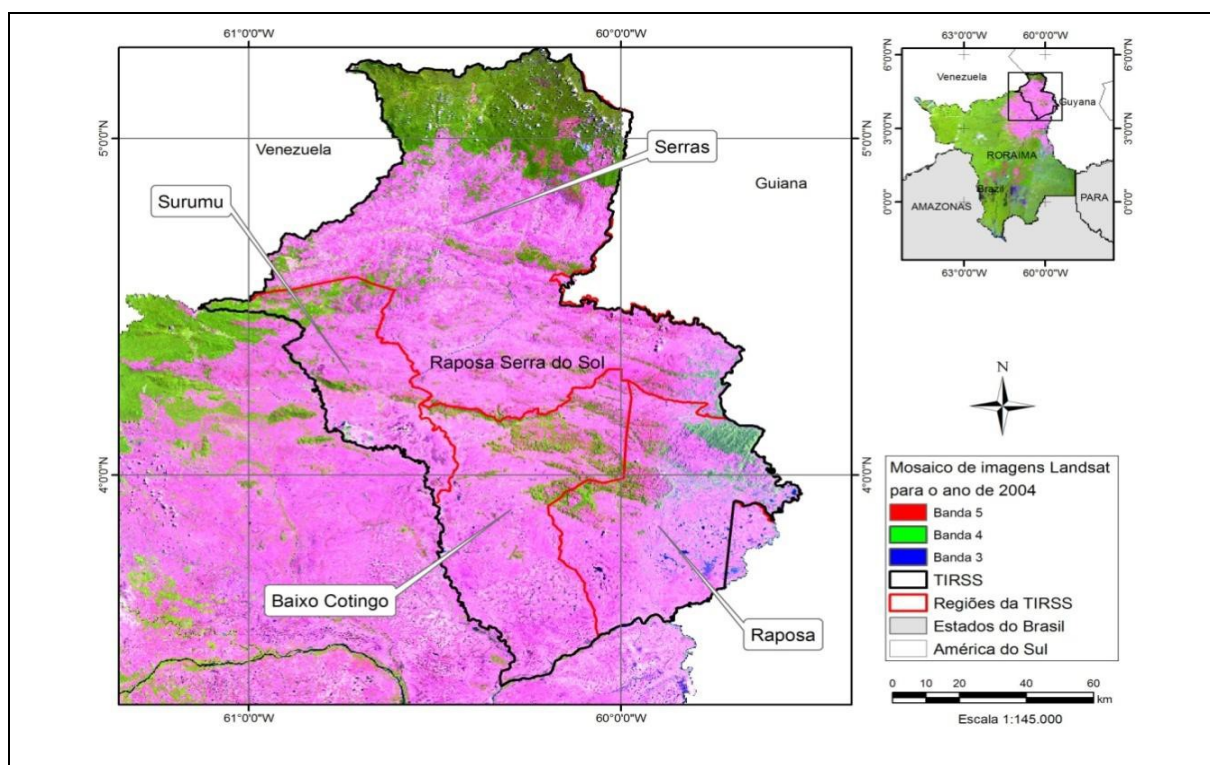
¹ Estrategicamente, para melhor gestão, os povos indígenas de Roraima estão distribuídos em 11 etno-regiões políticas e culturais, dessas, 4 compõem a TIRSS, sendo: Surumu, Serras, Baixo Cotingo e Raposa. As outras são: Amajari, Tabaió (Taiano), Murupu, São Marcos, Serra da Lua, Wai-Wai e Yekuana.

Mapa 1 – Localização do Estado de Roraima



Fonte: SILVA, P. R. F. Dinâmica territorial urbana em Roraima – Brasil. (Tese de Doutorado), USP, 2007.

Mapa 2 – Mapa de Localização geopolítica das etnorregiões – TIRSS.



Fonte: Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL. 2004, *apud* RIBEIRO, G. A. 2012, p. 48.

Nosso interesse por estudar as relações de poder naquela comunidade foi despertado ao observarmos o Censo Populacional Indígena do DSEI-Leste de Roraima². Nesse, percebemos que a Comunidade Indígena Napoleão se destacava como a mais populosa comunidade da etnia Macuxi, com uma população então de 864 (oitocentos e sessenta e quatro) pessoas, distribuídas em 183 (cento e oitenta e três) famílias. Juntamos a esse *start* leituras sobre o povo Macuxi dos estudos desenvolvidos por Santilli (1989a), Rivière (2001) entre outros, que descrevem a fragmentação das aldeias como uma prática relativamente constante entre os povos da região da Guiana. Além da baixa incidência de comunidade com numeração de moradores tão alta, ou seja, aquele quadro populacional demonstrava-se alto para a perspectiva regional. Ao que entendemos ser essa peculiaridade em si, justificativa para o despertar do interesse das Ciências Sociais.

Por outro lado, e complementar ao dado populacional, um fator importante, pelo menos numa leitura inicial é que, ao compararmos com outras comunidades Macuxi é comum que essas por razões distintas passem por cisões criando núcleos distintos. Embora, em alguns casos essa divisão possa ser meramente política, pois podem continuar a ocupar o mesmo espaço territorial, como por exemplo, entre outros casos, o que ocorreu com a Comunidade Raposa, objeto de estudo de mestrado de Olendina Cavalcante (2001), e segundo a autora, em 1987 a comunidade foi fragmentada em Raposa I e II e, em 1997, a Raposa I passou por nova cisão quando criaram então a Comunidade Parnázio. Atualmente são três comunidades com lideranças distintas sem que tenham mudado de localidade, um aglomerado de 1.034 moradores, em 213 famílias³.

Em outros exemplos, a fragmentação da aldeia também se dá pela saída do grupo dissidente da localidade para outra região, onde criam uma aldeia nova ou se agregam a outra. Em Napoleão, os relatos das lideranças locais dão conta que em três ocasiões ocorreram de famílias se mudarem da comunidade para outros locais e, conseqüentemente, criaram outros núcleos comunitários.

Os motivos para a fragmentação de aldeias são diversos, ao ponto de nos estudos etnográficos reconhecerem como uma tendência padrão dos povos desta região. Cavalcante (2001), enfatiza as questões demográficas como tendência principal de fragmentações na região das Guianas: “Em toda a Guiana, a fissão aparece como resultado de fatores demográficos, quando uma estrutura social da aldeia não pode mais acomodar uma população de alta densidade, a fissão serve para aliviar as pressões sobre a estrutura social da aldeia”

² Censo Populacional do Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima – DSEI-Leste, 2016.

³ Censo Populacional do Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima – DSEI-Leste, 10-2018.

(CAVALCANTE, 2001, p. 1, tradução nossa). Contudo, Rivière (2001), ao discutir sobre o padrão de assentamentos entre os grupos indígenas na região das Guianas, toma estas divisões como resultado de disputas internas (p. 45). Esta é uma questão para buscarmos na antropologia política conceitos que possam ajudar a entender as razões que justifiquem os motivos dessas fragmentações. Por outro lado, essa ordem política interna se justifica na relação das questões envolvendo ideologia de caráter representativo na política indígena e indigenista de Roraima, bem como nos casos de discordância religiosa e, expansão ou ocupação de território desocupado.

No entanto, recentemente as fragmentações de aldeias foram mais evidentes no período da definição da demarcação e homologação da TIRSS, que após questionamentos junto ao STF teve seu julgamento finalizado em 2009⁴. No caso da Comunidade Napoleão, chamou-nos a atenção ter se mantido como unidade política, ou seja, não cedeu à possibilidade de um separatismo local que pudesse cindir a comunidade. Embora como pontuado acima e melhor explicitada adiante, algumas situações de iminente separatismo foram resolvidas com a saída dos discordantes da localidade.

Não obstante, discutir as configurações políticas de uma comunidade indígena implica em atentarmos a uma lógica maior que envolve, entre outros aspectos, nuances de relações de poder. E, como o próprio título da tese sugere, as questões de poder envolvem alguns pontos que merecem ser analisados com atenção tais como: Que poder é este? Sua origem? Como se sustenta? Nesse sentido, a literatura antropológica é rica em debates envolvendo questões de relações de poder entre povos tribais (Clastres, Rivière, Viveiros de Castro). De modo geral, estas relações de poder estão inteiramente atreladas às relações de parentesco, ou como descreve Eric Wolf:

...Empiricamente, as populações variam na expansão e na intensidade do parentesco; alguns povos parecem ter 'muito', outros, 'menos'. A co-residência é frequentemente mais importante do que a posição genealógica. Grupos de tarefa contém tanto parentes como não-parentes. Em alguns povos, o parentesco governa principalmente a filiação e o casamento e constitui apenas um dentre os elementos organizadores. Já em outras populações, o parentesco agiganta-se e envolve obrigações legais e políticas, bem como aspectos ecológicos, econômicos e organizacionais.

Porém, o reconhecimento de todas essas variações ainda nos deixa no nível da definição do que o parentesco faz e não do que ele é. Embora os antropólogos reivindicuem prioridade sobre as outras disciplinas, porque 'fazem' parentesco e as outras não, na verdade, eles não conseguem entrar em acordo sobre o que é parentesco. Alguns o consideram fundamentalmente uma questão de sexo e procriação; outros o entendem como um 'idioma' para discutir questões sociais,

⁴ Notícias do STF, 19 mar. 2009, disponível em:

<<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=105036>>; acesso em: 30/09/2019.

econômicas, políticas e outras; outros ainda veem o parentesco como simbólico, o resultado de construções culturais (WOLF, 2003, p. 283).

Por sua vez, para Viveiros de Castro (1996), ao referir-se às ideias sobre parentesco elaboradas por Lévi-Strauss (1943), reforça a peculiaridade da proposição a algumas estruturas de parentesco do noroeste amazônico. “... as análises do caráter estratégico da afinidade na Amazônia, e em particular de seu papel mediador entre o local e o global, o ‘parentesco’ e a ‘política’, o interior e o exterior” (p. 72). Ideia que, segundo o autor, subsidiaram os estudos etnológicos de Rivière (1969, 1984); Kaplan (1975, 1984), dentre outros. E conclui:

Eu acrescentaria que este lugar central da afinidade, sua capacidade de transcender ‘a simples expressão de um relacionamento’ [...] dá a esta categoria um valor englobante nos sistemas amazônicos análogo aquele que a descendência exibe em outras sociedades do planeta: o valor de modelo para o *socius*, de ‘idioma’ que articula e subordina o parentesco aos planos sociopolítico e cosmológico (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 72).

Assim, a compreensão da influência do parentesco sobre a organização sociopolítica dos povos indígenas na região das Guianas é reforçada. Conforme pontuou o autor, o modelo da estrutura de parentesco utilizada pelos *pemon* – identidade étnica do povo Macuxi –, é o *dravidiano*⁵. Em outro texto, completa que todo processo de organização de parentesco é ajustado em conformidade com a especificidade do grupo, a preferência pela patrilinearidade dos *pemon* se revela como um “idiomatismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 112), e acrescenta que:

Nos *Pemon*, quem dá uma mulher é seu pai, não seu irmão; a troca simétrica, assim, não quita a dívida para com o WF (afins efetivos), só cancelável com a troca oblíqua avuncular, que transforma o sogro em cunhado (...), e especificamente em cunhado receptor. O que se busca parece ser menos, *pace* Thomas, suprimir a afinidade que evitar qualquer assimetria (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 177, grifo nosso).

Por sua vez, Peter Rivière ao descrever a organização social dos povos da região das Guianas, ressalta que:

⁵ Segundo Viveiros de Castro: “A diferença entre ‘dravidiano’ (ou ‘cruzamento de tipo A’) e ‘iroquês’ (‘cruzamento de tipo B’) diz respeito essencialmente ao caráter ‘paralelo’ ou ‘cruzado’ de algumas posições situadas além da esfera dos primos de primeiro grau: assim, por exemplo, em um sistema dravidiano os filhos de primos cruzados de mesmo sexo são eles mesmos cruzados entre si, e os filhos de primos cruzados de sexo oposto são paralelos (assimilados a germanos); em um sistema iroquês dar-se o inverso” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 11).

A frequência com a qual mães e filhas, e/ou irmãs, são encontradas vivendo sob o mesmo teto confere a região um sabor matrilinear que levou muitos dos primeiros autores a denominar esses grupos matrilineares. Na realidade, a regra de descendência é cognática. Existe uma preferência pela endogamia nas aldeias, mas seu pequeno porte raramente a permite. A alternativa mais comum é a residência uxorilocal pelo menos durante um período (RIVIÈRE, 2001, p. 33).

Deste modo, para o contexto das Guianas, Peter Rivière demonstra claramente que a gênese das relações está nas configurações da parentela, uma vez que é a partir das relações por consanguinidade e por afinidade que se estabelece as relações comunitárias. “O chefe pode necessitar ou não de qualificações no campo xamanístico, mas as outras qualidades que precisa ter incluem a competência nos assuntos rotineiros, a generosidade e a capacidade de persuasão. Um chefe também precisa de uma rede de parentes próximos” (RIVIÈRE, 2001, p. 34, grifo nosso).

Mas, ao falarmos de poder político em comunidades indígenas, leva-nos às ideias de Pierre Clastres [1974 (2003)], esse propõe que o chefe indígena se revela impotente se não tiver capacidade de convencimento através do diálogo. Desse ponto de vista, entendemos que o poder perde a essencialidade figurativa corporal, ou seja, não se resume ao indivíduo, mas ao seu discurso, ganhando assim a dimensão simbólica das relações sociais. Ideias que confluem ao proposto por Rivière sobre a liderança nas sociedades indígenas do maciço das Guianas, onde o poder do líder intertribal se resume na sua generosidade e capacidade de arrebatar os parentes consanguíneos ou por afinidade em um projeto comum, ou seja, seu principal instrumento de poder está na sua capacidade argumentativa acompanhada da boa vontade de atender os seus aliados.

Numa discussão em torno dos termos ‘antropologia’ e ‘política’, Morton Fried (1966), apresenta o conceito de poder atrelado à ideia de autoridade.

O poder – que definirei como a faculdade de compelir, de dirigir, pela força, o comportamento dos outros – existe em todas as sociedades. Outra característica universal das sociedades culturais é a autoridade, que eu definiria como a faculdade socialmente aprovada, de orientar o comportamento alheio. Autoridade, podemos logo esclarecer, distingue-se do poder em dois aspectos: a autoridade não está, necessariamente, associada à força ou à compulsão. Reciprocamente, não pode haver um poder considerável sem que o mesmo conte com aprovação, e, portanto, sem que haja autoridade, nesse sentido (FRIED, 1966, p. 156) (grifo nosso).

Tomando a ideia do autor, compreendemos o conceito de autoridade como a personificação do poder, numa ideia de conjunto, tanto o poder quanto a autoridade, se encontram em paralelismo, ou seja, um não existe sem o outro. De outro modo, como

questionamos acima, vejamos o que nos explica Eric Wolf (2003), que por sua vez delinea quatro dimensões em que o poder pode ser pensado e exercido, sendo:

Sustento, ao contrário, que é útil pensar em quatro modos diferentes de poder. Um é o poder como atributo da pessoa, como potência ou capacidade, a ideia nietzscheana básica de poder (...). Falar de poder nesse sentido chama a atenção para o dom das pessoas no jogo do poder, mas nos diz pouco sobre a forma e a direção desse jogo. O segundo tipo de poder pode ser entendido como a capacidade de um *ego* de impor sua vontade sobre um *alter*, em ação social, nas relações interpessoais. Isso chama a atenção para as sequências de interações e transações entre pessoas, mas não trata da natureza da arena em que as interações ocorrem. Esse aspecto fica mais claro quando tratamos do terceiro modo do poder, aquele que controla os cenários em que as pessoas podem mostrar suas potencialidades e interagir com as outras. (...) Essa definição chama a atenção para as instrumentalidades do poder e é útil para compreender como "unidades operacionais" circunscrevem as ações de outros dentro de determinados cenários. Chamo esse terceiro tipo de poder de poder tático ou organizacional.

Mas há ainda um quarto modo de poder, que não funciona somente dentro de cenários ou domínios, mas também organiza e orquestra os próprios cenários e especifica a distribuição e direção dos fluxos de energia (...). Vou chamar esse tipo de poder de estrutural. Esse termo retoma a noção mais antiga de 'relações sociais de produção' e pretende enfatizar o poder de dispor e alocar o trabalho social. Essas relações governantes não aparecem quando se pensa no poder em termos interacionais. O poder estrutural molda o campo social de ação de forma a tornar possível alguns tipos de comportamento, enquanto dificulta ou impossibilita outros (WOLF, 2003, p. 326).

Observemos nos apontamentos do autor a possibilidade de estratificação do poder político em quatro modos elementares. Assim, a compreensão da noção poder, pode ser esquematizado em:

Quadro 1: Esquema dos modos de poder segundo Eric Wolf.

Modo	Personagem	Campo
1. Individual	Pessoal	Individual
2. Transacional, relacional	Pessoal	Coletivo
3. Tático ou organizacional	Pessoal/representativo	Individual ou Coletivo
4. Estrutural	Impessoal/representativo	Coletivo

Como proposto neste experimento de esquematizar a ideia do autor, e aproximando do objeto de análise, relação de poder na Comunidade Napoleão, consideramos que a noção de poder abrange as principais concepções políticas da comunidade, pois: o primeiro modo como atributo de pessoa é velado como a individualidade do cidadão e sua capacidade de decidir e agir; o segundo, como poder transacional, determina o contexto das relações interativas interpessoal e/ou coletiva; o terceiro modo, poder tático, denota a capacidade do indivíduo atuar em coletividade, nesse a atuação das lideranças em contextos de estratégia administrativa, em discursos por exemplo; o quarto modo de poder descrito por

Wolf carrega a simbologia da governança, consequentemente, demonstra uma impessoalidade que se resume como ação estruturada do poder público. Contudo, em outro texto, Wolf (2001) questiona o conceito de poder e sugere que:

La conceptualizacion del poder presenta sus propias dificultades. Com frecuencias se abla del poder como si se tratara de una fuerza unitaria e independiente, a veces encarnada en la imagen de um monstruo gigante como Leviatan e Behemot o bien como una maquina que aumenta su capacidade y ferocidade al acumular y generar más poderes, más entidades similares a ella misma. No obstante, es mejor no entenderlo com una fuerza antropomórfica ni como una maquina gigante, sino como un aspecto de todas las relaciones entre las personas (WOLF, 2001, p. 19, grifo nosso)

Da discussão acima, o resumo da ideia de Wolf sobre poder político é a percepção relacional. Assim, a partir dessa descrição wolfiana, e aplicando ao contexto etnográfico guianense, onde o poder do chefe indígena possui princípios excepcionais, convergimos para a necessidade conceitual da mediação, uma vez que a gestão comunitária se trata de um aglomerado de parentes e afins, então presume-se a prática de mediação como principal atributo do líder comunitário. A respeito do tema mediação, Karina Kuschnir (2001) afirma que: “O *mediador*, porém, não apenas se move, mas estabelece pontes e comunicação entre os universos pelos quais transita” (p. 159). Em outro texto, Kuschnir, em parceria com Gilberto Velho, detalha que:

... existem vários tipos de mediação, com diferentes matizes. Destacamos o papel de mediadores entre categorias sociais distintas e entre domínios específicos. Por exemplo, nos estudos de religião, enfatiza-se o papel de mediador exercido pelo sacerdote entre os seres humanos e as divindades, entre o natural e o sobrenatural. No transe encontram-se, tanto na possessão como no xamanismo, ricas situações de mediação e metamorfose (VELHO e KUSCHNIR, 1999, p. 82).

Por outro lado, não devemos esquecer que na prática da mediação, o chefe indígena exerce a generosidade, outro atributo elementar da chefia indígena descrita por Clastres. Entretanto, Marcel Mauss [1974 (1988)], denomina como a “lógica da dádiva”. Por essa lógica, as relações determinam a quem é dirigido o dever e/ou direito de dar e receber, bem como o que é dado. Assim, a generosidade do chefe indígena é comprometida dentro de uma ideia de distribuição não aleatória, mas, coerente com o conjunto de acordos internos que configura os procedimentos de relações no grupo.

A nossa atração para compreender as relações de poder local *versus* poder público na Comunidade Napoleão, além da sua manutenção indivisível, é o interesse da compreensão ao posicionamento político frente ao movimento indígena de Roraima, uma nuance de poder

“tático organizacional” (WOLF). Pois, para o contexto histórico das lutas pela terra e da resistência aos não indígenas, ditos “invasores do território”, situação conflituosa iniciada na década de 1970, ou seja, reivindicação e articulação que durou mais de três décadas, as lideranças da Comunidade Napoleão se autoproclamem não filiadas a nenhuma das principais organizações de representação indígena em Roraima como o CIR⁶ ou SODIUR⁷. Embora seus ex-tuxauas e lideranças admitam que em alguns momentos simpatizaram com as bandeiras políticas do CIR, especialmente na questão do território no início das reivindicações que resultaram na TIRSS. Enquanto em outros momentos, se aproximam das iniciativas representadas pela SODIUR, principalmente em iniciativas econômicas encabeçadas pela classe política regional. Contudo, não se afiliaram como parte do processo, preferindo manter um posicionamento amistoso de aproximação por conveniência.

Mesmo que a declaração de suas lideranças demonstre uma autonomia política, parece quase que improvável para a conjuntura do período, onde o comportamento das lideranças das comunidades da região era de modo geral quase sempre dual, ou seja, ou elas tomavam partido para com o movimento indígena liderado pelo CIR e apoiado pela Igreja Católica, ou manifestavam apoio às organizações vinculadas à classe política de Roraima, com maior visibilidade à SODIUR. Essa dualidade tendia a uma maior aceitação do grupo do CIR, que defendia a ideia da demarcação em área contínua. Mas, essa autonomia reflete bem no fato de em 2004, na busca por autonomia em seus projetos econômicos instituíram a Associação dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena do Napoleão – APRONA⁸, e em 2017 criaram a Associação dos Piscicultores e Agricultores Familiares dos Moradores da Comunidade Indígena Napoleão – ASPCON.

Um dos entusiasmos para nosso trabalho foi que, mesmo fazendo parte da TIRSS, a história e relações constituídas na Comunidade Napoleão, segundo meus interlocutores, nunca foi objeto de discussão acadêmica como as pretensões por mim propostas. Desse modo, ainda que não seja meu objetivo ater-me apenas à questão etno-histórica, faz-se necessário construir um histórico com informações elementares daquela comunidade, para que nos permita uma visão mais elaborada do contexto geral de suas relações e contribua com o registro histórico da comunidade.

⁶ Conselho Indígena de Roraima – CIR.

⁷ Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima – SODIUR.

⁸ Sobre a situação econômica de Napoleão, é interessante observar o TCC de conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural no INSIKIRAN do professor e ex-tuxaua do Napoleão Sr. Héilton Epitácio, intitulado: Economia e qualidade de vida: a situação socioeconômica da Comunidade Indígena Napoleão. UFRR, 2010.

Das narrativas de seus moradores observamos que a interação entre as relações de poder local e poder público se constituíram há algum tempo, uma vez que a maioria de seus tuxauas mantém ou mantiveram vínculos com o serviço público municipal, estadual ou federal, seja com vínculos trabalhistas direto ou indireto. Por outro lado, a participação política na instância municipal se manifesta razoavelmente consolidada, entre os ex-tuxauas da Comunidade Napoleão, um deles foi vice-prefeito e vereador, outro exerceu o cargo de vereador por dois mandatos, outro que mora na Comunidade Parnázio, foi professor, Agente Indígena de Saúde - AIS e de 2004 a 2009 foi Secretário de Estado do Índio, e o diretor do Posto de Saúde, também foi segundo tuxaua, exerceu mandato eletivo de vereador, enquanto outros dois são professores. O que está no mandato de tuxaua atualmente é Agente de Endemias da Prefeitura de Normandia. Dos ex-tuxauas ainda vivo, destaca-se o Sr. Cirino, hoje um septuagenário, foi dos últimos que não passou pelo processo de eleição, quando ainda na década de 1960 foi indicado para o posto de tuxaua, também foi fundador da escola como professor voluntário. Em campo levantamos que, a adoção do modelo de organização política local com eleição do tuxaua para um mandato de quatro anos por parte do Napoleão ocorre desde o ano de 1973.

E como toda história ocorre em algum lugar, o aspecto territorial de Napoleão, segundo a narrativa de seus moradores, confunde-se com o histórico da comunidade e, reporta-se ao início do século XX. Enquanto o processo de organização como comunidade ganhou contorno a partir da década de 1940, onde relatam a convivência amistosa entre fazendas de criação de gado bovino na região. Já na década de 1960, relatam situações de conflito e violência no convívio com os fazendeiros, até que algumas posses foram desapropriadas⁹ pelo órgão indigenista oficial em meados da década de 1970. A partir de então, definiram o território que ocupam hoje, no entanto, havia uma propriedade que esteve resistindo, e mesmo estando no rol de indenizações¹⁰, veio a ser adquirida pela própria comunidade do Napoleão no ano de 1991. Fato esse que abre espaço para uma discussão sobre território e territorialidade, e que chama a atenção para as iniciativas da comunidade em manter-se com sua autonomia territorial às suas próprias custas. Por outro lado, mesmo que a negociação da compra das benfeitorias teve sua eficácia, ou seja, foi efetivamente paga e empossada pelos

⁹ Fazenda **Nova Vida** era do José Saraiva; Fazenda **São José** era do Cupertino morreu a viúva se casou com Domingos Braga; Fazenda **Colorado** era primeiro o Faustino Lira que vendeu para o Estácio Melo e; Fazenda **Nova Amizade** era do Áureo Balateiro que vendeu para o Altemir Queiroz. Entrevista com ex-tuxaua Adriano em 07 de julho de 2017.

¹⁰ Segundo o Sr. Cirino: “A fazenda Vitoria já tava certa de que a FUNAI ia indenizar, mais o homem era brabo, aí a gente decidiu pagar logo”, Conversa em: 20/08/2018.

novos proprietários, esta ação não possui amparo legal à luz dos termos da legislação brasileira¹¹.

A nossa pesquisa aconteceu a partir da apresentação do projeto para a comunidade do Napoleão, no mês de fevereiro de 2017, quando tivemos a oportunidade de participar de uma reunião geral, onde a pauta dizia respeito à aprovação da Reforma do Regimento Interno da comunidade. Como pesquisador, aquela situação se mostrou propícia e promissora, pois logo no primeiro contato tivemos acesso às principais regras de convívio local. Embora tratar-se da regra escrita, algo atrativo para o nosso estudo, já que, geralmente, nas comunidades indígenas as regras são estabelecidas verbalmente e cumpridas de acordo com o entendimento convencionado. Entre tantos itens discutidos e aprovados, chamou-nos a atenção logo o primeiro que trata dos critérios para tornar-se membro da comunidade: “Serão reconhecidas como membro da Comunidade todas as famílias cadastradas no livro de cadastro da Comunidade independente de cor, etnia, religião ou orientação política”. Uma situação que, vista grosso modo, parece bastante aberta, contudo, as obrigações entrelaçam ao compromisso de se fazer presente em todas as reuniões gerais, encontros e assembleias ou apresentar justificativas de ausência com limite de até duas seguidas. Além da proibição de venda ou aluguel de casa na localidade, venda e consumo de bebidas alcoólicas, entre outras exigências que configura a boa convivência. Enfim, a pauta da reunião representou uma oportunidade ímpar para quem estava se aproximando com o propósito de interagir com eles.

Durante a reunião, pudemos constatar a participação e influência no debate por parte dos representantes de órgãos públicos na localidade, situação adotada como principal hipótese do nosso projeto de pesquisa e que, desde outras ocasiões, a exemplo de experiências vividas em outras oportunidades, já havíamos percebido. Além do fato de ser um tema explorado superficialmente em nossa dissertação de mestrado no ano de 2013, onde realizamos a pesquisa na Comunidade Flexal, também na TIRSS, na etnorregião das Serras, ou seja, em outro contexto comunitário. No referido evento, o tuxaua da comunidade, durante a própria convocação para iniciar a reunião, utilizando do serviço de som, convocou nominalmente os funcionários das escolas, os agentes indígenas de saúde e de saneamento, os operadores do grupo gerador de energia, os motoristas dos veículos de transporte escolar, os comerciantes, os líderes das quatro igrejas na comunidade (Católica, Batista, Assembleia de Deus e Comunidade Evangélica Internacional do Avivamento – CEIA), os três ex-tuxauas, e por fim, a comunidade como um todo para participarem da reunião. Assim sendo,

¹¹ Ver o disposto na legislação indigenista: Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 “Estatuto do Índio” e; Constituição Federal de 5 de outubro de 1988.

compreendemos que o tratamento dispensado às pessoas revestidas de funções de serviço público estava vinculado a categorias sociais de destaque nas relações locais.

Mas, no desenrolar da reunião ficou claro o grande valor da opinião dos servidores públicos presentes, esses eram os que melhor se expressavam, além de suas ponderações serem atentadas com maior atenção. Enquanto os ex-tuxauas demonstraram suas habilidades oratórias e expuseram seus posicionamentos críticos, os membros comuns da comunidade poucos intervinham na discussão. Destaca-se o fato daquela ser a segunda reunião dirigida pelo atual tuxaua em exercício, que fora eleito no mês de dezembro de 2016 para o mandato de quatro anos a partir de janeiro de 2017.

O personagem do tuxaua tem seu reconhecimento como liderança local, e possui responsabilidades que autores como Pierre Clastres [1974 (2003)], quando discute as características da chefatura indígena, procurou explicitar suas características essenciais. Sobre o papel do tuxaua nas comunidades e as consequências da relação com a sociedade nacional Repetto (2008) descreve que:

Pode se perceber como no processo político em que os indígenas se envolviam cada vez mais com a sociedade nacional, surgiram novas instituições e como o papel das lideranças ia sendo redefinido. Na medida, entretanto, que as organizações foram-se afirmando, as lideranças foram perdendo a importância advinda da função de Tuxaua Geral (REPETTO, 2008, p. 116).

A função do Tuxaua Geral pontuada pelo autor era uma categoria de liderança que já não se encontra mais em voga entre os Macuxi no modelo atual de administração comunitária, refere-se ao reconhecimento de lideranças tradicionais pelo General Cândido Rondon que “Ao passar por estas áreas, no trabalho de demarcação dos limites da fronteira brasileira com a Guyana e a Venezuela, Rondon conferiu a estes líderes o título de Tuxauas Gerais” (REPETTO, 2008, p. 114). Eram líderes de regiões que possuíam grande prestígio em suas estratégias na relação com os membros da sociedade nacional. Atualmente, ainda é possível perceber um ou outro líder local com referências de liderança em determinada região, no entanto, são casos escassos e já não passam de influenciadores eventuais.

Paulo Santilli (1997), faz referência aos principais, como uma categoria de reconhecimento das lideranças indígenas no período dos primeiros contatos e estabelecimento dos aldeamentos na região:

...os militares portugueses distinguiam entre a população indígena os **Principaes** e suas **Nações** e buscavam convencê-los, por meio das armas e presentes, das

vantagens e desvantagens de trazerem a gente das suas respectivas **Nações** para formar os aldeamentos (SANTILLI, 1997, p. 102, grifos do autor).

Na reunião em que apresentei o projeto de pesquisa e requeri autorização para desenvolvê-la, o ato da convocação nominal dos principais agentes da comunidade e sua ativa contribuição no andamento dos trabalhos, mesmo sendo aquela a nossa primeira participação em um evento ali, contentamos e convencemo-nos do desafio de entender com mais profundidade esta relação entre os representantes membros de órgãos públicos locais e os direcionamentos da comunidade. Durante os debates em torno do Regimento Interno, a função de cada órgão na comunidade foi abordada com a exposição das limitações do agente daquele órgão, ao mesmo tempo em que ele expunha as diretrizes que recebe de seus superiores externos e seu compromisso para o bom desempenho de suas atividades e o bem da comunidade.

Assim, entender como se construiu essa relação dos membros de comunidades indígenas na condição de funcionários públicos em exercício na própria localidade, e sua condição dúbia de subordinação e comprometimento com os direcionamentos de seus pares locais, frente às diretrizes de seus superiores externos, dentro de uma ótica de poder local, se manifesta como um desafiante objeto que pretendemos compreender à luz das ferramentas conceituais da antropologia.

1.3 OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS, O TRABALHO DE CAMPO E A ESTRUTURA DA TESE

Para a realização da pesquisa que resultou neste trabalho utilizamos de alguns procedimentos metodológicos da antropologia tais como: pesquisa participante, pesquisa documental, consulta a *website*, revistas e acervos *online*, entrevistas guiadas e semiestruturadas, rodas de conversa, uso de gravador, entre outros.

O trabalho de campo ocorreu em fases pontuais, não querendo justificar as limitações da pesquisa, mas já registrando as circunstâncias em que a mesma aconteceu, relatamos que o início do contato com a Comunidade Napoleão ocorreu em viagens a trabalho, uma vez que na condição de funcionário da Companhia Energética de Roraima – CERR, em algumas ocasiões nos anos de 2009, 2010 e 2014 tive que percorrer todas as localidades atendidas pela empresa em levantamentos patrimoniais. E conhecendo a comunidade, e me inteirando do movimento indígena de Roraima, despertou-me realizar o atual trabalho de pesquisa, por conta de um encontro na empresa com o então tuxaua e professor da comunidade

Sr. Héilton Epitácio, no mês de maio de 2015, depois de algumas indagações a respeito da sua comunidade, manifestei a ele o meu interesse e o questionei sobre a viabilidade de realizar este estudo, o que de pronto declarou ser possível.

Após o início do curso de pós-graduação em Antropologia em setembro de 2015, tive dificuldades para contatá-lo, o tempo passou e em outubro de 2016 o encontrei na empresa, e mais uma vez relatei sobre meu interesse por realizar o trabalho de pesquisa na sua comunidade, tendo como propósito estudar as relações de poder local, ao mesmo tempo em que me propunha a relatar um pouco da história de sua comunidade. Na ocasião, fui informado que no mês de dezembro daquele ano haveria eleição para tuxaua e que ele não pretendia concorrer à reeleição, como de direito poderia. Essa informação me deixou temeroso. Ele estava saindo e as circunstâncias em que se encontrava ausentando-se da gestão da comunidade, que por mim eram desconhecidas, me deixou apreensivo, e para não correr o risco de ter o meu acesso à comunidade possivelmente prejudicado resolvemos aguardar um pouco mais, pois tínhamos que ser apresentados pelo tuxaua. Além, do fato de como pesquisador, eu necessitava de autorização dos membros da comunidade para atender as formalidades de autorizações por parte da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, e da própria Fundação Nacional do Índio – FUNAI¹². Aguardamos o processo eleitoral ocorrer e, no mês de janeiro de 2017, fiquei sabendo o nome do novo tuxaua, Sr. Carpejane Segundo de Lima. Buscamos contatá-lo, algo que só foi possível em 22 de fevereiro de 2017, ocasião em que estive em Boa Vista e o encontrei na casa do Sr. Roberval, então funcionário da Secretaria de Estado do Índio - SEI.

Depois de apresentar-me e deixar claro o meu propósito ao tuxaua, que estava acompanhado do gestor da Escola Estadual Índio Macuxi, professor Sr. Máximo Teodósio e pelo então Capataz da comunidade Sr. Elival Raposo da Silva, ressaltai a obrigatoriedade burocrática da anuência da comunidade de modo escrito, para a continuidade dos protocolos junto à FUNAI. Na ocasião informaram-me que no dia 24 do mesmo mês, ou seja, dois dias depois, haveria uma reunião na comunidade e que se fosse o caso eu poderia apresentar o projeto para a comunidade e lá, já poderia ser autorizada a pesquisa. Sem perda de tempo, dirigi-me até a comunidade na manhã do dia combinado, onde apresentei o projeto, fui indagado, respondi curiosidades, resultando enfim, na anuência concedida.

¹² O Projeto de Pesquisa foi apreciado pelo CEP/UFRR, CAAE: 66743617.4.0000.5302, Parecer CEP nº 2.172.897, Parecer CONEP nº 2.119.689. Por parte da FUNAI recebemos a Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 93/AAEP/PRES/2017, Processo nº 08620.005409/2017-83.

A partir de então, começamos a fazer-nos presente sempre que possível nos eventos e reuniões, uma vez que entendemos que é nessas ocasiões que as relações de poder, e os principais personagens de lideranças afloram com maior intensidade. Além de algumas estadias um pouco mais prolongadas, de semanas inteiras ou mais, em convívio com a comunidade. Foram 25 (vinte e cinco) viagens até a Comunidade Napoleão acumulando um pouco mais de 90 (noventa) dias de campo durante os anos de 2017, 2018 e 2019. Em média me dirigi para a comunidade a cada 30 dias para um período de uma semana e esporadicamente nos eventos e reuniões, a partir do mês de fevereiro de 2017 e 2018. Em 2019, fomos apenas em uma ocasião de três dias.

Após a primeira viagem ao Napoleão fomos na realização da Festa do Tambaqui 2017, estava acompanhado de minha esposa e minha filha, ficamos alojados no Posto de Saúde durante os três dias. Nas viagens posteriores, onde por mais três ocasiões intermitentes que estive com minha família ali, enquanto as outras fui sozinho, e como desde o meu primeiro acesso à comunidade, encontrei-me com o senhor Belarmino com quem já havia trabalhado profissionalmente anos antes, ele estava morando na comunidade como pastor da Igreja Assembleia de Deus, uma das quatro denominações religiosas em Napoleão. Este já insistira que ficasse nas instalações da igreja, e com o conhecimento do tuxaua, acabei utilizando durante o restante da pesquisa por apresentar maior comodidade. Embora o espaço de uso social da igreja, a “maloquinha”, como é chamada, funcionou como minha base de apoio e guarda do material de uso pessoal, além de compartilhar refeições com meus hospedeiros. A minha rotina era sempre estar em contato com meus interlocutores, ou seja, os outros moradores, em suas casas, sítios, na escola, casa do motor, quadra de esporte, campo de futebol, igrejas etc.

Transcorrido estes mais de dois anos de levantamento de informações, observações, entrevistas e outros, chega o momento de suspender o trabalho de campo, o que, na prática não se encerra, e consolidar os dados levantados a fim de produzir um relatório analítico segundo as diretrizes e critérios da ciência antropológica, buscando contribuir com a ciência e de alguma forma com a comunidade que nos acolheu e prestou as informações primárias para este trabalho.

A nossa proposta estrutural para este trabalho foi pensada em cinco capítulos que obedecerão a seguinte ordem: no capítulo primeiro, a introdução, procuramos fazer uma apresentação do tema, objetivos e metodologia para a construção deste trabalho.

No segundo capítulo nos propomos em debater as questões de poder local e poder público como um encontro de forças a partir do histórico sucinto da colonização da região do

Rio Branco, a implantação das principais infraestruturas locais, confluindo com a discussão do papel dos servidores públicos na Comunidade Napoleão como status sócio/econômico, enfatizando o modo de vida e a dinâmica da comunidade.

No terceiro capítulo, discutiremos a noção de poder local como interferências operativas, enfatizando seu lugar na literatura, com descrições e interpretações acerca do poder local. Algumas notas de campo evidenciando poder local regimentado ou escrito e outras situações perceptíveis de poder. E ainda, a noção de poder público enfatizando sua origem, objetivos, significado e seu aspecto de (in) visibilidade.

No capítulo quarto, o diálogo voltar-se-á aos resultados desta teia de relações como dinâmica para a manutenção da ordem local. Traremos ao debate questões de resistência política, a contribuição das igrejas e das mulheres nas ações de poder local, focando na antropologia e sua sina em buscar entender as divergências e convergências nas relações sociais.

Por último, no quinto capítulo voltaremos para o reordenamento político local descrevendo-o como uma metamorfose social, enfatizando as novas realidades que, conseqüentemente, geram novas perspectivas de cenário ratificado pelo reordenamento do poder local e poder público em comunidades indígenas. E enfim, as considerações finais que têm o propósito de resumir as principais conclusões da tese.

Utilizando de análises das informações levantadas durante a pesquisa de campo fundamentada na literatura antropológica, por todo o texto discorreremos sobre o povo Macuxi e sobre os aspectos históricos da Comunidade Napoleão, com ênfase em sua organização, relações sociais, economia, território, educação, saúde, cosmologia, ritos e mais.

2 DO ENCONTRO DE FORÇAS

Ao observarmos a história denominada de Descobrimento das Américas, ou seja, o início do contato dos europeus com os povos autóctones deste continente, é possível apreender como um encontro de forças culturais distintas. Encontro esse onde prevaleceu a imposição da cultura do estrangeiro, europeu, invasor, sobre as culturas dos povos locais. Situação em que todo o processo colonizador, a regra imposta, foi a de subjugar o povo nativo e suprimir as resistências. Como descrevem Lafée-Wilbert e Gómez (2012) ao discutirem sobre elementos de resistência cultural do povo Guaiquerí originário do litoral Venezuelano que:

Desde el mismo momento que la Corona española emprendió la empresa de la conquista y colonización de América comenzaron a llamar a toda la región: Nuevo Mundo. Sin embargo, para el guaiquerí, lo único “nuevo” perceptible era ese “otro individuo” que venía a coexistir en sus espacios ancestrales tratando de imponer un paradigma cultural distinto y bajo una dialéctica que sólo tenía como fin aprovechar sus recursos naturales con propósitos expansivos (LAFÉE-WILBERT e GÓMEZ, 2012, p. 65).

Embora os autores tratem com maior ênfase o contexto espanhol, não há alteração significativa ao transpor suas reflexões ao contexto da América portuguesa. Assim, ao trazermos para uma análise macro da colonização brasileira, este encontro obteve resultados catastróficos nos cinco séculos de relação. Apesar disso, e que nas últimas décadas tenha ocorrido algumas iniciativas de políticas públicas de caráter corretivo das consequências impostas pelas relações autoritárias instituídas, ainda assim tem se mostrado incipiente aos resultados alcançados, além das ameaças constantes de retrocessos.

De todo esse processo, desde os primeiros contatos ainda pelos exploradores, a Região Amazônica possuiu um histórico característico, decorrente de suas especificidades de posição geográfica e das próprias configurações internas de como se sucedeu a sua exploração inicial. Observamos essa afirmação nas crônicas, como por exemplo, dos religiosos: Gaspar Carvajal, que relatou a expedição do navegador Espanhol Francisco Orellana à jusante do Rio das Amazonas a partir da província espanhola de Quito na América espanhola até a foz do grande rio das Amazonas no Pará no ano de 1542 e, Alonso Rojas e Cristobal Acuña¹³, que fizeram parte da expedição do navegador português Pedro Teixeira no mesmo percurso no ano de 1639. Ambos relatam as atrocidades da abordagem dos exploradores junto às

¹³ Ver MELO-LEITÃO, Candido, 1941.

populações que encontravam e, das quais desejavam subtrair alguma coisa, situações onde prevalecia a violência, e o massacre a quem quer que tentasse contestar a declaração de posse dos aventureiros à Coroa que representavam. Não muito diferente, a região, do que hoje é o território do Estado de Roraima¹⁴, foi palco de muitas empreitadas de ações opressoras da colonização que já foram discutidas por Nabuco (1903), Farage (1986), Santilli (1989a), Vieira (2003), entre outros, que se empenharam em relatar e analisar a historiografia regional.

Os registros historiográficos sobre essa região descrevem que os primeiros exploradores ao adentrarem nos denominados Campos Gerais do Rio Branco tinham como propósito maior, além de identificar as possíveis riquezas naturais, sempre empreendiam em aprisionamento de indígenas a serem explorados como mão de obra escrava nas cidades de Moura, Barcelos, Manaus e Belém. Não obstante, uma atividade econômica considerada justa e regular no período, mas que amarga para nossa história pelo sangue derramado e os maus tratos aplicados à população nativa do que conhecemos como Brasil e em especial Roraima. Situação não restrita ao período da colonização, mas replicada em outros períodos da história, como destaca Shelton Davis (1978). De ações opressoras contra as populações autóctones resultou na dizimação de grupos inteiros e, em outros casos, na considerável redução da população.

Isto posto, a dualidade de forças proposta para discussão neste capítulo inicia com uma perceptível desvantagem por parte das populações nativas, comparada ao poder externo do grupo explorador/colonizador. No entanto, pretendemos avançar nosso debate considerando o arregimento interno, situação que reflete o modo de se organizarem visando à continuidade de sua existência frente à onda repressora, ou seja, o que adotamos com a terminologia de poder local, o núcleo de resistência que justifica a coesão, a continuidade, a resiliência das populações indígenas. Tomamos como estudo de caso alguns aspectos do *modus operandi* do poder local na comunidade indígena Macuxi do Napoleão. Relataremos neste tópico alguns exemplos de situações que podem ser entendidas como conflitantes, ao mesmo tempo em que percebemos como condição essencial da coexistência das relações de poder local e poder público. A princípio, contextualizaremos o início do contato entre os colonizadores e os povos indígenas da região, temas discutidos em várias etnografias que se

¹⁴ Roraima, homenagem ao Monte Roraima, uma das formações geológicas mais antigas da Amazônia que segundo SILVA *et al.* (2011) está presente na paisagem regional desde a era “Pangeia” (p.412). Possui características místicas reconhecidas pelos principais povos da região, pois está vinculada ao ser Makunaima. Como espaço político a região foi denominada Território Federal do Rio Branco em 13 de setembro de 1943 e teve o nome mudado para Território Federal de Roraima a partir de 13 de dezembro de 1962, por último, na Constituição Federal promulgada em 05 de outubro de 1988, foi elevado à condição de Estado da Federação.

dedicaram em relatar a cultura do povo Macuxi. Na sequência abordaremos nossas notas de campo em torno da história da Comunidade Napoleão enfatizando o modo de vida atual, os atores políticos e os cenários existentes, além da perspectiva dos agentes públicos como *status* de classe sócio/econômica.

2.1 OS POVOS DO CENTRO DO ESCUDO DAS GUIANAS NA ROTA DA COLONIZAÇÃO

Ocupando o que hoje é território de cinco países latino-americanos, (Venezuela, República Cooperativa da Guiana, Suriname, Guiana Francesa e Brasil), o Escudo das Guianas ou Planalto das Guianas foi palco de conflito territorial e ainda persistem questionamentos quanto à definição territorial em parte da região¹⁵. Na literatura antropológica atual, o escudo das Guianas é tratado como área etnográfica específica, de acordo com a classificação adotada por Júlio Melatti (2011) a partir da abordagem de Rivière (1985), que defende a ideia de que os povos que compõem o mosaico de relações sociais nessa região, se entrelaçam com suas práticas culturais criando redes semipadronizadas, constituindo assim a identidade étnica de cada grupo com aspectos e fronteiras inter-relacionadas. Segundo Rubens Queiroz (2014), ao discutir sobre aspectos arqueológicos dos povos indígenas das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá no noroeste do Pará, relativiza a noção de fronteiras como segue:

... é difícil falar de um grupo “étnico”, com fronteiras definidas, seja do ponto de vista linguístico, seja do ponto de vista “cultural”, pois os inúmeros casamentos entre esses grupos da região promovem necessariamente uma “mistura” ao longo do processo histórico, no qual as pessoas circulam entre as aldeias e adotam vários locais de moradia ao longo do ciclo de vida... (QUEIROZ, 2014, p. 169).

Mas sobre a ideia de fronteiras étnicas não é possível prosseguir sem buscar um pouco do que Frederic Barth (2000) nos traz quando discute sobre os grupos étnicos, e segundo o autor, a antropologia tem adotado a concepção de grupos étnicos a partir de “traços culturais particulares” exibidos por determinado grupo (p. 29), que não necessariamente estejam restritos a um território, mas ligados a uma noção de autopertencimento à determinada identidade cultural, que envolve um conjunto de “critérios de avaliação e julgamento”, ao

¹⁵ Guiana Essequiba ou Zona em Disputa, área territorial reivindicada pela Venezuela em litígio com a Guiana, até então sujeita ao Acordo de Genebra de 17/01/1966 e ao Protocolo de Porto Espanha de 16/06/1970, compreende a mais de 74% do território Guianês. Ver SILVA, 2005.

mesmo tempo em que a possibilidade de exclusão de indivíduos, ou seja, a “dicotomização” da identificação do outro como não membro do grupo étnico, “implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas de diferenças nos critérios para julgamento de valor e de performance” (p. 34). Desta forma, tomando em síntese as ideias de Barth, Rivière e Queiroz, é possível sublinhar que no contexto dos povos habitantes do Escudo das Guianas, a interação entre os grupos étnicos age como um alargamento da linha de fronteira étnica, condição em que ao mesmo tempo que esses grupos se mantêm como possuidores de uma identidade, permite que se autoafirmem e ao mesmo tempo são afirmados como diferentes, partilhando traços culturais e território semelhantes.

Além da variedade de grupos étnicos nativos desta região, que Rivière [2001 (1984)] destaca ao menos quinze grupos (p. 22), os registros historiográficos da bacia do Rio Branco dão conta que a região das Guianas esteve desde o século XVI na rota de exploração, mas foi no final do século XVIII que as atividades de colonização por parte dos portugueses tiveram sua fixação estabelecida, a partir da provocação dos espanhóis que já haviam se estabelecido em alguns pontos ao noroeste da região, como descreve Farage (1991, p. 122).

Segundo Barbosa e Ferreira (1997), as primeiras incursões ao Rio Branco pelos portugueses tinham o propósito de garantir a posse da região. Os autores sustentam ainda como pouco provável a afirmativa de que o navegador português Pedro Teixeira tenha navegado nestas águas em 1641, como afirmam alguns pesquisadores, e que talvez tenha passado pela foz no Rio Negro e descrito pouco sobre o Rio Branco (p. 198). Reforçam que, embora muitos exploradores estivessem atuando no comércio de drogas dos sertões e aprisionamento de indígenas no vale do Rio Branco no XVII, apenas ao final do século XVIII foi que o governo colonial português delegou ao ouvidor da Capitania do Rio Negro, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, a realizar uma expedição oficial pela região com propósitos geopolíticos de avaliar os potenciais econômicos, e “descreveu parte dos costumes dos índios, a fauna, a flora e a mineralogia da região” (p. 199).

Como parte do centro-sul do escudo das Guianas, a bacia do Rio Branco, também conhecida como parte centro-norte da Guiana Brasileira, tem como principais afluentes os rios Uraricuera, que tem suas cabeceiras ao oeste na fronteira com a Venezuela, e o Tacutu com seus afluentes dividindo o hoje território Brasileiro com o território da República Cooperativista da Guiana, teve sua ocupação por portugueses estabelecidos em meados do século XVIII após conflitos de interesses com espanhóis e holandeses, de acordo com fontes como Ribeiro de Sampaio (1825), Correa Filho (1939) dentre outros.

Os espanhóis, que exploravam o território hoje venezuelano, transpuseram a cordilheira de Pacaraima a oeste do território ocupado pelos povos rio-branquenses, acessaram os afluentes do Rio Uraricuera podendo enfim, chegarem aos rios Negro e Amazonas, enquanto que os holandeses vieram do leste a partir da transposição da bacia do Rio Essequibo, acessaram os rios Maú ou o Tacutu e poderiam descer o Rio Branco chegando ao rio Negro e Amazonas, possibilitando assim acessarem o Atlântico por esta rota alternativa, Farage (1991, p. 122-23).

Logo, o estabelecimento dessas rotas de navegação possibilitava a manutenção de contato com a população local e o estabelecimento de redes de negócios, baseados na troca de escravos indígenas por produtos manufaturados de primeiras necessidades.

Por outro lado, de acordo com Ribeiro de Sampaio (1825), as primeiras expedições exploratórias realizadas pelos espanhóis a esta região eram fundamentadas na mitologia da existência da *Manóa del Dorado*, história que justificou muitos empreendimentos exploratórios na tentativa da descoberta desta mitológica cidade, que deveria estar localizada “rica” e soberbamente à margem de um lago, onde haveria abundância em sobra de ouro, como segue:

Na divisão que temos feito do rio Branco, incluímos o pequeno rio Parimá, que depois da descoberta da America tem dado corpo a decantada fábula do lago dourado, que tanto tem inflammado as imaginações hespanholas. Fingio-se que hum grande lago está situado no interior de Guyana, e que nas suas margens está edificada a soberba, e rica cidade chamada - Manóa del Dorado -, e que aqui he tão vulgar o ouro, que tudo he ouro; que esta cidade foi edificada pelos Peruvianos, que para ali se refugiarão para se livrar em da dominação hespanhola . Os escriptores castelhanos dão esta história por tão certa, que tem gasto immenso cabedal em emprezas, e viagens para descobrir este famoso lago, sem que atégora pudesse algum dos seus descobridores alcançar o prêmio de tão feliz descuberta. As viagens de Pissarro, Orelhana, Orsua, Quesada, Utre, Beme, e outras muitas, que contão até o número de sessenta, dirigidas todas a este fim se inutilisarão. Pode na verdade chamar-se a esta teimosa diligência dos hespanhoes a pedra filosofal das descubertas. Os hespanhoes vivem tão persuadidos da existência da quelle riquíssimo lago, e cidade, que até chegarão a dar o título de governador do mesmo lago ao de Guyana, como consta dos despachos, que se acharão em huma preza, que fez o cavalleiro Walter Raleigh, quando procurava fazer huma descida na Guyana. O sobrescripto destes despachos o refiro pela sua curiosidade. Diz assim: A Diego de Palameca, governador y capitan general de Guyana, del Dorado, y de la Trinidad (RIBEIRO DE SAMPAIO, 1825, p. 100).

Para a atualidade, as narrativas do autor seriam dignas de serem compreendidas como um delírio mental, algo inconcebível para ser real, uma mística e sonhada aglomeração de pessoas que se houvesse sido localizada, para não condenarmos a sua inexistência ainda não contestada, teriam o seu fim trágico, com o saque proposto para suas riquezas culminando,

enfim, na opressão e extermínio pelos pretensos descobridores, fato incontestável que foi sucedido às reais populações encontradas nesta região.

Ainda sobre a mitológica existência do *El Dourado*, o religioso espanhol Cristóbal Acuña, cronista da comitiva de Pedro Teixeira no ano de 1639, produziu uma narrativa de caráter geopolítico para a coroa espanhola. Segundo Maria Izilda Matos (2012), esse relato chegou a ser confiscado como segredo de estado em 1640, com o fim da União Ibérica, o que tornou seu registro uma raridade (p. 190-191). Em seu relatório, o cronista espanhol descreve suas impressões da viagem, evidenciando quatro gêneros de produtos comerciáveis na região sendo: madeira, cacau, tabaco e açúcar. E em seguida relaciona outros produtos naturais de grande potencial comercial como o algodão, urucu, salsaparrilha, óleos e essências vegetais. E por fim, utilizando das informações apresentadas pelos nativos, destaca as riquezas de minerais encontráveis na região, ouro e prata, além da imponência do grande Rio das Amazonas, que nas palavras do cronista:

*El Rio de las Amazonas, recibe en si las vertinientes todas de las tierras mas ricas de la América; pues por la banda de el Sur, desaguan en es caudalosos Rios, que decienden de cerca de Potosi, unos otros de Guanuco, Cordillera que se avezinda a la Ciudad de Lima: del Cusco otros, y otros de Cuenta, y Gibaros, que es la tierra mas ricas de oro, que ay en lo descubierto. (...) Fuera de que, se el **lago dorado** riene el oro, que la opinión le atribuye: Si las Amazonas habitan, como atestiguan muchos, entre las mayores riquezas de el Orbe. (...) Em este gran Rio, está todo encerrado aqui el **lago dorado**, aqui las Amazonas, aqui los tocantines y aqui los ricos Omaguas, como adelante se dirá. Y aquí finalmente esta depositado el inmenso Tesoro, que la Majestad de Dios, tiene guardado para enriquezer com el a la de nuestro gran Rey, y señor Philipo Quarto (ACUÑA, 1641, p. 15-16, grifo nosso).*

Devemos contextualizar que a busca pelo Lago Dourado ou *El Dourado*, foi circunscrito em vários pontos das Américas durante em torno de três séculos, e segundo Johnni Langer (1997), “A origem do Eldorado remonta a 1531-1532, quando o conquistador Diego de Ordaz foi informado sobre a existência do *País de Meta*, que seria rico em ouro e pedras preciosas” (p. 28). De início, o local deveria ser na região peruana ou colombiana, mesmo sua procura sendo iniciada naquela região, acabou por se estender dos Andes à Guiana Brasileira, e por último concentrou-se no vale do Rio Branco, região do hoje estado de Roraima. Em seu estudo sobre os mitos da conquista americana, Enrique Gandía (1929), comenta que foram realizadas ao menos dezessete expedições oficiais em busca do *El Dourado* no período de 1530 a 1760.

Consequentemente, mesmo não encontrando a riqueza tão sonhada, os aventureiros que passaram pelo vale do Rio Branco iniciaram uma rede de negociações com povos desta região e tinham como produto principal o apresamento e escravatura dos povos

nativos da região dos campos gerais do Rio Branco. No mesmo período em que os espanhóis que traçavam uma rota no sentido oeste-leste, outros exploradores de nacionalidade holandesa empreendiam em uma rota sentido leste-oeste a partir das colônias à margem do Atlântico. Por outro lado, os portugueses, que de alguma forma se estabeleciam na Amazônia e dominavam política e militarmente a navegação do Rio Amazonas e seus afluentes, iniciaram um traçado sul-norte a partir do Rio Negro. Na nova empreitada o propósito era conter a presença espanhola e holandesa na bacia do Rio Queceuéne, como era conhecido pelos índios locais o que atualmente denomina-se Rio Branco. Assim, mesmo autorizado pela Coroa portuguesa desde 1752¹⁶, o empreendimento da construção de uma fortaleza à margem esquerda do Rio Tacutu, defronte da confluência com o Rio Uraricuera, especificamente na altura das coordenadas latitude 3°02'17" N, e longitude 60°28'53" W, só foi efetivada em 1775. Considerada como símbolo da presença permanente da coroa portuguesa da região, o Forte São Joaquim, atualmente consta apenas de ruínas pouco identificável.

Para discutir a história da presença portuguesa no vale do Rio Branco, devemos ater-nos que o processo de colonização portuguesa, em marcar presença na Amazônia foi gradual, somente em 1616 foi fundado o primeiro marco de posse permanente, com o Forte do Castelo do Senhor Santo Cristo do Presépio de Belém, na vila de Santa Maria de Belém, hoje Belém do Pará. Cinquenta e três anos depois, em 1669, foi construída a Fortaleza de São José do Rio Negro, que deu origem a cidade de Manaus, e em 1775 a Fortaleza de São Joaquim, no vale do Rio Branco¹⁷, outros empreendimentos foram estabelecidos, definindo assim a posse portuguesa na Amazônia.

Estas narrativas históricas oficiais reforçam a nossa indagação quanto ao encontro de forças presentes nesta região tendo como maior resultado a opressão sobre os povos autóctones aqui existentes. Fato que nos leva a crer na extinção de vários povos relatados pelos primeiros cronistas desta região. Segundo Sampaio (1825) em seu Diário da viagem à Capitania do Rio Negro nos anos de 1774-1775, ao percorrer pelo Rio Branco, ele descreve a existência de vários grupos distintos como segue:

Em todos estes rios habitão muitas nações de índios, sendo as principaes Paraviána, vulgarmente chamada Paravilhana, Macuxí, Uapixána, Saporá, Paxiána, Uayurú, Tapicari, Xaperú, Cariponá; esta belicosissima nação conhecida com o nome de Caríbes na história da América. Os que vivem no rio Branco usão de armas de fogo, que lhes vendem os holandezes, sendo entre elles de maior estimação o uso dos bacamartes (RIBEIRO SAMPAIO, 1825, p. 99).

¹⁶ SÁ, Manoel Jose Maria da Costa. in História e memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1827 - tomo X, parte I, p. 246-247.

¹⁷ Ver COSTA, Graciete Guerra da. Fortes Portugueses na Amazônia Brasileira. UNB, 2015.

Considerando a diversidade dos povos originários do vale do Rio Branco, conforme os registros dos cronistas como Sampaio e outros dos XVI ao XIX, em comparação com o censo atual dos povos ainda existentes, a presença é registrada dos Macuxi, Patamona, Taurepang, Wapixana, Ingarikó, Sapará, Wai-wai, Yanomami e Ye'kuana. Embora admitamos a possível omissão decorrente da dificuldade e ainda confusão com a nomenclatura dos grupos na época, os que restam se mostram de algum modo resilientes ao processo colonizador, mantendo-se em um constante combate, verdadeiro duelo de forças e táticas de sobrevivência para continuidade de suas próprias existências. Discussão que retornaremos adiante sobre formas de organização voltadas à convivência e continuidade nas relações com a sociedade envolvente. Mas, não é possível desconsiderar que tantos outros tiveram sua população reduzida, dizimadas, comprimidas em territórios limitados em nome do “progresso” e do “desenvolvimento” regional, o que Shelton Davis (1978), apresenta como vítimas do milagre econômico regional.

Embora a efetiva definição da ocupação da colonização portuguesa nos campos do Rio Branco seja a construção de uma fortaleza denominada Forte São Joaquim no ano de 1775, tem sido tomada como o marco principal, antes da construção da fortaleza, ainda no século XVII, a realização de várias excursões denominadas entradas, de exploradores em busca de riquezas naturais como ervas, canela, cacau, salsaparrilha, além de outros produtos naturais, mas o “item de exportação” era o aprisionamento de indígenas, levados como escravos para o trabalho na sede da capitania do Grão Pará, período conhecido pela atividade intensa das “tropas de resgates”.

Logo, a ordem missionária católica dos Carmelitas passou a empreender, no vale do Rio Branco, onde foram estabelecidos alguns povoamentos, que serviam para a política de aldeamentos dos indígenas, uma modalidade de integração que se dava através da constituição de aglomerações artificiais pelos missionários. Neste período podemos afirmar, conforme Reinaldo Barbosa (1993), havia uma concorrência entre os religiosos e exploradores, pois os primeiros congregavam os indígenas para a catequese, em nome da salvação das almas e da civilização desses povos. Por conseguinte, os segundos buscavam cativá-los para a exploração comercial como escravos em Belém ou outra vila da região. Estes aldeamentos que também tinham a função de marcar a presença do domínio português na região, e foram dispostos em locais estratégicos como nas principais confluências de rios:

Os povoadamentos foram distribuídos nas principais entradas/saídas da região. No rio Branco foram instalados Santa Barbara, Santa Izabel e Nossa Senhora do Carmo. No rio Uraricoera o de Nossa Senhora da Conceição e, no rio Tacutu, o de São Felipe. Este último localizado nas proximidades do forte construído. Outros aldeamentos devem ter existido anteriormente em função das "tropas de resgate", muito atuantes desde o final do século XVII até meados do XVIII, mas desapareceram rapidamente (BARBOSA, 1993, p.125).

Mas, logo após a fortificação no Rio Branco, outra medida econômica foi implantada com êxito, podemos afirmar que foi uma das mais eficazes para a permanência dos portugueses no vale do Rio Branco, trata-se do período de 1787 a 1793 quando foram criadas três fazendas reais de São Bento, que compreendia as terras entre o rio Branco e Uraricuera, Fazenda São José, que abrangia o entorno e ao leste do Forte São Joaquim e, Fazenda São Marcos que ocupava as terras entre os rios Tacutu e Uraricuera (Barbosa (1993). Informação também constante na Coleção Histórico-antropológica, volume 02, publicada em 1990, elaborada pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima – CIDR, intitulada “Índios de Roraima”.

O próprio comandante do forte, Sá Sarmento, fundou uma fazenda, perto da fortaleza, à qual deu o nome de São Marcos. O capitão José Antônio Evora, rico morador do rio Negro, fundou a Fazenda São José e o próprio Lobo D'Almada, ao que parece, fundou uma fazenda nacional denominada São Bento. Estas três fazendas constituíram o primeiro núcleo da introdução de gado na região do rio Branco (CIDR, 1990, p. 20).

Estes empreendimentos foram estrategicamente implantados, circundavam a fortaleza recém-construída, e tinham por objetivo a criação de bovinos para abastecer a demanda da capital da Capitania do Rio Negro. De acordo com Farage (1986), além da criação bovina tais fazendas reais serviam também como justificativa para o apresamento de mão de obra indígena para a manutenção das atividades nos empreendimentos da colonização. Dessas fazendas, ainda resiste ao tempo as ruínas da Fazenda São Marcos que foi sede de posto indígena do SPI e hoje está inclusa na Terra Indígena São Marcos, ao lado das ruínas hoje está a comunidade São Marcos, destaco com tristeza o desprezo e falta de política de preservação do patrimônio histórico.

Assim, o uso da força indígena nos campos do Rio branco foi detalhado por Nádia Farage¹⁸ em *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, o texto nos apresenta o drama dos povos indígenas no período da colonização dos campos do

¹⁸ FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: Os Povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. UNICAMP, Campinas. Dissertação de Mestrado. 1986.

Rio Branco, enfatizando que de início foram explorados pelos espanhóis e holandeses que implantaram o começo de uma rede de negociações de trocas de produtos manufaturados, por produtos naturais regionais e principalmente indígenas cativos negociados como escravos. Resultado das alianças firmadas pelos povos indígenas com os europeus negociadores. Situação em que alguns grupos indígenas procediam como agentes no aprisionamento de outros grupos tidos como inimigos. Por conseguinte, com a presença portuguesa na região, a cena não foi alterada, pelo contrário, foi incentivada e passaram a ser não apenas negociadores de inimigos, mas também serviçais dos militares no Forte São Joaquim e nas fazendas reais. Daí a denominação sugestiva da autora para com sua obra explicitando o indígena da bacia do Rio Branco como muralhas dos sertões em poder dos portugueses.

Por outro lado, a ocupação do vale do Rio Branco não se limitou nos empreendimentos oficiais da Coroa portuguesa, no período Brasil Colônia, mas continuou com o empreendimento oficial também no período do Brasil Império e se consolidou na República. Contudo, foi ampliada a participação de exploradores civis que desbravaram e ocuparam grande parte do território, até então, ocupado por povos nativos desta região.

Eram empreendedores que em ambos os casos, tanto dos funcionários a serviço da Coroa portuguesa ou do império brasileiro, quanto dos exploradores autônomos, atuaram sob a mediação de missões católicas que aqui chegaram com o escudo da fé cristã, em nome da conversão dos gentios, legitimavam a exploração da força de trabalho, a repressão à eventual dissidência, o aprisionamento, e até assassinatos por punição ou guerra contra os indígenas que porventura não se submetessem aos ditames doutrinários da igreja e à autoridade do colonizador. Destaca-se por outro lado os focos de resistência por parte de indígenas líderes locais, grupos insurgentes que combatiam tendo como consequência o seu próprio sangue. O mais famoso motim de resistência trata do que os registros históricos dão conta um pouco sobre o herói *Ajuricaba*, descrito pelo intendente e inspetor do Estado do Pará, Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, como um dos líderes da etnia Manaó no Rio Negro, este por sua habilidade e sua aliança com os holandeses da Guiana, fato demonstrado por utilizar de uma bandeira holandesa hasteada em sua canoa, realizava guerra e aprisionamento entre outros grupos (c.f FARAGE, 1986, p. 96-98).

... prisionarão a Ajuricaba com mais de dois mil índios, e sendo remetido o mesmo Ajuricaba para o Pará, teve a intrepidez de causar na canoa huma soblevação unido e conjurado com os mais prisioneiros que nella hião, de sorte que, ainda assim prezo mostrou tal animo, e esforço, que foi necessário grande fortuna, para se apaziguar o motim: porém o Ajuricaba vendo impossibilitados os meios de se ver livre da prisão, e obrigado a ceder à sua infelicidade, com incrível resolução, e animo se lança com

mesmo ferros, que levava ao rio, aonde achou na sua opinião morte mais heroica, do que a que alcançaria do patíbulo, que o esperava.

O que na verdade he mais celebre na história do Ajuricada, he, que todos os seus vassallos, e os mais da sua nação, que lhe tributavão o mais fiel amor, e obediência, com a illusão, que fazem na fantazia estas razões, parecendo-lhe quasi impossível que elle morresse, pelo desejo que conservavão da sua vida, esperavão por elle, como pela vinda de El Rei D. Sebastião esperão os nossos sebastianistas.

Ajuricaba em todo o progresso da sua vida foi certamente hum herói entre os indios: nome que muitas vezes merecem pelas suas acções, e que somente te faz diversificar dos outros heroes, e homens famosos, a diferença dos abjectos, e não o principio, e origem das mesmas acções (SAMPAIO, 1825, p. 111-112).

Antes, porém, uma tentativa de cooptação de Ajuricaba pelo jesuíta Joseph de Souza já havia fracassado. O temor era que a aliança com outras nações poderia desencadear uma reviravolta geral na região, e o domínio português estaria comprometido (FARAGE, 1986).

Devido a esta situação, reforçou-se a necessidade de fixação de não indígenas nos campos do vale do Rio Branco, além da presença oficial, inicialmente de representantes da coroa portuguesa através dos militares que vieram para servir no Forte São Joaquim, a partir da década de 1770. Por volta da segunda década depois da inauguração da fortaleza foi iniciada a política de criação de gado *vacum* nos campos da região. Conforme descreveu João Henrique de Matos [1979(1845)], em seu “Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas”.

Existem três Fazendas de gado Vacum, e cavalar no Rio Branco, a primeira, vista do Forte de São Joaquim denominada São José, a segunda de São Bento, à margem Meridional do mesmo Rio fronteira ao dito Forte: e a terceira de São Marcos na entrada da margem setentrional entre o sobredito Rio, e o de Tacutu próximas umas das outras; cujas Fazendas foram fundadas, a segunda (*São Bento*) pelo Brigadeiro Manuel da Gama Lobo D’Almada, Governador da extinta Capitania do Alto Rio Negro, na era de 1787, que mandou transportar para os ditos Campos treze cabeças de gado, ordenando que de todas as Povoações da Capitania se transportasse para os referidos Campos do Rio Branco, as novilhas e Garrotes que tivessem, sem se bolir nas vacas, para que nas Povoações não cessasse a produção. Com estas disposições multiplicou consideravelmente o gado. As outras foram fundadas por dois particulares: a de São José por um tal Évora; e a de São Marcos por um tal Sarmento. E porque tivessem servido o encargo de Almoxarifes no referido Forte, depois de seus falecimentos foram tomadas para a Nação sem que prestassem contas seus herdeiros (MATOS, 1979, p. 158).

Segundo a historiadora Maria José dos Santos (2018), que apresenta uma vasta discussão sobre a aplicação da Lei de Terras na região do Rio Branco, descreve que: “O alferes Sá Sarmento foi responsável então pela criação das duas primeiras fazendas na região do Rio Branco: a primeira real, e a segunda particular, para si mesmo, denominada São Marcos, inaugurando duas formas de posse da terra, a primeira oficial, e a segunda livre...” (p. 88).

Deste experimento, de criação de fazenda por particular na região do Rio Branco, a autora tece sua tese considerando uma abertura de portas para a usurpação e ocupação da terra, tendo como principais agentes desse processo, que mostrou-se arredo da legalidade, visto que em 1845 foi promulgada a Lei de Terras no Brasil Império, os oficiais do Forte São Joaquim, além de outros personagens da história desta região. Alguns vistos como “desbravadores” ou também conhecidos como “pioneiros”, ou ainda “heróis” pela história oficial, mas, que a autora procura desconstruir o mito, revelando como por exemplo o fundador da Fazenda Boa Vista, local que foi a gênese da capital de Roraima, Inácio Lopes Magalhães:

Dessa forma, nomes como Pedro Nunes Benfica e Inácio Lopes de Magalhães que alcançaram patentes militares após estarem residindo nas fronteiras ou após terem participado da luta ao lado das tropas imperiais durante a Cabanagem. A memória deste personagem constrói-se refletindo a necessidade de se buscar na carreira militar e no gado a sustentação para o mito fundador de Boa Vista (...). No entanto, Magalhães provavelmente carregava consigo o fato de ser degredado, o que se caracterizava por ausência de títulos, de patentes e de famílias tradicionais. Magalhães era um dentre centenas de degredados enviados para a Província do Grão-Pará sem poder econômico, sem patentes e sem título de nobreza (SANTOS, 2018, p. 119).

Enquanto outros eram migrantes do nordeste brasileiro que se aventuraram para esta região, alguns ganharam ou compraram títulos militares, e se apossaram e ocuparam grande faixas de terras nos campos do Rio Branco, tomando proveito da fragilidade da aplicação da lei e da influência política, para se perpetuarem como verdadeiros donos desta região. Merece destaque, entre outros, o papel de Bento Ferreira Marques Brasil, o patriarca da família Brasil em Roraima, que segundo Santos:

Após dez anos residindo na fronteira do Rio Branco, Bento Brasil tornara-se influente e rico. Depois ter sido reformado como Capitão do Exército, assumiu o cargo de Subdelegado do Rio Branco em 1860. Paralelamente à trajetória militar, tornou-se um próspero fazendeiro ocupando terras gratuitamente e constituindo fazendas particulares; foi acusado de desviar gado e material de construção do forte para suas fazendas, e também não escapou de ter seu nome relacionado entre os que usurparam o Forte e as fazendas nacionais, uma vez que suas fazendas estavam localizadas à margem direita do Rio Branco, onde antes era a fazenda São José (...) Além de fazendeiro, subdelegado e Capitão Reformado, Bento Brasil ainda estendeu seus negócios ao comércio de regatões, à época, única forma de transporte entre o Rio Branco e a capital Manaus. Esses regatões eram responsáveis por todo o escoamento de produtos da região e o principal destes produtos era o gado (SANTOS, 2018, p.157).

Desta forma, a constituição da elite política e econômica na região do Rio Branco, teve seu berço no final do século XVIII, período marcante com o fim do Brasil Colônia. E, sua continuidade no Brasil Império, chegando até a República. Resumidamente, teve como

base principal a ocupação e subtração do território e na exploração de seus habitantes originários, causando assim uma verdadeira espoliação dos recursos naturais, que inclui, principalmente, a terra, gerando com isso conflitos constantes que foram em muitos momentos amenizados nos registros históricos oficiais, reproduzidos e defendidos pelos seus sucessores na cadeia sequencial do poder político e econômico regional.

Por outro lado, autores como Farage (1986); Santilli (1989a); Vieira (2003), entre outros, descrevem os principais conflitos registrados envolvendo fazendeiros e indígenas em Roraima, conforme farta documentação e outras fontes que dão conta da importunação que o gado das fazendas fazia aos roçados indígenas. Consequentemente, o gado poderia ser usado como instrumento para a justificativa da expulsão de grupos indígenas das redondezas das fazendas, permitindo ao fazendeiro impor limitações de acesso à água e a outros recursos naturais, com a instalação de cercas de arame que impediam a locomoção e outras atividades dos grupos indígenas.

Mas em todo esse contexto, que envolve os conflitos e desentendimentos decorrentes das relações do contato das sociedades autóctones com a sociedade nacional, situações propícias para o debate proposto por Cardoso de Oliveira (1976), que discute como contextos de áreas de relações de “fricção interétnica”, os povos da bacia do Rio Branco, especificamente os Macuxi tem sobrevivido e mantido sua postura, negociando sua continuidade e sua autonomia como grupo independente que absorveu muitos aspectos da cultura não indígena, mas não se entregou ao ponto de desistir de sua autonomia nesta relação.

São testemunhas das mudanças no seu entorno, ao mesmo tempo em que impõem a sua identidade cultural e a defesa de seu território ancestral. Fato incontestável pelo desafio enfrentado por mais de três décadas no final do século XX, em conseguirem a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, definitivamente desintrosada no ano de 2009. Uma luta vista por seus líderes como o processo de reaver o seu principal território, berço da reprodução física, econômica e cultural da etnia Macuxi. Espaço esse, que foi aos poucos ao longo dos últimos quase três séculos, objeto de disputa, saque, exploração, depredação, desapropriação, invasão e outras formas de dominação por parte de pessoas alheias aos interesses e proteção dos povos locais, ações que contaram com apoio e incentivo do estado nacional em nome do progresso e desenvolvimento. Mas também foi e é espaço de luta, terra sagrada, terra de Makunaima compartilhada por outras etnias como Ingarikó ao norte, Wapixana ao leste e sul e, Taurepang a oeste. Mas, como pontuado no início deste tópico, sem fronteiras definidas.

Território resumidamente explicado pelo título da obra de Paulo Santilli (2001b) com o temo nativo de “*Pemongon patá*”: *território Macuxi rotas de conflito*. A seguir

prossequimos com um pouco da história da Comunidade Napoleão, local de nosso estudo de caso.

2.2 UM POUCO DA HISTÓRIA LOCAL

Como toda aglomeração de pessoas, as comunidades indígenas possuem suas histórias, que podem ser apresentadas principalmente através de narrativas e, eventualmente documentos. Podem ainda, ser sequencialmente cronológicas ou aleatórias, ou ainda fatos escritos, registrados e em outros casos vivos nas conversas e narrativas de seus membros. Afinal as narrativas se mostram como representações vivas da memória coletiva de um povo em contraponto à memória histórica, que de acordo com Maurice Halbwachs 1990:

... por memória histórica, entendemos a sequência dos acontecimentos dos quais a história nacional conserva a lembrança, não é ela, não são seus os quadros que representam o essencial daquilo que chamamos memória coletiva. Mas, entre o indivíduo e a nação, há muitos outros grupos, mais restritos (...), também eles, têm sua memória, e cujas transformações atuam muito mais diretamente sobre a vida e o pensamento de seus membros (p. 79).

Em concordância com o autor, o que importa, no entanto, é que o conjunto desses relatos que compõe o todo, que representa o passado, o presente e em alguns aspectos preveem o próprio futuro do grupo local.

Assim, a história da Comunidade Napoleão possui nuances interessantes, e como a maioria das histórias indígenas carrega um passado imemorial, que na prática pode desafiar a razão cronológica do nosso calendário. No entanto, confunde-se com a história da ocupação da região de lavrado, como são conhecidos os campos gerais, as savanas roraimenses ou campos da Guiana brasileira, pelos criadores de gado bovino e equino na região conhecida como Raposa.

Foi através das narrativas de alguns moradores da Comunidade Napoleão, que tivemos a informação de que a criação dessa comunidade foi inicialmente composta de pessoas vindas da região de serras, e criaram laços de parentesco por matrimônios com outros grupos que habitavam na região. Caracteristicamente, os indígenas Macuxi quando falam da origem de seus antepassados reportam ao vínculo com os habitantes da região das serras, e para quem se encontra na região da Raposa o norte é a direção das serras. Especificamente em Napoleão, as serras circundam pelo nordeste, o norte e o noroeste, como afirmam os moradores locais, “moramos dentro de uma bacia”. A afirmativa quanto às suas origens, deve-

se considerar que o povo Macuxi reconhece a mitologia de sua criação como descendentes de Macunaima, herói mítico dos povos habitantes da região *circum-Roraima*, que representa o criador das gentes e de tudo que existe. Este ser supremo místico que morava próximo ao Monte Roraima, mas que deixou rastro de suas criações por toda a região (Koch-Grünberg, 2006). Daí a afirmativa sempre conferida de suas origens às serras, atribuição que pode representar suas raízes históricas de parentesco quanto suas raízes míticas ou cosmológicas como descendentes do herói Macunaima e seus dois filhos Insikiran e Anikê.

Por outro lado, em suas relações interétnica com os outros povos da região, conforme a literatura antropológica o povo Macuxi também se autoidentifica como *pemon*, em oposição aos *kapon*, identidade dicotômica utilizada entre os povos do tronco linguístico *Karibes* da região próximo ao Monte Roraima, e que segundo Paulo Santilli:

Macuxi é a designação corrente para os grupos Pemon que habitam o sul da área *circuin-Roraima*, as vertentes meridionais do Monte Roraima e os campos ou savanas que se estendem pelas cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território politicamente partilhado entre Brasil e Guiana. Esses grupos *pemon* do sul, com quem convivi por períodos intermitentes durante dez anos (1984-1994), dizem desconhecer qualquer significação substantiva para o termo Macuxi e parecem mesmo não se preocupar com tal questão. Simplesmente se dizem Macuxi quando querem se distinguir dentre os outros povos Pemon e Kapon, bem como diante de seus vizinhos ao sul, os Wapixana, de filiação linguística Aruak, e mesmo diante de povos mais distantes, como os Maiongong ou os Yecuana, com quem mantem relações mais esporádicas (SANTILLI, 2001b, p. 19).

Pela descrição proposta por Santilli, não há uma definição específica para o termo Macuxi, que na sua essência está mais como linha demarcatória, que impõe uma diferenciação sutil de uma identidade maior *pemon*, a esta sim, tem o significado de *gente* ou *povo*.

Todavia, segundo os moradores da Comunidade Napoleão, os primeiros indígenas se estabeleceram em volta de um lago, dentre os diversos lagos da região de campos, conhecido como Lago do Cabeludo. Uma referência geográfica que hoje fica no centro da comunidade. Segundo o professor e ex-tuxaua Héilton Epitácio (2010)¹⁹, na descrição dos aspectos históricos da Comunidade Napoleão, registrou em seu TCC de graduação que: “Por volta de 1945, as famílias Malheiro, Marcos, Antonio, Souza, Napoleão e Joaquim já se encontravam residindo naquele local” (p.14). Evidencia ainda sua própria ancestralidade, pois como filho do ex-tuxaua Odilon Malheiro, destaca que os primeiros Malheiros vieram da

¹⁹ Op. cit.

então Comunidade “Igarapé Grande, hoje denominada Camará”, etnorregião Baixo Cotingo. E complementa com a declaração do Sr. Jonso²⁰, o ancião mais idoso da comunidade.

Meu pai chamava *Kosopa*’ e meu tio Antônio Curupira, nós chegamos da Serra, meu tio e eu era criança. Aqui já morava *Way toroca*’ ele era mais velho. Alguns anos depois um branco chegou, o doutor Zaine ele levou meu tio Antonio Curupira para estudar eu acho que foi pra Manaus. Passou muito tempo pra lá voltou ele trouxe muito papel e disse que era para escrever o nome das pessoas. Dali pra cá ele ficou tuxaua e convenceu o *Way toroca*’ a trocar seu nome de Napoleão. Não custou muito, o novo Napoleão morreu e logo Antônio Curupira também morreu. Depois que Antônio Curupira morreu esse livro foi queimado ninguém sabia pra que era. Daí pra cá, todo mundo começou a chamar esse lugar de maloca do Napoleão. Antes aqui não tinha nome, quando alguém vinha morar pra cá, dizia que: *Utí Komanse me’sé kupi napo*’, que em português quer dizer: Vou morar na beira do lago do Cabeludo. Então, os lagos marcavam a localidade (Jonso Joaquim Napoleão, 86 anos, um dos moradores mais velhos e filho dos primeiros moradores de Napoleão *apud* EPITÁCIO, Héilton. 2010, p.14).

Por sua vez, o ex-tuxaua Adriano, relatou-nos que primeiramente, duas fazendas se estabeleceram nas redondezas do lago, Nova Amizade e Colorado. Provocando uma compressão sobre os primeiros moradores que se viram reprimidos e sem condições para o enfrentamento.

Era duas fazendas divididas no meio pela pista de pouso. Na fazenda de lá, Colorado, era primeiro o Faustino Lira que vendeu para o Estácio Melo, do lado de cá era a Fazenda Nova Amizade, que era do Áureo Balateiro que vendeu para o Altemir Queiroz. Porque (onde nomearam de) Colorado morava o velho Manoel Malheiro, aí Faustino Lira chegou dizendo: compadre você não quer me dar esse barracão não, pra mim trazer gado pra cá! Tinha um lago bem perto, aí negociou com ele e (ele) foi morar lá no centro (NASCIMENTO, Adriano Francisco, entrevista em 07/07/2017, Raposa, Normandia).

Chama a atenção o modo como o fazendeiro negociou com o antigo morador o barraco para ocupar e criar gado, de alguma forma expulsando a família para segregar-lhes junto com outras noutra lugar, condição de conflito que elimina a convivência pacífica tão defendida pelas classes sociais dominantes no Estado de Roraima. Um processo que nas palavras do próprio ex-tuxaua Adriano, eram assediados pelos fazendeiros que queriam expandir a criação de seus rebanhos e os indígenas representavam um obstáculo.

Ainda dentro deste contexto de conflito entre fazendeiros e indígenas em Roraima, Jaci Vieira (2003)²¹, discute numa perspectiva historiográfica, que o projeto de expansão

²⁰ Registramos que na tarde do dia 23/09/2017, estivemos na casa do ancião Sr. Jonso, então com 94 anos, contudo não demonstrou disposição para uma conversa, o que respeitamos e buscamos suprir com outras fontes.

²¹ VIEIRA, Jaci Guilherme. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra - 1777 a 1980. Tese de Doutorado [História]. Recife: UFPE, 2003.

agropecuária aplicado nos campos do Rio Branco, com início ao final do século XVIII, resultou na invasão dos espaços antes ocupados pelos povos indígenas, expulsando-os para as fronteiras e serras. Nessa ideia, o autor busca por um lado desconstruir o “mito”, difundido pela classe dominante roraimense, de “um convívio pacífico” entre índios e não índios em Roraima. De outro lado, pressupõe um caminho reverso da descrição apresentada pelos nossos interlocutores sobre a vinda de pessoas das serras para trabalhar nas fazendas de bovinos na região de campos.

Contudo, na busca por registros documentais que pudesse subsidiar ou referenciar a Comunidade Napoleão encontramos um telegrama de 1953, em arquivos *online* do Centro de Referência Virtual, neste há o relato resumido de 28 indígenas denunciando alguns fazendeiros das proximidades da Serra do Guariba sobre a invasão com a instalação de cercas de arame farpado na área de sua comunidade.²² Enquanto os nomes citados são os mesmos dos fazendeiros que ocupavam o espaço da Comunidade Napoleão.

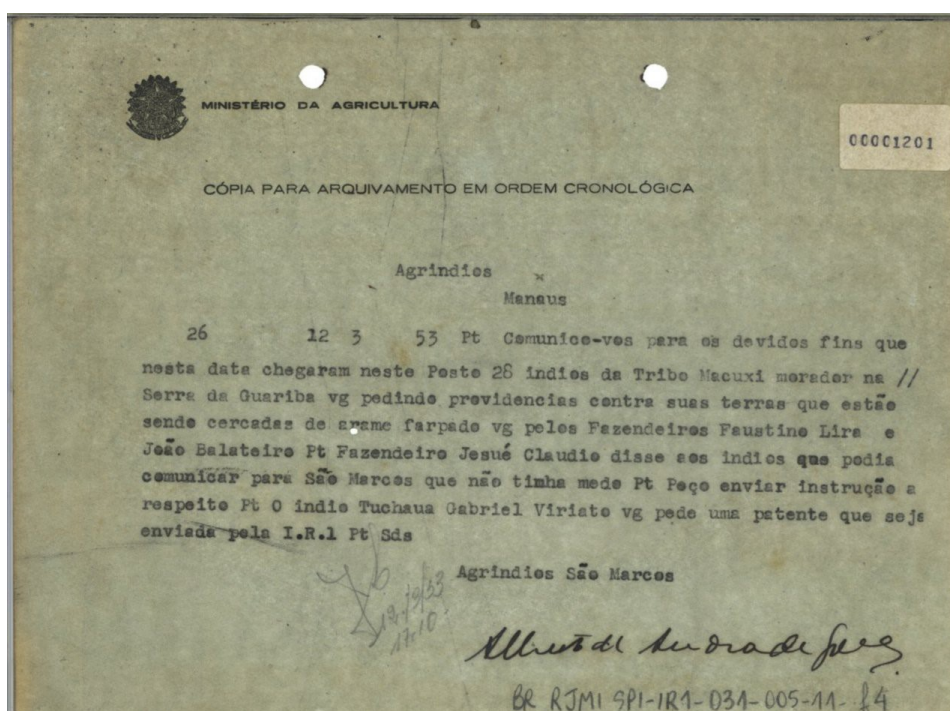


Foto 1: Telegrama de 26/12/1953 com reclamação contra os fazendeiros, Faustino Lira, João Balateiro e Josué Cláudio. Em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=17480>. Consultado em 20/04/2019.

²² Referência geográfica próxima à comunidade Guariba, fica do lado direito do Rio Viruaquim, o curso d'água principal que passa nas proximidades do Napoleão.

De modo semelhante, também no ano de 1953, encontramos o telegrama abaixo com uma denúncia por parte de um indígena denominado tuxaua Cândido contra a instalação de cercas de arame farpado em Napoleão.

TELEGRAMA

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS
DEPARTAMENTO DE AGRICULTURA E CRIAÇÃO DE ANIMAIS E DESENVOLVIMENTO

Expediente: **OFICIAL** Número: _____ Data: _____ Hora: _____
Origem: _____ Pátria: _____ Via: _____

Assunto de: _____
Assunto de: _____

Agrindies
Canas, Am.

Nº 29 de 47 5 - 55 pt. Comunica-se que chegou em esta data
vg e índio Tachá Cândido Mariano da Silva pedindo providências
vg contra as terras que está sendo cercada de arame farpado
vg no lugar denominado Napoleão vg pelo fazendeiro Semitiano
Medeiro pt procurando desalojar-lhe pt.sds. *Emiliano*

17/3/53
14 46

Agrindies
São Marcos.-

Assinatura ou rubrica do Expedidor: *Alberto da Silva*

Foto 2: Telegrama de 17/03/1953 com reclamação do tuxaua Cândido Mariano da Silva contra a instalação de cercas em Napoleão. Em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=17480>. Consultado em 20/04/2019.

Nota-se que o *modus operandi* é o mesmo relatado pelos moradores de Napoleão, o que demonstrava a ousadia acompanhada da certeza de impunidade que os faziam desafiar e impor os seus interesses. Registra-se também no segundo telegrama, o que me foi apontado por nossos interlocutores, que a Comunidade Napoleão não era reconhecida como aldeia, mas como um lugar.

No mesmo propósito, de referenciar com registros cronológicos o início da organização da Comunidade Napoleão, uma vez que por narrativas de seus moradores se mostra como um período indefinido, utilizamos das informações encontradas no diário do monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, em carta-relatório enviada a seu superior Arquibade – Bispo Dom Lourenço Zeller, publicado por Dom Jeronimo Lemos no Mosteiro de São Bento, em seus manuscritos sobre suas viagens de catequização de desobriga, do mês de dezembro do no ano de 1939. Refere-se à maloca do Napoleão como dependente do tuxaua Jerônimo da maloca Guariba, na época uma das principais da região. Meyer enfatiza a necessidade de o mesmo acompanhá-lo até ao Napoleão, e complementa: “No Napoleão há

menos gente que no Guariba, com cerca de 10 casas. No Guariba contei 140 almas e no Napoleão 89. Aí vão construir a Capela de São Jerônimo” (Lemos, s/d, p. 68).

Contudo, devemos entender o que é a prática da catequese de desobriga, segundo anota Vieira (2003) era:

A catequese de desobriga era feita por de um ou mais religiosos que munidos de um altar portátil, como também dos santos óleos, faziam visitas periódicas a diversas regiões, desprovidas de padres. O objetivo era rezar missas, fazer procissões e levar os sacramentos. Na catequese da desobriga, o destaque ficou para o batismo e a realização de casamentos entre os índios (p. 121-122, nrp. 161).

Desse relato, pontuado por Meyer, confirma-se o discurso de que a comunidade Guariba representa, ao lado da comunidade Santa Cruz, como das mais antigas aglomerações da região, no mês de outubro de 2018²³. A primeira contava com 371 habitantes distribuídos em 88 famílias e a segunda 232 habitantes em 36 famílias. Mas para com a Comunidade Napoleão, Guariba divide a estreita relação com a Comunidade Raposa, devido à própria localização que as três ocupam e principalmente as relações de troca matrimoniais envolvidas. Embora em Napoleão haja maior inter-relação com a Raposa.

Ao confrontar os registros deixados por Dom Alcuíno Meyer, o historiador Jaci Vieira (2003) levanta questionamentos e críticas sobre sua narrativa, segundo o autor deixa de lado a circunstância crítica do contato e: “por essas crônicas, percebe-se, por parte do missionário, uma tentativa de mostrar uma sociedade destituída de conflitos e contradições entre a população indígena, os fazendeiros, os missionários e outros agentes ali presentes” (p. 120).

Vieira (2003) avança com sua observação, comentando a utilização, por parte de Meyer, de termos genéricos para o tratamento de indígenas, como “caboclos”. Uma nomenclatura que descaracteriza a etnicidade dos povos regionais. Embora, possua grande uso entre os povos da Amazônia, o termo transporta à negação da identidade coletiva do indivíduo, impondo-lhe um tratamento de característica impessoal. Por outro lado, o autor reforça o valor dos registros do monge beneditino, ao reconhecer ser dos poucos registros da região para o período de segunda e terceira década do século XX, ocasião em que a ocupação dos territórios antes ocupados por indígenas avança sob o comando das fazendas, concomitantemente ao início da exploração garimpeira se instalar com a procura de ouro e diamantes em Roraima. Contudo, registra que os percalços dessas omissões, ou generalizações do monge beneditino

²³ SESAI, Censo Populacional DSEI-Leste de Roraima, outubro 2018.

quanto ao tratamento com os povos da região do vale do Rio Branco, resultaram em efeito colateral, uma vez que foram utilizadas para a tentativa de legitimar a ideia de convivência pacífica entre fazendeiros e índios em Roraima (p. 121).

Todavia, a história do nome Napoleão, segundo meus interlocutores, é em homenagem a um de seus antigos moradores, uma correlação com o depoimento do Sr. Jonso, registrado pelo professor Héilton Epitácio²⁴, com algumas alterações, por ser constituída e fundamentada em narrativas verbais. A informação que obtive é que um indígena veio para o campo à procura de trabalho nas fazendas. Como antigamente os indígenas tinham seus nomes na língua nativa, prática que a cada dia se distancia da realidade de dar nomes aos indivíduos, esse cidadão tinha o nome de *Amo'ko Taitai*, e como não era comum e de fácil pronúncia pelos não indígenas, quando da missão de reconhecimento de fronteira liderada pelo General Cândido Rondon, recebeu apelido de Napoleão. Posteriormente, esse nome se tornou nome da família e é um dos principais sobrenomes de famílias na comunidade, ao lado dos Malheiro e Raposo, este último tem sua origem na Comunidade Raposa, uma das mais conhecidas e antigas comunidades da região do lavrado, a mesma que denomina a etnorregião, e é bem próxima do Napoleão, tanto no aspecto geográfico quanto nas inter-relações de parentesco e econômicas.

Ao reforçarmos a ideia das relações de parentesco entre moradores do Napoleão e da Comunidade Raposa constatamos em nossa pesquisa grande número de casamentos constituídos entre mulheres do Napoleão e homens da Raposa, com maior incidência sobre a geração dos atuais vovôs. Uma prática que reforça a ideia de uxorilocalidade, quando o homem se muda para a localidade da mulher após o casamento.

Assunto que nos faz retornarmos aos relatos de Dom Alcuíno Meyer, que diz que para a adoção de sobrenomes de família entre os indígenas, na prática do processo de catequização, os missionários realizavam batismos de crianças e adultos, nestes ritos, como de costume é reconhecido o nome que o novo cristão será reconhecido na sua comunidade cristã. Como o trabalho vinha sendo realizado, digamos que pela metade, ou pelo menos parcial quando já havia outros exemplos a serem seguidos, o padre Alcuíno Meyer buscava autorização para inserir durante o batismo, nomes de famílias, ou sobrenomes como já faziam os padres que atuavam na Venezuela.

Até hoje, só demos aos índios que se batizaram um nome (de santo). Para evitar confusão etc., para o futuro, acho que seria conveniente acrescentarmos também um

²⁴ Op. Cit.

nome de família como sobrenome. Quando V. Revm. Vier, poderá indicar qual critério a seguir na escolha dos nomes. Sei que os Padres Capuchinhos de Santa Helena já de há muito adotaram este sistema de dar sobrenomes venezuelanos. Poderemos discutir este assunto e ver o que será mais conveniente fazer na escolha (MEYER, A. in: LEMOS, s/d, p. 82).

Dentro desta visão do religioso, em dar sobrenomes aos novos cristãos, foram instituídos muitos nomes com vínculos a lugares, e quando estes lugares eram nomeados em alusão a animais, estes nomes podiam ser incorporados ao nome do portador, algo que se perpetuou como nomes de famílias, é o caso exemplar dos sobrenomes: Napoleão, Raposa, Guariba entre outros.

Embora como citado antes, não há uma data que defina o início da organização política da comunidade, narrações dão conta da década de 1930. Enquanto se adotarmos as referências narradas por Alcuíno Meyer, no final da década de 1930, a Comunidade Napoleão ainda possuía vínculo administrativo com a comunidade Guariba. No entanto, há que considerar que a organização política das comunidades indígenas, segundo autores como Santilli (1989a), Farage (1986) entre outros, havia no passado o personagem do tuxaua geral, este possuía influência em vasta região que englobava sempre, mais que a sua comunidade. Meus interlocutores confirmam que um dos últimos tuxauas gerais da região foi o tuxaua Gabriel da Comunidade Raposa, e de acordo com o professor Elton Mozart:

Tuxauas gerais, segundo o meu pai era o Gabriel aqui na Raposa, que tinha o planejamento dele, o pessoal vinha de longe sem estrada mas iam pras reuniões com ele (...) As mudanças do modelo antigo para o atual, assim, mas sobre o Tuxaua Geral as comunidades tinham menos habitantes e depois foi ficando assim como é hoje, o tio Rari o seu Odilon iam pra essas reuniões com o tuxaua Gabriel mas tiveram que mudar assim, as comunidades cresceram (MOZART, Elton, entrevista em 12/08/2018, Napoleão).

Corrobora com esta ideia os argumentos levantados por Maxim Repetto (2008), em que discute entre outros temas, a extinção da função de Tuxaua Geral, segundo ele:

Na medida, entretanto, que as organizações foram-se afirmando, as lideranças foram perdendo a importância advinda da função de Tuxaua Geral. Isso se deu em consequência de que as novas lideranças, de organizações cada vez mais articuladas, precisam ser referendadas pelas demais lideranças de base. Neste universo, nenhuma liderança pode tomar iniciativas muito ousadas sem consultar as demais: isto pode custar o cargo (p. 116).

Contudo, a nomeação do Tuxaua-Geral foi algo criado pela ação indigenista nas primeiras décadas do século XX pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI²⁵. A ideia era criar títulos honoríficos a lideranças que tivesse influência além da sua comunidade. Assim as comunidades de Raposa, Contão e Maturuca, com suas lideranças se tornaram centros de convergência como descreve Santilli (1989a), ao comentar a importância da Comunidade Raposa para a sua região descreve que “a aldeia de Contão e Raposa representou, de modo análogo as aldeias de Maturuca, um ponto de convergência da ação indigenista desde as primeiras décadas do século” (p. 130). Não foge à regra que ainda exista comunidades Macuxi que preservem espadas doadas a tuxauas gerais pelas mãos do próprio Marechal Cândido Rondon quando da Inspeção das fronteiras na década de 1920.

Mas, se não conseguimos confluir fontes históricas que demarquem o início da organização política da Comunidade Napoleão como comunidade, vale adotarmos os fatos que descrevem a história da criação da escola na comunidade, segundo o senhor Rari, ancião da comunidade, ex-tuxaua, ex-catequista, ex-AIS e um dos primeiros professores, ainda como voluntário, da escola da Comunidade Napoleão, que nos disse:

Ali na (fazenda) Nova Amizade, morava o senhor Nestor, o Nestor saiu no tempo do General Rondon, mas ele morava, mas não era dele, ele entrou ai pediu licença e situou ai como fizeram também lá no Colorado, o dono era um tal de Cupertino que morava lá no Primavera. (...) Esse Cupertino tinha sete fazenda, era rico de gado, ele tinha outra fazenda ali chamada São José, lá onde eu tô situado. De lá ele fez amizade com o tuxaua daqui, era o tuxaua Curupira, ele foi dos primeiros tuxauas daqui. Mas quando eu me entendi por aqui o tuxaua era o Cândido, ele que conheceu o Curupira. Mas não sei quando foi, mas pra lembrar tem uma filha, a mais nova dele, que tem 95 anos, a Dona Surina (RAPOSO, Cirino, entrevista em 20/08/2017, Napoleão, Normandia).

Pela narrativa do ancião senhor Rari, a ocupação do território indígena pelos fazendeiros seguia com bastante semelhança. Eles se aproximavam do tuxaua ou do líder da família que já estivesse na localidade, e pediam para permitir que trouxesse seus animais para a redondeza com a promessa de doar leite para as crianças, alguma rês para festas, e assim ocupavam. Na sequência distribuíam cercas pela área, limitavam o acesso à água, às terras para roçados, enquanto os relatos são coincidentes aos coletados e discutidos por Santilli (1989b), e por Cavalcante (2001) na comunidade da Raposa.

²⁵ De acordo com SOUZA LIMA, A. C. (1990). O período em que Rondon esteve nas atividades de inspeção da fronteira do extremo norte brasileiro, ou seja, quando esteve em contato direto com o povo macuxi foi: “28/07/1928: Parte para a inspeção nas fronteiras com a Guiana Holandesa, Venezuela, Colômbia, Peru, Bolívia (“2ª Campanha”), retornando a 06/03/29 ao Rio de Janeiro” (p. 67).

Por conseguinte, as referências memoriais das lideranças políticas nos trazem limitações em montar uma cronologia da história local, mas os fragmentos de referenciais históricos contribuem para uma melhor compreensão dos fatos. E o senhor Cirino, (Rari) com seus mais de 73 anos, carrega um currículo reconhecido pela comunidade, a quem a maioria dos homens e mulheres com menos de 50 anos de idade se dirigem ao mesmo o chamando-o de tio. E mesmo tendo nascido na Comunidade Raposa, ser sobrinho de um dos últimos Tuxaua Geral da região, Gabriel Viriato Raposo, relatou-nos que pouco tempo depois de se casar veio para o Napoleão e dessa comunidade tem participado ativamente das principais atividades. Quando do início da realização desta pesquisa, nosso interlocutor estava com a tarefa de realizar um censo de todos os moradores da comunidade, com informações simples, mas essenciais de nomes completos e idade. No mesmo período, acompanhava e ajudava na organização da confraternização de idosos locais, conhecida como Encontro dos Cabelos de Prata²⁶, em que segundo um de seus coordenadores, senhor Efésios Raposo, o critério para ser membro do grupo é ter ao menos 50 anos de idade. É uma programação inserida no calendário de eventos da comunidade, realizada geralmente no mês setembro.

Em 2017 prestigiamos o evento dos idosos, que, como a maioria dos eventos gerais da comunidade, ocorreu na quadra da Escola, local que abriga além das atividades escolares como: jogos, reuniões entres outras, também recebe as reuniões comunitárias, festas dançantes, comemorações e tudo mais. Para a realização do evento, há uma mobilização dos setores como equipe de saúde, igrejas e escolas. Cada instituição se encarrega de atuar em uma área. Naquele ano houve orientação preventiva de saúde, especialmente à saúde do homem; distribuição de brindes; danças tradicionais; poesias etc., e por fim o almoço coletivo.



Foto 3 – Painéis do Encontro de Cabelos de Prata em 14-10-2017;

²⁶ É o mesmo nome dado ao programa de assistência ao idoso da Prefeitura Municipal de Boa Vista, contudo são iniciativas semelhantes, porém independentes, essa programação é local da própria Comunidade Napoleão.



Foto 4 – Anciões em foto de lembrança do Encontro em 14/10/2017;



Foto 5 – Da esquerda para a direita Pr. Vandelino (Ig. Batista), Sra. Marcília (coordenadora dos idosos), Sr. Carpejane (tuxaua) e Wéliton (pesquisador) em Encontro dos Cabelos de Prata 2017.

No evento de 2017 chegou a ser adiada a programação do Encontro dos Cabelos de Prata, devido ao falecimento de um dos membros do grupo, senhor Cristóvão, nas vésperas do evento. Situação que gerou grande consternação na comunidade. As causas foram naturais e o óbito foi na cidade de Boa Vista após o processo de remoção em estado crítico, e alguns familiares se deslocaram para o enterro na cidade.

E na tentativa de encontrar um fio da história da comunidade, por sua vez, o ex-tuxaua e ex-professor Adriano, ao tratar do histórico da comunidade apresentou-nos outra referência de fatos sobre o reconhecimento da localidade como espaço exclusivo de ocupação indígena, dizendo:

... eu nunca fui filiado ao CIR não, mas eu sempre gostava das ideias deles, por causa da demarcação e a homologação. Por que nós tínhamos essas duas fazendas, nunca consideraram comunidade indígena ali, (...) Também botei na cabeça, um dia nós vamos tirar Estácio Melo daqui, um dia nós tira, ali naquela rua que passa na frente da Assembleia de Deus era cercado de uma serra até a outra serra, fazenda pra cá e fazenda pra lá. Ali foi tirado o arame do cercado em maio de 1975, pelo então delegado da FUNAI (**chefe do PI Raposa**) chamado Dimas Valeocise, chegou aqui. (...) A primeira coisa que ele foi fazer foi isso, foi na comunidade era umas dez horas da manhã, ele chegou lá na frente junto com o tuxaua daqui da Raposa que era o Dalício depois que o Gabriel faleceu, aí disse olha gente nós vamos tirar esse cercado aqui, vamos abri isso aqui, por que isso aqui é de vocês. E vocês não existem aqui, pelas fazendas não tem nenhum indígena aqui (NASCIMENTO, Adriano Francisco, entrevista em 07/07/2017, Raposa, Normandia, grifo nosso).

No relato de nosso interlocutor fica evidente a insatisfação com que os moradores da Comunidade Napoleão, que viviam comprimidos entre fazendas, situação contornada após interferência direta de um servidor do órgão indigenista que resultou no início da desintrusão da área. Um relato que demonstra o protagonismo da FUNAI no processo de reconhecimento do território por parte das comunidades indígenas. Lembremos conforme descreve Elias Bigio (2007) e Natacha Simões (2019), que a estrutura do órgão indigenista oficial no Território de Roraima, quando foi reestruturado e transformado em FUNAI em 1967, contava apenas com a estrutura da antiga Fazenda Nacional São Marcos, que foi absorvida pelo SPI em 1931. A partir de 1970, foi criada a Ajudância em Boa Vista com três Postos Indígenas (PI Napoleão, PI Boca da Mata e PI São Marcos), subordinada a 1ª Delegacia Regional sediada em Manaus. Em 1974, a Ajudância de Boa Vista foi promovida a 10ª Delegacia Regional, e o PI São Marcos foi transformado em PI Vista Alegre, enquanto a Fazenda São Marcos foi renomeada como Colônia Agrícola Indígena São Marcos. Embora o Posto Indígena seja mencionado como PI Napoleão, na verdade foi instalado nas redondezas da Comunidade Raposa como consta em citação de Bigio “PI RAPOSA, no Igarapé e aldeia Macuxi de mesmo nome, para atender os índios desta tribo e grupos de Uapxana disseminados na área (FUNAI, Relatório de abril de 1969 *apud* BIGIO, 2007, p. 55)²⁷.

Ainda no processo de reocupação do território então invadido por fazendas, no ano de 1991, a Fazenda Vitória foi adquirida pela Comunidade Napoleão em parceria com as comunidades Raposa e Guariba. A referida propriedade está localizada na parte sul da comunidade, ou seja, na parte que dá acesso à rodovia, que desde o ano de 2003²⁸ foi

²⁷ Informação também mencionada por Orlando Sampaio Silva, 1980.

²⁸ BRASIL. Lei Nº 10.739, de 24 de setembro de 2003. Altera a Lei nº 5.917, de 10 de setembro de 1973, que aprova o Plano Nacional de Viação, de modo a incluir, na Relação Descritiva das Rodovias do Sistema Rodoviário Federal, a rodovia que especifica, sob a designação BR-433.

transformada em Rodovia Federal, BR 433, a área da fazenda corresponde a 2.000 hectares, e o senhor Rari esclareceu que: “o fundador foi Josué Careca, ele morava perto da beira do rio e comandava de lá, aí por último foi o Telmar Mota”²⁹, quando da negociação ele já havia doado a propriedade para sua esposa, mesmo assim ele conduziu acordo. A história da Fazenda Vitória, durante a posse do último dono, senhor Telmar Mota, era cercada de uma aura de desconfiança, pois a comunidade sentia-se constrangida pela fama de valentão que circundava o ex-proprietário na região. Relatos dão conta que, quando se chateava costumava fazer uso de armas de fogo para atirar em objetos, nas paredes, no telhado da casa, e que na sede da fazenda, que ainda resiste, é possível encontrar marcas de seus momentos de fúria³⁰.

Nosso interlocutor comentou ainda, sobre sua chegada e sua experiência de ser tuxaua da comunidade do Napoleão e o processo de sua indicação e sucessão na gestão da comunidade:

... fui tuxaua por 8 anos, mais ou menos de 1968 a 1976, porque, assim, eu casei e ficamos uns dois anos sem ter filho, aí nasceu o meu filho mais velho, o Mateus, que hoje tem 50 anos, aí eu fui ser professor por um ano, assim. Me lembro que, quando eu casei, antes de ter filhos eu tive na Guiana, no tempo da revolução (Revolta do Rupununi 1968/69), eu tava trabalhando por lá. Aí depois de um ano, eu entrei como tuxaua, mas não fui eleito, fui indicado, (pelo antecessor Cândido), depois de mim foi o pai do Héilton, Odilon Malheiro. Ele tava lá pro Surucucu, trabalhando como agente de saúde, aí eu mandei uma carta pra ele dizendo que não queria mais, e se ele podia assumir, aí ele veio e assumiu, também sem eleição (RAPOSO, Cirino, entrevista em 20/08/2017, Napoleão, Normandia).

Na fala do senhor Rari, a situação de eleição de tuxauas com período preestabelecido como é procedido atualmente é uma prática recente. Na fala acima, o narrador transpõe a política de facilidade de locomoção comum entre os povos que convivem na fronteira, pois na verdade não reconhecem as fronteiras políticas nacionais e transitam de um país ao outro sem tanto impedimento. No mesmo trecho da fala fica implícito um dos principais questionamentos, sobre a vinculação da atividade de servidor público com a atividade de liderança política da localidade, porque tanto o senhor Rari, quanto o senhor Odilon Malheiro, exerciam atividade pública essencial, o primeiro com educação e o segundo saúde, logo antes de atuarem como tuxauas da comunidade.

O senhor Rari nos explicou ainda sobre a atividade do tuxaua e do capataz dizendo que: “A função do capataz é mais ou menos o administrador, o cabeça dos trabalhadores, o

²⁹ RAPOSO, Cirino (Rari) entrevista em 20/08/2017, Napoleão, Normandia.

³⁰ Em 30 de abril de 2017, passamos pela propriedade em companhia do Sr. Jeremias, que nos mostrou alguns furos em paredes e telhado como marcas de momentos de fúria do ex-proprietário.

líder dos serviços. O tuxaua era mais trabalhar junto da FUNAI, fazer reunião com os brancos e hoje é assim também, aconselhar, passar conhecimento dele”³¹. A ideia de transmissão de conhecimento por parte do tuxaua não restringe à sua idade, mas, como pessoa articulada, mediador (Lévi-Strauss; Kuschnir) das demandas de sua comunidade com o poder público e outros interesses correlatos.

Mesmo não vinculada administrativamente à Comunidade Raposa, de acordo com senhor Rari, a implantação da escola na Comunidade Napoleão, foi fruto de um conselho dirigido a ele como da liderança da Comunidade Raposa:

A primeira escola foi ideia do tuxaua Abel Raposo, da Raposa, na casinha de palha só para atender as crianças, que ele sugeriu que eu fosse professor. Não recebia não! Eu fiquei só um ano, porque eu já fui ser tuxaua aí não dava mais. Aí entrou o pessoal, professores já formados, a dona Maria José, Helena. Aí a escola veio rapidamente, aí o prefeito mandou construir a escola de alvenaria, onde hoje é o posto de saúde (Idem).

A recomendação do tuxaua de outra comunidade para a implantação da escola é um ponto a ser considerado, pois essa ação não deixa de ser um processo político interno positivo de construção de liderança, visto que, até os dias atuais, os papéis dos professores são de caráter essencial nas atividades políticas locais, fato que pode ter corroborado para que ele se tornasse tuxaua um ano depois. Como descreve Repetto (2008), “Apreciamos que as lideranças tiveram diferentes experiências de formação. Alguns estiveram envolvidos quando jovens em atividades nas fazendas, outros, especialmente da região das serras, estiveram envolvidos em atividades garimpeiras, outros são professores, agricultores, agentes de saúde, dentre outras atividades” (p. 112-113).

Contudo, mesmo que em sua narrativa se entende como uma solução que foi resolvida com rapidez, a oficialização da criação da escola veio somente em torno de quatro anos depois, através do Decreto nº 15 de 30/06/1971. Período que coincide com o início das atividades do Movimento Brasileiro de Alfabetização – MOBRAL, que de acordo com Freitag (1980), foi criado como resultado da reforma constitucional de 1967, mas a “institucionalização do MOBRAL com os Decretos-lei 5.379 (de 1967), 62.484 e, finalmente, a legislação de financiamento do Movimento em 1970” (p. 80).

Segundo o senhor Efésios Raposo, que na condição de professor da Escola Estadual local, em seu histórico da escola onde contextualiza o Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Índio Macuxi, uma das justificativas da existência da escola era a

³¹ Idem

alfabetização de jovens e adultos, e reforça que além do seu pai, senhor Rari, outros professores atuaram logo no início da criação da escola, entre eles constam das senhoras “Maria José, Helena Fidélis e os mais recentes como Adriano Francisco do Nascimento, Luiza Marcos Napoleão e José Malheiros”³².

Efésios também ressalta as sutis mudanças no nome da Escola, pois quando foi instituída se chamava “Escola Isolada Índio Macuxi”. Em 1994, com uma ampliação e um novo prédio, recebeu o nome de “Escola Estadual Índio Macuxi” e, em 1998 teve seu nome alterado para “Escola Estadual de Ensino Fundamental Índio Macuxi”, no ano 2000 outro prédio foi construído, no local onde ficava o templo da Igreja Católica, e uma nova mudança na nomenclatura da escola foi adotada para Escola Estadual Indígena Índio Macuxi. No mesmo período foi construída uma quadra poliesportiva, caracterizando assim uma das escolas mais bem estruturadas, entre as escolas em comunidades indígenas da etnorregião da Raposa. Acrescentamos ainda que no mês de maio de 2018, após 18 anos de construído o último prédio, o Governo do estado realizou uma reforma, que consideramos superficial. Atualmente a Escola possui dois prédios, sendo que há ainda o primeiro que é utilizado pelo Posto de Saúde, o segundo ocupado pela Escola Municipal “Vovó Camila”, e o último mais estruturado, com seis salas de aula, copa, secretaria e diretoria, banheiro e poço artesiano com uma caixa d’água de dez mil litros etc. E atende alunos a partir do 1º ano do ensino fundamental ao 3º ano do ensino Médio, funcionando em horário matutino e vespertino.



Foto 6 – Placa da revitalização da Escola 2018;

³² Plano Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Índio Macuxi, 2010.



Foto 7 – Quadra Poliesportiva em reforma em maio de 2018, ao fundo os dois prédios da Escola Estadual Índio Macuxi.

Chama a atenção o histórico da escola, pois em dado contexto o número de escolas em comunidades indígenas de Roraima passou por alteração do nome. Especificamente, pelo fato de terem sido criadas por fazendeiros com o propósito da educação inicial de seus filhos, deixando como herança a memória de entes do passado. Contudo, em momento oportuno, algumas comunidades requereram mudança renomeando suas escolas em memória de seus próprios antepassados, uma maneira de refazer os marcos da memória coletiva local, pois de praxe costumam dar homenagem com o nome de uma pessoa de família. É o caso da mudança de nome da “Escola Indígena Severino Pereira da Silva³³”, na região do Truaru, município de Boa Vista, que desde sua fundação em 1970, foi nomeada em homenagem ao paraibano lembrado pela alcunha de Severino Mineiro, reconhecido como um dos pioneiros na exploração de ouro e diamante em Roraima no início do século XX³⁴. Em 1998 mudaram para Escola Estadual Indígena Rosa Nascimento, nome de uma indígena parteira da localidade³⁵ e, da Escola Estadual Humberto Campos, na comunidade Guariba, município de Amajari, que foi criada pelo Decreto nº 121, de 21 de junho de 1950, para Escola Estadual Tuxaua Manuel Horácio em 2004³⁶.

³³ Alteração feita pelo Decreto 1997-E de 15/05/1998.

³⁴ Severino Mineiro é patriarca de grande número de personalidades políticas de Roraima. Seu nome é apresentado como pessoa que deixou grande contribuição ao desenvolvimento econômico desta região.

³⁵ Apontamento registrado por SILVA, M. S. C. em seu TCC de história: Experiência da Comunidade Indígena Truaru com a educação escolar indígena: Escola Estadual Indígena Rosa nascimento. UFRR, 2016, p. 33.

³⁶ Decreto 5604-E de 26 de janeiro de 2004, discussão pontuada por MATOS, M. B. em sua tese em educação: As culturas indígenas e gestão das escolas da comunidade Guariba, RR: Uma etnografia. UNISINOS, 2013, p. 176.

Soma-se à discussão acima o fato da escola ser nominada como “Índio Macuxi”, não no sentido de negar ou desvalorizar a etnia, mas se mostra uma nomenclatura genérica, bem diferente dos processos regulares de nomear prédios públicos, pois, em regra, uma nomeação de um prédio visa perpetuar um nome de alguém que de alguma forma “faz jus” em ser lembrado, como por exemplo, o nome da Escola Municipal “Vovó Camila”.

Quando do início de nossa pesquisa em 2017, de acordo com o gestor escolar, professor Máximo Teodósio Pereira, a Escola Estadual tinha 18 professores efetivos, quatro professores temporários, e cinco profissionais de apoio³⁷. Até então a escola teve por gestores a Professora Maria José Pereira Faria, que foi uma das fundadoras; o professor Adriano Francisco do Nascimento, o mesmo que foi tuxaua e Secretario Estadual do Índio; o professor Rodrigo Batista Pinto, que foi tuxaua, também foi vice-prefeito e vereador pelo município de Normandia; o professor Zeilton Malheiro, que foi tuxaua interino e atualmente professor; o professor Moises da Silva Salazar, atualmente professor e; desde 2009 em seu terceiro mandato o professor Máximo Teodósio. A ocupação da função de gestor da Escola passa pelo processo eleitoral no mesmo período do tuxaua, tendo como requisito elementar, ser professor efetivo da esfera estadual na escola da comunidade, cabendo quantas reconduções forem permitidas pela coletividade.

Ressaltamos que o procedimento de eleição do gestor e coordenador pedagógico das escolas indígenas é uma vitória do movimento de professores indígenas através da OPIR, já que essas funções sempre foram usadas como moeda de barganha política, com preenchimento através de indicação de políticos. Ao conseguirem a autonomia para elegerem seus gestores escolares, as comunidades indígenas passam a efetivamente exercerem o controle social da educação em suas comunidades, condição que complementa outras manifestações de controle como a flexibilidade do Calendário Escolar, por exemplo. Por outro lado, essa autonomia da comunidade definir o gestor escolar, algo que não foge à regra para outras comunidades, demonstra uma aproximação com intervenção do poder local sobre o poder público, ao mesmo tempo um reconhecimento da autoridade coletiva da comunidade.

A escola municipal “Vovó Camila”, enquanto responsabilidade da esfera municipal, em 2017 e 2018, a prefeitura de Normandia encontrava-se com uma obra de construção em andamento de um prédio para escola, a Escola Municipal foi instituída em 2004, e segundo o seu gestor Professor Eneias Tobias³⁸, atende crianças do maternal 2 e 3 em horário matutino. Em 2017 eram 107 alunos matriculados, 7 professores e 9 funcionários de

³⁷ Entrevista com o gestor da Escola Índio Macuxi, professor Máximo Teodósio, em 19/06/2017.

³⁸ Entrevista em 21/06/2017, nas dependências da Escola Municipal “Vovó Camila”, Napoleão, Normandia.

apoio (zeladores / serviços diversos / merendeiras / cuidadora/ vigia / auxiliares). Entre todos os colaboradores, apenas uma professora não é indígena, sendo a esposa do pastor da Igreja Assembleia de Deus local, também a única professora temporária, esta no ano de 2018 foi nomeada coordenadora pedagógica da Escola Municipal. Mas anteriormente, segundo o extinta e atual professor Héilton Epitácio³⁹, um dos poucos professores com vínculo efetivo com o Município e com o Estado, desde 2004, a escola municipal funcionava integrada à escola estadual, ou seja, ocupando o mesmo prédio e sob a coordenação da estadual, e em 2013 foi desmembrada passando a trabalhar com gestão independente.



Foto 8 – Alunos da Escola Municipal “Vovó Camila” e seus professores, na preparação para o desfile durante a Festa Tradicional da Comunidade Napoleão – FETIN, 2018.



Foto 9 – Alunos da Escola Estadual Índio Macuxi e professores, na preparação para o desfile durante o FETIN 2018.

³⁹ Entrevista em 15/06/2018, em sua residência, Napoleão, Normandia.

Enfim, ao longo de toda a tese outros aspectos históricos da Comunidade Napoleão serão apresentados, embora tenhamos a certeza da impossibilidade de tudo ficar registrado, mas os apontamentos nos dão uma visão desta grande comunidade Macuxi. Prosseguiremos e adiante discutiremos outros aspectos considerados relevantes para nossa análise.

2.3 MODOS DE VIDA

Quando nos reportamos ao modo de vida de um grupo, geralmente atentamos aos aspectos socioeconômicos e, em nossa nona viagem à comunidade, em novembro de 2017, encontramos o tuxaua com um grupo de pessoas em reunião na sua residência, logo nos aproximamos, como de costume sempre nos apresentamos na chegada à comunidade, nem que fosse apenas para dizer “estamos aqui”. Mas também, na condição de pesquisador qualquer aparente evento ou reunião desperta nosso interesse. Assim, naquela ocasião encontramos o tuxaua acompanhado dos gestores das escolas e alguns professores analisando alguns temas. Logo vimos que as informações que discutiam já se encontravam no meu rol de dados a serem levantados individualmente, oportunamente nos inserimos à reunião com o propósito de “pescar” informações relevantes ao nosso trabalho. Percebemos então que se tratava da elaboração do *Plano de Gestão para o Desenvolvimento Comunitário* – PGDC⁴⁰.

O PGDC em discussão foi uma atividade que fez parte de um projeto maior do Conselho Indígena de Roraima – CIR, fruto de uma parceria com alguns consultores que propuseram que cada comunidade realizasse um diagnóstico preliminar do potencial econômico possível, a partir dos recursos naturais disponíveis e, com estas informações elaborassem em conjunto um planejamento econômico para a comunidade. Um exercício realizado com todas as comunidades da região. No caso da Comunidade Napoleão, o levantamento consolidou que a renda bruta média, ou seja, o valor em dinheiro que circulou na comunidade mensalmente durante o ano de 2017, foi um montante em torno de R\$ 243.211,00 (duzentos e quarenta e três mil e duzentos e onze reais). Recurso este relacionado a algum tipo de provento de seus moradores conforme demonstrado abaixo:

⁴⁰ Material elaborado a partir de oficinas na comunidade com o propósito de diagnosticar a situação econômica local, identificar os principais potenciais e projetar futuros investimentos. O produto foi consolidado em Oficina de apoio ao desenvolvimento econômico realizada no Centro Lago Caracaranã / Normandia no período de 20 a 23/11/2017, com a participação de consultores vinculados ao CIR.

Quadro 2 – Descrição estimada da remuneração mensal dos moradores de Napoleão 2017.

Descrição	Quant.	Total	%
Professores efetivos estaduais	18	76.500,00	31,45%
Professores municipais	7	24.500,00	10,07%
Servidores serviços gerais estaduais	5	5.622,00	2,31%
Servidores serviços gerais municipais	8	6.559,00	2,70%
Professores seletivados	4	7.200,00	2,96%
Oliveira Energia	4	6.000,00	2,47%
Agente Indígena de Saúde - AIS	5	6.000,00	2,47%
Aposentados	40	37.480,00	15,41%
Beneficiários do “Bolsa Família”	111	51.750,00	21,28%
Beneficiários do Crédito Social”	180	21.600,00	8,88%
Total / Renda mensal		243.211,00	100,00%
Total / Renda anual		2.918.532,00	

Fonte: Plano de Gestão para o Desenvolvimento Comunitário – PGDC, Napoleão 2017.

Do montante, que representa a renda bruta da comunidade, apresentado acima, inclui de modo estimado toda a renda contabilizável na comunidade desde: salários dos servidores públicos, funcionários de empresa privada, remuneração de AIS, aposentadorias, benefícios dos Programas Federal “Bolsa Família”⁴¹ e Estadual “Crédito Social”⁴².

Embora os números sejam estimados, as informações se mostram bem próximo à realidade, além de não passar despercebido o que representa os professores de vínculo com a SEED no montante remuneratório, por outro lado, não consta o registro da remuneração dos dois AISAN e dos, então, quatro motoristas dos veículos de transporte escolar, além de outros moradores que trabalham em outras localidades, ou seja, considerou essencialmente a renda dos profissionais que trabalham na comunidade e moram nela. Totalizando assim uma quantidade de 382 pessoas com renda vinculada à atividade remunerada (51 pessoas) e/ou, benefícios sociais advindos de programas de distribuição de renda (291 benefícios) e aposentadorias, mas que dividindo para o universo da população de em torno de 1.000 pessoas que moram na Comunidade Napoleão, equivale a um montante de R\$ 243,21 (duzentos e quarenta e três reais e vinte e um centavos) por pessoa/mês.

⁴¹ Programa de distribuição de renda criado pelo Governo Federal através da lei número nº10.836, de 2004, que unificou outros Programas existentes como o Bolsa Alimentação, Bolsa Escola e Auxílio-Gás.

⁴² O Programa estadual de distribuição de renda voltado para famílias em situação de vulnerabilidade social, instituído pelo Decreto Estadual nº 4.735A-E, de 2 de maio de 2002, com o nome de “Vale Alimentação”; foi alterado pelo Decreto nº 6707-E de 27 de outubro de 2005, para o nome de “Vale Solidariedade”; recebeu nova nomenclatura para “Crédito Social” através do Decreto nº 12.899-E de 28 de junho de 2011; e mais uma vez renomeado para “Crédito do Povo” pelo Decreto nº 21.545-E de 25 de agosto de 2016.

Além da renda remunerada citada acima, o mesmo grupo de trabalho, liderado pelo tuxaua e os gestores das escolas junto com o professor Moisés Salazar, elaborou uma estimativa da produção na Comunidade Napoleão durante o ano, as quais concluíram no quadro a seguir:

Quadro 3 – Descrição com valores estimados da produção dos moradores de Napoleão 2017.

Produto	Valor	%
Peixe	94.000,00	39,84%
Ovos (galinha)	1.920,00	0,81%
Carne bovina	30.000,00	12,72%
Leite e derivados	5.000,00	2,12%
Animais de pequeno porte: Galinhas, pato, picote, caprinos e suínos.	10.000,00	4,24%
Produção Agrícola: Mandioca e seus derivados, feijão, milho, banana, melancia etc.	80.000,00	33,91%
Artesanatos	15.000,00	6,36%
Média total safra/venda anual	235.920,00	100,00%

Fonte: Plano de Gestão para o Desenvolvimento Comunitário – PGDC, Napoleão 2017.

Merece enfatizarmos além de outros fatores, que quanto ao item produção de peixe, trata-se do projeto de piscicultura que atualmente justifica a existência da Associação de Piscicultores da Comunidade Napoleão – ASPCON, uma entidade criada pelo moradores, entre eles alguns professores, que aproveitaram um recurso disponibilizado por uma Emenda Parlamentar do Deputado Federal Édio Lopes e escavaram três tanques para criação de peixes, com o propósito de atender ao consumo interno e comercializarem o excedente na sede do município de Normandia e/ou eventualmente em Boa Vista. Uma iniciativa promissora, pois, mesmo com os equívocos operacionais ocorridos eventualmente, vem apresentando resultados satisfatórios.



Foto 10 - Despesca de um tanque de criação da espécie “*Colossoma macropomum*” ou *tambaqui*, em 17/12/2017;
Foto 11 - Tanque 2 e 3 de criação de peixe *tambaqui* em 17/12/2017.

Registra-se também que a produção de ovos, carne bovina, animais de pequeno porte, leite e derivados, produtos agrícolas como banana, milho, feijão, melancia e produtos artesanais, são oriundos da produção familiar independente.

O mesmo grupo registrou o levantamento do quantitativo do rebanho bovino na Comunidade Napoleão, considerando as fazendas coletivas e os sítios individuais das famílias da comunidade conforme quadro abaixo:

Quadro 4 – Levantamento do rebanho bovino na Comunidade Napoleão 2017.

Empreendimento	Cabeças / vaca	%
Fazenda Vitória (AD) *	44	4,74%
Fazenda Nova Amizade (Católica) **	77	8,29%
Fazenda Colorado (Batista) ***	28	3,01%
Sítio Sr. Adelino	33	3,55%
Sítio Sr. Casemiro Peixoto	112	12,06%
Sítio Sr. Carpejane	6	0,65%
Sítio Sr. Cirino Raposo	122	13,13%
Sítio Sr. Democilde	9	0,97%
Sítio Sr. Domingos Barbosa	35	3,77%
Sítio Sr. Domingos Macuxi	187	20,13%
Sítio Sr. Genilson Level	59	6,35%
Sítio Sr. Gleidson	8	0,86%
Sítio prof. Hilton Malheiro	8	0,86%
Sítio Sra. Jandira	41	4,41%
Sítio Sra. Lelita Souza Araújo	8	0,86%
Sítio Sr. Miguel Leandro	80	8,61%
Sítio Sr. Raulino Sampaio	19	2,05%
Sítio Sr. Rafael	28	3,01%
Sítio Sr. Sebastião Alexandre	25	2,69%
Total de animais	929	100,00%

* Rebanho coletivo da comunidade aos cuidados dos membros da Igreja Assembleia de Deus.

** Rebanho coletivo da comunidade aos cuidados dos membros da Paróquia Cristo Redentor, da Igreja Católica Apostólica Romana.

*** Rebanho coletivo da comunidade aos cuidados dos membros da Igreja Batista Shekinah.

Chama a atenção que o número total de animais na comunidade representa uma aproximação com o número de moradores, uma coincidência do número total de animais, ao nome do “Projeto do gado”, também conhecido por: “uma vaca para o índio”, iniciado pela Igreja Católica em 1977 e efetivado em 1980. O referido projeto teve como propósito dar oportunidade de iniciar criação de bovinos nas comunidades. E era operacionalizado com a disponibilidade de algumas rezes com um reprodutor para determinada comunidade pelo período de cinco anos, findo o prazo a comunidade receptora repassava as rezes recebidas para

outra comunidade e mantinha em sua posse as crias nascidas no período aos seus cuidados (Vieira, 2003; Repetto, 2008).

Destaca-se que a criação de bovinos e equinos nas comunidades indígenas em Roraima possui um histórico da colonização dos campos roraimenses, como apontado no tópico anterior, pois foi a partir da relação dessa população com as fazendas que se instituiu a criação destes animais como alternativa econômica⁴³. Funcionando como um investimento para atender as demandas urgentes ou projetos de médio longo prazo.

Embora a subsistência da comunidade tenha como base a agricultura familiar, ou seja, cada líder de família tem uma área onde cultiva o essencial para a alimentação e o excedente é negociado como um complemento da renda. A contratação de mão de obra para a realização de determinados serviços se apresenta como alternativa econômica comum na comunidade, porque muitos líderes de família que exercem alguma atividade remunerada, prática mais recorrente entre os servidores públicos, se obrigam a dividir o seu tempo com a atividade do emprego, restando uma limitação para desenvolver as atividades de lavoura e ou pecuária. A maioria possui um espaço para a prática da lavoura e criação de animais, assim optam por contratar trabalhadores para a realização de parte ou de todo o serviço. Nessa negociação, relembremos as ideias de Mauss [1974 (1988)] sobre a dádiva e dever de retribuir: a quem contratar, o que contratar e modo de compensação, depende do círculo de relações envolvidas. Um genro ou um irmão, por exemplo, terão prioridade na concorrência para a execução de determinada atividade remunerada frente a outros trabalhadores. Restando claro a atenção ao dever de cumprir com obrigações prévias. Estas relações demonstram parte das nuances do poder político local. O sistema remuneratório é relativo e é determinado em comum acordo, que poderão ser: compensação em dinheiro, troca do serviço por um objeto, compensação em trabalho em outra ocasião, partilha da produção, entre outras possibilidades.

Os principais cultivos são: mandioca em suas diversas espécies, banana de diversas espécies, feijão, milho, abóbora, melancia e alguns outros produtos da roça. Entre os produtos com maior aceitação de mercado, destaca-se a farinha de mandioca, a melancia e bananas. A criação de gado bovino é comum, tanto individualmente quanto em coletividade, sendo que na condição individual percebemos que os moradores mais antigos da comunidade, quando do processo de desapropriação das fazendas de criação de gado, tomaram posse desses espaços e fizeram dali seu quinhão de produção tanto de roçados quanto de criação de animais. São os famosos sítios particulares na comunidade. Mesmo os jovens que constituíram famílias

⁴³ Discussão aprofundada por RIBEIRO, Gilmar F. Criadores de gado: experiencia dos Macuxi com o gado bovino. Dissertação de Mestrado (Antropologia), PPGAS/UFRR, 2018.

recentemente, adotam uma área que não esteja sendo cultivada por outro morador para constituírem seus sítios. Tem maior possibilidade as áreas que se encontram próximo a algum curso d'água ou lago. Esse processo de escolha de área para plantio passa pelo que denominamos de referendo da coletividade, pois é informada à comunidade em reunião que determinado espaço será explorado pelo referido morador.

Ainda no aspecto econômico, vale lembrar que no caso do povo Macuxi, especificamente sobre os habitantes da região dos campos, autores como Santilli (1989a, 1989b), Farage (1986), Repetto (2008), Cirino (2008) entre outros, pontuaram a relação dos povos indígenas com a sociedade envolvente e as transformações nos costumes e práticas culturais. Por exemplo, o apontamento de Repetto sobre a criação de gado nas comunidades:

Isto sem contar que existe gado individual nas comunidades devido aos trabalhos que muitos fizeram em fazendas e que este era um meio de pagamento de serviços. Talvez por ser esta uma atividade bastante conhecida tornou-se uma reivindicação certa, mais do que outros projetos ou criações (REPETTO, 2008, p. 77).

Assim, como o gado demonstra ser uma perspectiva econômica, que veio fortalecer a autonomia financeira das comunidades indígenas, atualmente outros projetos como a piscicultura, os projetos de roças com uso de tratores para arar a terra, a criação de animais de pequeno porte, entre outros, vem englobar e ampliar as mudanças na economia local.

No entorno da Comunidade Napoleão, há dois cursos d'água principais, sendo o igarapé Viruaquim o maior e mais volumoso, tem a função estratégica de definir o limite do território da comunidade ao leste, embora alguns empreendimentos dos moradores de Napoleão como roçados, açudes e até moradias estão do outro lado do igarapé Viruaquim. Esse tem seus períodos de seca, não total, quando ficam os poções, mas é perene na maior parte do ano. Além do Viruaquim há o igarapé Jauari ou Cruzeiro, este é sazonal com grande parte do ano sem água e, de modo semelhante sendo menor curso, igarapé Flecha. Outras fontes de água são os lagos das redondezas. Contudo, o Viruaquim é o responsável pela manutenção das atividades de pesca artesanal na comunidade, principalmente no final dos períodos chuvosos e início da estiagem, uma opção de implemento da variedade alimentar local, pois nem sempre é possível comprar peixe – tanto da produção local quanto de produtores externos –, ou carne (vaca, frango, suíno) para alimentar a família.

Assim como ocorre com a pesca nos igarapés e lagos da região, as opções de caça ainda subsistem em pequena escala, embora os mais desejados animais, ou seja, os de porte

maior como o veado e o caititu são raros. Restando os de pequeno porte como tatu, paca e cutia. Mas, como a Comunidade Napoleão tem em seu entorno muitas serras, principalmente no sentido norte, ainda possibilita as aventuras dos caçadores. Por outro lado, as lagoas da savana roraimense também são locais onde podem encontrar pássaros como patos e marrecos, por exemplo. A arma utilizada nestas atividades de caça de subsistência são espingardas de calibres regulares, geralmente as técnicas mais comuns são a espera⁴⁴ ou *faxeando*, prática de andarem nos campos, baixios dos igarapés e lagos ou próximos aos roçados em horário noturno, especialmente em noites de lua nova a fim de encontrar os animais silvestres com uso de lanternas de grande potência luminosa.

Como prática comum do povo Macuxi, a composição dos principais pratos da alimentação dos moradores de Napoleão é baseada no consumo de derivados da mandioca, seja em forma de farinha, *biju*⁴⁵ ou *caxiri*⁴⁶, acompanhada com arroz, eventualmente com feijão, tendo por mistura alguma fonte de proteína como os peixes ou carnes, preferencialmente, preparados como *damorida*, prato típico da culinária dos povos indígenas das savanas de Roraima, que segundo Souza (2012), define que:

A *damorida* é a comida típica tradicional feita à base de pimenta murupi com folha de pimenta pimiço ou cariru “umamiiso” que dar mais sabor a carne de caça e peixe, cozida na panela de barro. O jeito de convidar as pessoas para beber *caxiri* e comer a *damorida* dar-se-á através de gritos proferido pelo dono da casa (SOUZA, 2012, p. 33).

Além da *damorida*, a farinha amarela, o *biju* e o *caxiri*, compõe a base da alimentação dos povos indígenas de Roraima.

⁴⁴ Tática de caça onde o caçador depois de encontrar um local de alimentação ou de beber do animal monta uma campana com uso de rede em cima de uma árvore próxima e aguarda a presa durante a noite.

⁴⁵ Massa de mandioca ralada, assada ao forno de lenha, possuindo o formato de uma massa de pizza, crocante. É preparada e consumida como base da alimentação. Muito apreciado com caldo. Também é utilizada para fermentação e base no preparo do *pajuarú* para as festas.

⁴⁶ Bebida feita da massa da mandioca ou de batata doce, que depois de cozido é consumido e embora seja líquido, o *caxiri* é consumido como alimento e não apenas como bebida. Diferentemente do *pajuarú* que é feito a partir do *biju* que depois de fermentado é diluído em água para consumo, esse apresenta teor alcoólico significativo. Ambos possuem sabor característico.



Foto 12 – Preparo da *damorida*, a esquerda de peixe com pimenta e, à direita, sem pimenta. Em 13/04/2017;
Foto 13 – Preparo da massa de mandioca no *tipiti* para fazer farinha. Sr. Davi, em 04/07/2017.

A atividade da produção da farinha e do biju, por mais que novas técnicas tenham sido adotadas, como por exemplo, o uso de motor para ralar a mandioca, em algumas comunidades já se usa a torração da farinha de modo mecanizado. Em Napoleão o roteiro ainda segue como no passado, tendo como um dos principais instrumentos o *tipiti*⁴⁷ e o forno a lenha de ferro.

De modo generalizado, os quintais das casas nas comunidades indígenas possuem variedades de árvores frutíferas, opções que diversificam a alimentação e a própria economia, embora de modo sazonal, mas, possíveis. E, como os campos de Roraima, com sua terra arenosa e clima seco, se mostra favorável ao cultivo do caju e da manga, o que permite que estejam entre as principais árvores frutíferas na região, comumente seguidos da pitombeira (ou sua variante regional *taxizeiro*), goiabeira, tamarindo, limoeiro, laranjeira, cupuaçuzeiro, taperebazeiro, ingazeiro, jambeiro, pinha, abacateiro, bananeira entre outras. O que Rachel Pinho (2008), em seu estudo sobre quintais agroflorestais nas savanas roraimenses, especificamente na Terra Indígena do Araçá, contabilizou como de maior caso nos quintais sequencialmente: manga, limão, coco, caju, goiaba e laranja, além de outras espécies (p. 37-39). A mesma autora destaca o número médio de 15,6 espécies por quintal, em um total de 70 espécies identificadas, com sistema de plantio intencional ou regeneração natural (p. 40).

Mas, em se tratando do aproveitamento do caju, uma vez que a polpa é utilizada regionalmente em doces e, com maior utilização no consumo do suco *in natura*, por sua vez a castanha, após o processo de assar e descascar, se mostra como complemento alimentar e uma alternativa econômica com mercado garantido tanto para vendas locais, na sede do município de Normandia, ou ainda em Boa Vista, uma iguaria que sempre que estive na

⁴⁷ Instrumento feito de palha que serve para espremer e enxugar a massa de mandioca para fazer farinha ou biju.

comunidade busquei⁴⁸. Por outro lado, a árvore cajueiro traz uma identidade regional, fato de ser tema de poesias que ilustram a resistência da planta, e sua sombra é símbolo de conforto e refrigério no calor roraimense. A exemplo do que ocorre nos eventos abertos ao público no Lago Caracaranã, um dos pontos turísticos mais conceituados de Roraima, localizado na TIRSS, município de Normandia, onde os organizadores alugam os cajueiros aos visitantes.



Foto 14 – Lago Caracaranã e seus cajueiros em suas margens, em 12/03/2018, durante a 47ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima.

Como pontuado acima, além dos cajueiros, as mangueiras⁴⁹ ocupam de modo essencial o cenário das aglomerações de moradias nos campos roraimenses. São plantas que tiveram boa adaptação para com a região. É comum nas comunidades haver locais referenciados por mangueiras centenárias, árvores que testemunharam o início da relação dos não indígenas com os povos locais. Como sempre próximo às casas, planta-se árvores frutíferas, pomares individuais, mesmo que a comunidade atualmente apresente uma característica urbanística de arruamento e quintais limitados, mas o clima seco exige sombras de árvores que mitigam o incômodo do calor, as mangueiras são as mais cobiçadas, crescem rápido e produzem com a mesma prontidão. Além de seus frutos serem um complemento na alimentação de humanos e de animais. Como este exemplar prestigiado no centro da Comunidade Napoleão e outro em um quintal:

⁴⁸ Registramos que devido à falta de visão empreendedora, a castanha é a principal parte comercializável do caju na região, pois a poupa tem sido utilizada para consumo, no entanto sem atratividade comercial.

⁴⁹ Plantas da família das *Anacardiaceae*, de origem do sul asiático.



Foto 15 – Mangueira centenária no centro da Comunidade Napoleão em: 23/06/2017

Foto 16 – Mangueiras com frutos no quintal de residência em: 15/06/2018

Tratando-se de residências, devemos lembrar que o padrão da organização espacial das aldeias dos povos autóctones da Guiana Brasileira, especialmente os habitantes nas savanas, são de predominância as casas individuais por famílias. Embora, em alguns casos, fuja à regra dos filhos morarem juntos na mesma residência que os pais. Sobre este tema Santilli (1989a), utilizando de informações de outros autores relata que:

Para os Makuxi, no entanto, os dados disponíveis não permitem definir a morfologia dos grupos locais com a mesma clareza. As dificuldades para tanto começam já na definição do que seja aldeia. Durante a primeira metade deste século, os grupos locais Makuxi assumiram conformações diversificadas que se distinguem no panorama regional: há referência a aldeias constituídas por uma grande casa comunal habitada por vários grupos domésticos (W. Farabee, 1924:15). Ocorrem hoje mais comumente aldeias formadas por diversas casas menores, onde habitam famílias nucleares, e ainda, aldeias compostas por apenas um grupo doméstico (p. 95-96).

Sem esforço alongado para definição dos padrões residenciais do povo Macuxi, Santilli conclui concordando com as descrições feitas pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, que detalha como de maior incidência o modelo de aldeia como um aglomerado de várias casas, e cada casa um núcleo familiar, onde os filhos ao casarem tendem a ir morar na aldeia, ou comunidade da esposa, enquanto que as filhas ao casarem tendem a permanecer na mesma aldeia de seus pais. Uma forma organizativa onde as relações se baseiam na influência dos pais sobre as filhas e consequentemente, os genros submetem-se ao comando do líder-sogro (p. 97), definida na antropologia como padrão *uxorilocal*, em oposição ao modelo *virilocal*. A respeito dessas relações Farage (1991) comenta que:

O chefe seria, sobretudo, um líder-sogro, em torno de quem se organiza a forma residencial, fato que se esclarece se considerarmos a *uxorilocalidade*, como também a assimetria geracional que marca as relações de afinidade, características, como

mentionei anteriormente, verificadas para estas sociedades. Assim sendo, em um modelo ortodoxo, o grupo local seria composto por um sogro e seus genros (FARAGE, 1991, p. 157).

Contudo, devido às relações constituídas ao longo de décadas para minimizar os séculos de contato com a sociedade nacional, bem como alguns fatores, como a maior praticidade na construção de casas, os moradores do Napoleão têm abandonado o uso da arquitetura tradicional na construção das residências. Embora algumas exceções sejam visíveis, com a permanência do modelo de residência tradicional, onde as casas são construídas com paredes de *taipa* e a cobertura com folhas de buritizeiros. Um fato observado durante nossa pesquisa é que, a maioria das casas é coberta com telha de fibrocimento, e em alguns casos com telhas metálicas, sendo poucas com telhas de barro. Consideramos como uma corroboração para a adoção dessa arquitetura o Programa “Minha casa, Minha vida”⁵⁰ do governo Federal, que através da Prefeitura de Normandia construiu 50 casas de alvenaria em cobertura de telhas de barro, piso em cerâmica e banheiro interno. Assim, as residências com cobertura de folha de buritizeiro passaram a ser utilizadas como anexo da residência para outras atividades inerentes à casa. Antes, porém, no ano de 2000, a prefeitura de Normandia iniciou a construção de 24 casas de alvenaria, produto de uma emenda parlamentar, sendo que a obra não foi concluída, mas os moradores assumiram a posse das casas e assim ficou criado o Conjunto habitacional, hoje denominado um dos cinco bairros da comunidade.

Contribui ainda para a adoção do modelo de casas com estruturas similares as da cidade, a baixa disponibilidade de palhas de buritizeiros, pois nas redondezas da comunidade não há mais essas plantas em abundância, fazendo-se necessário se deslocarem até a margem do Rio Tacutu para poderem cortar palhas para cobertura de suas casas. Por outro lado, o custo do transporte da matéria-prima de suas coberturas aproxima-se ao custo de aquisição de telhas de fibrocimento. Embora a praticidade das casas de alvenaria demonstre maior facilidade para a construção e do ponto de vista estético alguns considerem melhor, não é comparável com o frescor de uma cabana coberta de folhas de buritizeiro. Em suma, fica evidente é que a maioria das residências é composta por mais de uma casa, tornando comum a casa principal ser no modelo da engenharia moderna, enquanto que uma cabana ao lado, onde serve de cozinha, casa de farinha ou outra referência de atividade do dia a dia, sempre é coberta de palha de buriti, embora na maioria das vezes não possuam paredes nem divisões.

⁵⁰ Programa Minha Casa, Minha Vida. Instituído pela lei Lei nº 11.977 de 07/7/2009.

A ausência de buritizeiros foi objeto de discussão de Repetto (2008) sobre o aumento no número de pessoas, e a demanda por palhas de buritizeiros, fazer com que haja a necessidade dos buritizais se recomporem, outro fator é que as palhas para cobertura de casas necessitam serem palhas maduras, ou seja, palhas novas não permitem a mesma durabilidade.

A direção da ARTID manifestou grande preocupação com a questão habitacional da comunidade, especialmente pela falta de materiais usados na construção de casas (madeira e barro para as paredes e de palhas de buriti para o teto), por causa da forte depredação dos recursos naturais. Na comunidade da Raposa havia, entre 1998 e 1999, uma população de 546 pessoas, 111 famílias. A palha nova depois de retirada do pé de Buriti, dura apenas dois ou três anos. Nesse nível se calcula que em 15 anos não haverá palha disponível. Assim pensou-se na possibilidade de um projeto para a produção de tijolo e de telha ou na compra de telhas de amianto, que duraria mais, até a recuperação dos buritizais, bem como num plano de recuperação de buritizais (REPETTO, 2008, p. 148).

Soma-se a isso o conhecimento tradicional quanto ao período do corte que deve obedecer às fases lunares. Do contrário, como relatam os idosos, “o bicho come”, ação atribuída a insetos de pequeno porte que se alimentam e se reproduzem entre as palhas, antecipando a durabilidade da cobertura das casas. Assim a questão ambiental se mostra como algo a ser pensado quanto à continuidade dos recursos naturais, comparando com estudo que realizamos anteriormente na região das serras⁵¹, identificamos que:

... para a cobertura de uma casa do tamanho de 5 m de largura por 9 m de comprimento, seria necessário, em média, dois mil folhas de buritizeiro. Atualmente, já não existe tanto buritizeiro na região como outrora, forçando os construtores a buscarem este material, a uma distância razoável. Contudo, se compararmos uma média de 10 folhas maduras por buritizeiro em cada corte (foi o que me informaram os construtores), teria uma média de 200 árvores para a cobertura de uma casa (MELO, 2013, p. 56).

Desse modo, as condições ambientais se tornaram cruciais para a adoção de novas formas de construção de suas residências. Por outro lado, há o incentivo para que adotem o modelo de construções da sociedade envolvente, quando temos as iniciativas de confecção de tijolos como produtividade para a própria comunidade.

Por outro lado, a implantação de infraestruturas como: água encanada e energia elétrica contribuem para o reordenamento da ocupação espacial nas aldeias, uma vez que tais empreendimentos estruturais exigem uma organização com a maior proximidade possível das unidades de consumo, ou seja, a casas, visando otimizar o aproveitamento dos benefícios

⁵¹ Ver MELO, A. W. S. A eletricidade como agente de mudança na comunidade indígena Flexal em Roraima, UFPE, 2013 (Dissertação de Mestrado em Antropologia).

proporcionados. Embora a Comunidade Napoleão, desde sua criação se estabeleceu nas proximidades de um lago, atualmente a organização da comunidade se assemelha a uma vila rural. Por conseguinte, a administração dividiu o território da comunidade em cinco subáreas que denominam de bairros sendo: Centro, Jauari, Bacabal, Conjunto e Caranã. Cada bairro como chamado tem um coordenador que atua mais como coordenador de eventos e programações com seus habitantes. A área central da comunidade, que compreende a proximidade das Escolas, Posto de Saúde, campo de futebol, gerador de energia, caixa d'água etc., tem por coordenador o senhor Lindon Junior Barreto. O Bairro Jauari, compreende a parte sudeste do centro da comunidade, do lado direito da entrada na comunidade, e em 2017 tinha por coordenador o senhor Vagno Pereira Justino. Defronte ao bairro Jauari está o bairro Bacabal, fica ao sudoeste do centro, do lado esquerdo de quem chega à comunidade, tem por coordenador o senhor Ozenildo Ernesto da Silva. Enquanto o Conjunto Habitacional Odilon Malheiro localiza-se ao nordeste do centro, tem por coordenador o professor Zeilton Malheiro e, por fim o bairro Caranã, que compreende a área noroeste do centro da comunidade e tem por coordenador o senhor Dilson.

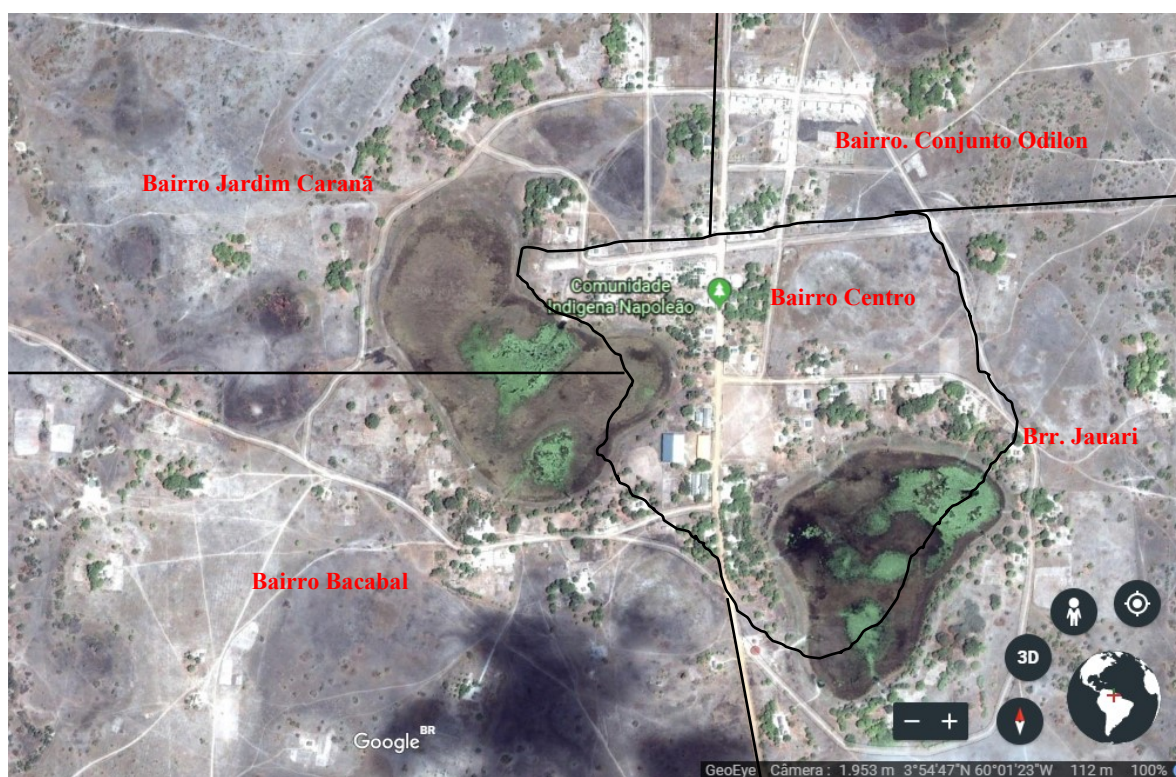


Figura 1 – Imagem via satélite de Napoleão com detalhamento da divisão dos bairros. Fonte: <https://earth.google.com/web/>

Consideramos esses, como os principais aspectos do modo de vida e organização social da Comunidade Napoleão, reiteramos a necessidade de retornarmos a alguns desses temas em discussões adiante, e avançamos para as questões de mudança social. Para os próximos capítulos propomos discutir poder local dentro de seus principais conceitos e aplicabilidade na Comunidade Napoleão.

3 DO PODER LOCAL E INTERFERÊNCIAS OPERATIVAS

Para entendermos um pouco sobre a noção de poder local se faz necessário buscarmos contextualizá-lo numa perspectiva mais ampla, de modo geral, muitos dos textos que tratam sobre o tema convergem para outros ramos de conhecimentos como, por exemplo, a geografia, a política e a administração. Um dos conceitos mais conhecidos sobre o local foi descrito por Fischer (1992), que explica o local como objeto de caráter impreciso e difuso propondo que: “Ao se falar em local, alude-se ao conjunto de redes sociais que se articulam e se superpõem, com relações de cooperação ou conflito, em tomo de interesses, recursos e valores, em um espaço cujo contorno é definido pela configuração desse conjunto” (p. 106). Mesmo que a autora esteja ligada ao campo da administração, sua ideia de local contempla o aspecto social como conjunto de redes, uma concepção convergente para a análise das Ciências Sociais.

3.1 NOVAS CENAS E NOVOS ATORES

No capítulo anterior procuramos descrever e discutir um pouco sobre o modo de vida dos moradores da Comunidade Napoleão. Prosseguiremos em uma conjuntura voltada para a dinâmica das relações sociais locais, contextualizando com os povos indígenas das savanas roraimenses.

A literatura histórica e antropológica apresenta o que para os olhos do senso comum pode julgar ser o óbvio, que a interação das sociedades autóctones com a sociedade envolvente tem como consequência a absorção de práticas e costumes advindos dessa relação, e que esta junção de valores reconfiguram as relações locais e inserem novos personagens ao processo. No entanto, havemos que concordar que não são somente perdas, mas também há trocas inegáveis a depender da intensidade dessas relações. Condição que pode propiciar a interação de agentes que, aparentemente, em outro contexto não teria tanta importância, mas que passam a fazer parte de deliberações diretas sobre os indivíduos e a comunidade. Esta discussão aproxima-se do debate em torno do conceito de etnogênese, que Bartolomé (2006) defende que “o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (p. 39). Por conseguinte, conclui o autor:

A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica.

Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40).

Embora a abordagem do autor tenha sido adotada para justificar diversas situações de reconfiguração étnica, o contexto de maior aplicação do conceito de etnogênese no Brasil tem sido nas situações de estudos de ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos ou integrados a outros grupos, perspectiva que o autor destaca como demandante de imediatas reivindicações de reconhecimento de direitos coletivos (p. 40). Contudo, o termo é abrangente, e olhando a partir deste prisma, o conceito de etnogênese dá uma cobertura ampla para a compreensão das relações interétnicas oriundas a partir do contato em seus diversos níveis, onde como resultados latentes surgem novas formas de organização política e social.

Desse modo, o que denominamos de construção de novos papéis sociais, em nosso estudo, está relacionada aos novos personagens constituídos a partir da teia de relações impostas às sociedades indígenas regionais. Reconfigurações que resultam em novas estruturas de poder local e uma maior intensidade de relações com o poder público. Criando situações em que papéis anteriormente atribuídos às lideranças tradicionais são direcionados para especialistas locais com vínculos externos, seja no quesito remuneração ou direcionamentos, mas que ao mesmo tempo fazem parte da estrutura interna, em uma simbiose de contextos múltiplos.

Este termo especialistas, nos reporta para as ideias pontuadas por Souza Lima (2015), autor que por sinal possui um largo debate em torno das questões de tutela do Estado sobre os povos indígenas, no texto subtrai-se o recorte em que o autor acrescenta que: “As práticas tutelares ganharam amplo campo de permanência, no estabelecimento de redes de dependência entre mediadores cada vez mais especializados em áreas específicas, e indígenas que igualmente se especializaram” (SOUZA LIMA, 2015, p. 445).

Embora o autor direcione suas análises para as questões tutelares, ou seja, a postura de desqualificação da capacidade de decidir por si do indivíduo ou grupo, uma condição de “super” proteção pelo poder estatal, ao incluirmos uma abordagem com foco diferente, como a que nos propomos, não fugirá do contexto o fato de Estado Nacional proporcionar que o cidadão indígena, depois de algum tipo de qualificação proporcionada pelo próprio Estado, se torne um representante estatal na sua comunidade. Nesse aspecto,

concordamos que pode ser tomado como condição de tutela e, ao mesmo tempo, como interferência no modo de organizar em sociedade e de resolver as demandas locais, ao modo de seus antepassados. De outro modo, lembremos da ideia de mediação conceituada por Eric Wolf (2003), utilizando de personagens sociais, ditos intermediários, que atuam como ponte entre conflitos e interesses. Assim, o servidor público indígena, sua postura pode ser entendida como um desses, pois confronta em uma dúbia ação como usuário do sistema e como operador local do sistema público.

A posição desses ‘intermediários’ é a de alguém ‘exposto’”, uma vez que, tal como *Jano*, têm a face voltada para duas direções ao mesmo tempo. Eles devem servir a alguns dos interesses de grupos atuantes tanto em nível comunitário como nacional e devem dar conta dos conflitos provocados pela colisão desses interesses. Eles não podem resolvê-los, pois nesse caso, acabariam com sua própria utilidade para os outros. Desse modo, agem amiúde como amortecedores entre grupos, mantendo as tensões que alimentam a dinâmica de suas ações. A relação do proprietário da *hacienda* com seus indígenas satélites e o papel do moderno intermediário político na vida dos seus seguidores orientados para a comunidade podem ser vistos com mais correção desse ângulo. Eles não teriam motivo para existir se não houvesse tensões entre os grupos orientados para a comunidade e os orientados para a nação (WOLF, 2003, p. 88).

Por outro lado, na condição de intermediário, o efeito desta convivência diz respeito à demanda crescente das comunidades indígenas pelos serviços oferecidos pelo Estado, com maiores requisições para questões de saúde e educação, bem como a noção de desenvolvimento, que se mostra como uma espécie de “revestimento capsular” de todas as ações estatais. Objetos que merecem ser ampliados em debate adiante.

Merece atenção nessa discussão o fato de na Comunidade Napoleão, como em outras comunidades Macuxi, o envolvimento com a sociedade nacional, representada principalmente pelos fazendeiros e missionários que, como vimos anteriormente, teve uma relação de longa duração, e ainda mantém seus pontos de convergência, afinal, as relações por mais ríspidas que possam ser, quando desconstruídas tem a capacidade de deixar resíduos que marcam uma linha de continuidade.

Assim merece destaque a adoção em suas rotinas das práticas religiosas, que avançaram ao ponto de atualmente se subdividirem em quatro denominações. Cada uma com os seus usos e costumes, além do fato de cada denominação possuir suas lideranças internas que de alguma forma estão vinculadas a outras diretrizes externas que são distintas da comunidade. Desse modo, utilizando das palavras do professor Mateus, um dos nossos interlocutores, o qual define que as questões religiosas constroem e mantêm muros:

... antes era o *parixara* e *Aleluia*, e hoje melhorou mais, construiu muros, hoje tem quatro igrejas, a batista tá aqui, só nós, ninguém quer saber da católica, tão perdido. A Assembleia é assim, a CEIA também. E esses muros precisam se quebrar pra poder ser um povo só, e voltar como era antes. Se não a gente acha que já somos salvos aqui. E isso é contrário ao amor de Deus que é amar o próximo. E a gente não consegue amar o próximo porque é de outras igrejas. Isso trouxe um problema, as pessoas não notam isso aqui. Mas se formos analisar bem nós estamos bem divididos com essas religiões (RAPOSO, Mateus. Entrevista, Napoleão em 06/04/2018).

Os muros definidos pelo nosso interlocutor reforçam o individualismo com que os ensinamentos religiosos, levados ao seu extremo, estabelecem fronteiras que dividem famílias e sociedades. Por outro lado, o fato de quatro denominações religiosas competirem, de algum modo, pela atenção dos moradores do Napoleão, ainda há moradores que não se identificam com nenhuma delas, ou preferem seguir a um sincretismo denominacional, situação em que frequentam as quatro denominações de acordo com a conveniência do momento.

As ideias conflitantes, por conseguinte, não estão apenas no fato da identidade religiosa divergente, visto que ocorre mesmo entre os próprios membros das congregações. E na construção do rearranjo organizacional, que inclui a tentativa de atender com a representatividade de todas as denominações, a atual administração da comunidade trabalha com o aconselhamento de representantes das denominações no conselho administrativo da comunidade como membros natos. Tal situação, que pode impor a influência religiosa como fator controverso, uma vez que, como estas denominações têm suas direções externas, a exemplo da Igreja Assembleia de Deus que tem sua sede na capital, e procede com mudança de seus pastores dentro de uma rotatividade aleatória, ao chegarem à comunidade os novos líderes ocupam a função de conselheiro. Situação que os impõe como atores de um cenário que não elaboraram, para não dizer que estão alheios ao processo, além do fato de que os dogmas denominacionais, ou seja, o conjunto normativo de credos e doutrina, entram em conflitos quando confrontados com os valores culturais dos povos indígenas. Circunstâncias que entendemos como uma confluência da noção de poder local *versus* poder eclesiástico.

Mas, além dos líderes religiosos, que, diga-se de passagem, em dois casos possuem relação direta com as questões de poder público, já que o representante da Igreja Católica é professor, o representante da Igreja Batista é AIS, avancemos com outras categorias profissionais a partir da ideia de especialistas locais, como abordado por Souza Lima (2015), como fruto do investimento do poder público e do interesse dos povos indígenas em ter em suas comunidades profissionais nativos de seu interior. Esses profissionais devido às atribuições locais de cada servidor no exercício de sua função, e a especialidade a que está

responsável possuem implicações importantes na rotina da comunidade, e passam a ser consideradas peças fundamentais nos momentos de decisões. Situação que os condicionam a posição de consultores *ad hoc* para os mais diversos temas. E como já pontuamos anteriormente, os profissionais da educação, especialmente os professores, são os mais requisitados. Com uma justificativa plausível, como comentou Mateus:

Às vezes a gente não nota direito, acha que ele tem esse negócio, por exemplo, o professor (...), a gente fazendo um projeto sobre a preservação dos igarapés, aí na fala dele, e também a gente tava escrevendo, ele disse é muito fácil, 150 milhões para fazer isso aí. Mas como ele é professor o pessoal tá vendo ali como verdade. Aí eu disse pro meu irmão, que 150 milhões não é fácil pra mandar assim pro Napoleão. Aí eu vejo os projetos pros outros municípios, é dez milhões pra distribuir entre dois ou mais, e (...) 150 milhões só aqui pro Napoleão, como se fosse fácil. Só que as pessoas que estão vendo aquilo, acreditam, ele é professor e fala bonito (...) as pessoas acreditam porque fala bonito. Mas será que tá falando a verdade (RAPOSO, Mateus, entrevista, Napoleão em 06/04/2018).

O argumento do nosso interlocutor confirma a responsabilidade esperada dos professores, o que se mostra como uma efetividade do controle social da comunidade sobre os atos do professor. O fato de serem considerados “mestres no conhecimento” os tornam visados e monitorados em seus discursos. Contudo esta ideia direciona a noção de “saber e poder” de Michel Foucault [2006 (1977)], vejamos o que nos diz:

...procuro fazer aparecer essa espécie de camada, ia dizer essa interface, como dizem os técnicos modernos, a interface do saber e do poder, da verdade e do poder. É isso. Eis aí meu problema. Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam. Então, essa camada de objetos, ou melhor, essa camada de relação, é difícil de apreender; e como não há teorias gerais para apreendê-las, eu sou, se quiserem, um empirista cego, quer dizer, estou na pior das situações (FOUCAULT, 2006, p. 229).

Assim, a dinâmica do poder se reinventa e o papel do professor ganha a envergadura da referência ao mesmo tempo que exerce o poder do saber. Enquanto esse poder do saber é explorado com o maior proveito pelos gestores da comunidade, pois o fato de possuir retórica, ou seja, ter palavras fáceis, discursar bem, se mostra uma arma eficiente a quem o tuxaua buscará tê-lo como aliado em sua gestão. Em Napoleão deve-se levar em consideração o que comentamos antes, que o gestor escolar também é eleito na mesma eleição que elege o tuxaua, isso o vincula diretamente ao poder local, um poder delegado pela

coletividade, uma concepção de representatividade no campo educacional, ao mesmo tempo em que o submete ao controle social da comunidade e passa a ser avaliado em conjunto com a liderança geral. Por outro lado, o fato de ser eleito e a possibilidade de ser reeleito, como no caso do gestor atual que se encontra em seu terceiro mandato, permite concluirmos que além de sua capacidade administrativa e desenvoltura na relação com seus superiores, exige uma boa articulação junto aos professores, tuxaua e a própria comunidade, visando sua continuidade à frente da gestão escolar. Enfim, o papel dos professores vai além da transmissão de conhecimentos, afinal compõem uma rede de contatos, é peça chave do tabuleiro político local.

Nas comunidades indígenas os profissionais da educação são mais numerosos e possuem grande importância na intervenção das questões administrativas da localidade. Outro serviço com grande demanda diz respeito aos profissionais da saúde, essa área com uma grande diferença se comparado à educação, pois os principais profissionais, ou seja, a composição das conhecidas Equipes Multidisciplinares de Atenção à Saúde Indígena – EMSI, (médico, dentista, enfermeiro e técnicos de enfermagem), são pessoas externas da comunidade, trabalham em turmas com período de 15 dias mensais. Dentre esses, ainda é reduzido o número de profissionais nativos, ou mesmo que morem na comunidade. Contudo, os usuários são representados, na maioria das situações, por duas categorias de trabalhadores da base das atividades. Primeiro o AIS, que atua de modo continuado com expediente diário e se reveza nas atividades de visitas, conforme a área a que estiver responsável, que inclui controle de medicação dos idosos, vacinação, além do plantão no Posto de Saúde por dois dias da semana, em horário das 8h às 18h. Em Napoleão são cinco pessoas atuando como AIS, sendo três homens e duas mulheres, todos com muitos anos de atuação. Ao analisarmos suas atividades, e como estamos discutindo aspectos de mudança nas práticas tradicionais a partir da inserção de novos personagens na comunidade, os AIS ganharam um papel muito próximo ao curandeiro, embora os ritos de cura tenham sido a cada dia deixados ao esquecimento, o fato de manipularem os medicamentos, coordenarem os tempos da dosagem e mediar o atendimento junto a EMSI, faz ressurgir uma consideração respeitosa para com o serviço.

Como discutimos esse personagem na condição de novos atores na dinâmica de poder local, lembramos do processo de inclusão dessas pessoas nas atividades de saúde, que para o exemplo em discussão da Comunidade Napoleão, os depoimentos dão conta de um processo de capacitação iniciado pela atividade social das missões na década de 1970, segundo o Sr. Desmano, AIS, ex-segundo tuxaua, ex-vereador e Diretor do Posto de Saúde, afirma que “eu trabalhava na cidade, foi pro garimpo na Guiana, aí passei pelo Maracanã e me casei lá

em 1977. Aí em 1980 vim pro Napoleão depois de fazer o Ensino Médio e curso de AIS me convidaram para pra trabalhar e tô aqui até hoje”⁵². A fala do interlocutor traz a memória o convite para exercer atividade. Situação discutida por Marina Novo (2010), sobre a indicação do AIS no Alto-Xingu:

Além dos relatos sobre “o sonho de ser AIS” ou o aprendizado através da prática, os AIS dependem, para assumir o cargo, de indicação da própria população alto-xinguana. De forma geral, deve haver o consentimento das lideranças das aldeias para que os AIS assumam o cargo, mas alguns se oferecem para o trabalho, como mostrei anteriormente, enquanto outros são “convidados” ao trabalho. Alguns dos AIS que hoje atuam estavam estudando na cidade ou realizando outras atividades quando foram “convidados” pelas lideranças de suas aldeias para se tornarem AIS. Estes “convites” raramente são recusados, devido ao compromisso moral que estes jovens assumem com suas aldeias e suas famílias ao sair pra estudar na cidade... (NOVO, 2010, p. 137).

A lição que se repete nos dois casos é que, como acontece com as atividades que não passam por seleção pública, como os concursos de provas e títulos que passam os professores por exemplo, esses outros profissionais são indicados pelo tuxaua que apresenta em reunião da comunidade, que pode rejeitar se quiser, para enfim, serem encaminhados para contratação pelas entidades patronais. Embora essa indicação inicial esteja vinculada ao conjunto de relações de poder, que determina a prioridade e a seleção prévia dos potenciais ocupantes das funções a serem ocupadas ou substituídas, uma lógica da dádiva maussiana⁵³

Também fazendo parte da equipe de saúde, os AISAN atuam sincronizados a essa, exercendo uma atividade crucial para o bem-estar da comunidade, uma vez que são responsáveis pelo bom funcionamento dos serviços de água encanada, além do fato de que água limpa é uma das principais ações preventivas contra doenças e, automaticamente, de menor incidência de enfermidades providas de água não tratada. Em Napoleão são dois AISAN, e esses profissionais, vale lembrar, são quem mantêm em funcionamento uma tubulação de água de 9 (nove) quilômetros a partir da tomada d’água na Serra do Cruzeiro até a comunidade. E dentro da comunidade cuidam para que água tratada chegue nas casas, preferencialmente sem desperdício. Curiosamente, no ano de 2017 acompanhamos o processo de substituição dos AISAN após muitas reclamações quanto ao desenvolvimento de seus trabalhos pela comunidade, uma ação do Controle Social a que na condição de servidor público estão submetidos. Assunto que aprofundaremos adiante.

⁵² Conversa com o pesquisador em 07/12/2018 em Napoleão.

⁵³ Op. Cit.

Mas, olhando mais apurado para o serviço do AISAN, destacamos que eles cuidam de um dos aspectos que podem justificar a aproximação das casas nas comunidades nos dias atuais, ou seja, consideramos que há duas razões lógicas mais plausíveis para que as comunidades indígenas ganhassem o aspecto de semelhança a vilarejos rurais, com casas próximas umas das outras, arruamentos definidos à distribuição de energia elétrica e água encanada.

Vale lembrar que há uma reivindicação pela profissionalização destes trabalhadores tradicionais de saúde indígena nas aldeias, como a indicação aprovada na 4ª Conferência Nacional da Saúde Indígena, ocorrida em 2006. Mas segundo consta no Programa de Qualificação de AIS e AISAN do Ministério da Saúde (2016), até os dias atuais, tanto “O que os AIS e os AISAN conquistaram até o momento foi a inclusão das duas categorias na Classificação Brasileira de Ocupações, mas isso não oficializa a profissão (p. 37).

Contudo, como comentamos anteriormente, a Comunidade Indígena Napoleão se configura com sua organização espacial semelhante a um vilarejo rural, e se justifica pela eficiência na distribuição de água encanada e energia elétrica. Soma-se a dependência de energia elétrica imposta pelo uso massificado de equipamentos eletroeletrônicos, como televisores, freezer, celulares entre outros e mesmo não estando à disposição o sinal telefônico, o celular possui múltiplas utilidades, e havendo internet disponível passa ter maior serventia.

Destaca-se que no âmbito tecnológico, para um aglomerado de aproximadamente mil pessoas, quando do início de nossa pesquisa em 2017, percebemos um grande lapso no sistema de comunicação. Havia apenas três aparelhos de telefones públicos, vulgo orelhões, que funcionavam de modo precário, quando funcionavam e, na ausência restava apenas o serviço de radiofonia do Posto de Saúde, para as emergências. Assim, logo na primeira viagem vimos a fachada de um comércio no centro da comunidade onde constava a possibilidade de pagamento com cartões (Foto 17). Tal propaganda confirmamos mais como um bom humor do proprietário, senhor Maécio, pois segundo suas palavras no ano de 2015, houve a disponibilidade de internet para a Escola Estadual com o uso de roteador e sistema *wifi* (IEEE 802.11) aberto, e que aproveitara para inserir a utilização do serviço em suas transações comerciais, mas funcionou por poucos dias.



Foto – 17: Fachada de comércio da Comunidade Napoleão, em 24 de fevereiro 2017.

De todo modo, a Comunidade Napoleão apresentava-se como isolada no quesito comunicação, e em algumas ocasiões durante nosso trabalho de campo necessitei me dirigir até a Comunidade Raposa, a aproximadamente 15 quilômetros, para realizar uma chamada telefônica de orelhão, ou senão, fui até a sede do município de Normandia para acessar e-mail, e contatos com a família.

Contudo em nossa 14ª estadia na Comunidade Napoleão, no mês de fevereiro de 2018, depois de 64 dias da última viagem à localidade, fui informado que haviam instalado internet no Posto de Saúde, algo avançado para a comunidade que não havia um orelhão que funcionasse razoavelmente, era limitado em *1 MB*, dividida em dois *login*, um de acesso exclusivo para a equipe de saúde e outro de acesso geral, esse último só era disponibilizado o acesso a partir das 18 horas. Em outra ocasião, já na nossa 19ª viagem, tivemos a informação que haviam colocado internet na Escola Estadual. Agora eram *3 MB* disponíveis em qualquer momento, em horário de funcionamento do grupo gerador, a quem interessasse. Registramos também que a disponibilidade de internet na escola fazia com que muitas pessoas se concentrassem nas proximidades da escola, ou mesmo em suas dependências para o uso da rede sem fio. Percebemos também que muitos ficavam até altas horas acessando a rede, contamos até 40 pessoas fazendo uso de internet simultaneamente. Antes quando era somente a internet do posto de saúde, concentravam-se no campo de futebol, por último ficavam na parte interna da escola.

Sobre tecnologias, relatamos sobre o uso de energia elétrica que em Napoleão ocupa quatro operadores do grupo gerador de energia, mesmo sendo funcionários de uma empresa terceirizada, são responsáveis por toda a parte operativa da energia que funciona das 8h às 13h e das 14h às 0h diariamente, inclusive dão suporte nos casos extremos de suspensão

no fornecimento de energia de alguma casa que deixe de cumprir as obrigações de pagamentos como acordado. No início do ano de 2018 houve a dispensa de dois deles e a contratação de outros dois. Os motivos foram apresentados pela empresa responsável, na época Oliveira Energia, como falta ao plantão, abandono do posto de trabalho durante o plantão e desperdício de combustível. Uma situação que me foi relatado com antecedência sobre as reincidências dos colaboradores.

Um fato a ser registrado é que o atendimento com energia elétrica na localidade, como em outras comunidades indígenas e ribeirinhas em Roraima, é precário. E desde que foi implantada energia em Napoleão em 1990 não havia cobrança, mas em meados do ano de 2016 quando ainda era responsabilidade da CERR, a diretoria da empresa cadastrou a comunidade como unidade consumidora, em nome do então tuxaua para emissão de fatura de energia com medição global, cabendo ao tuxaua dividir com os moradores de acordo com valor e a quantidade de casas atendidas, que em fevereiro de 2018 eram 96 das 190 casas. Como a partir de janeiro de 2017 as atividades da CERR passaram a ser responsabilidade da Eletrobrás Distribuição Roraima - EDR, a fiscalização passou a ser mais eficiente, e nos casos de atraso no pagamento suspenderam o envio de combustível para geração, deixando a comunidade sem energia, até que fosse feita uma negociação com a empresa.



Foto 18: Placa de inauguração da geração de energia em Napoleão, 06 de abril de 2018, arquivo do pesquisador.

A situação de ameaça de suspensão no fornecimento de energia resultou em um desgaste administrativo ao tuxaua, uma vez que a taxa de energia era paga por alguns moradores, mas como não atingia o valor integral da fatura a conta não era paga no vencimento, precisava aguardar para completar o valor do pagamento. A ameaça de suspensão do envio do combustível gerou conversas paralelas de suspeição contra o tuxaua, pois ele

realizava o controle dos pagamentos. A situação chegou ao limite em janeiro de 2018, quando a EDR cumpriu sua ameaça e deixou a comunidade sem receber a cota de abastecimento por vinte dias além do prazo regular. Período que a comunidade se mobilizou para negociar um débito de R\$ 25.000,00 (vinte cinco mil reais), pagaram R\$ 9.000,00 (nove mil reais) e parcelaram o restante. No entanto, foi criada uma comissão local que passou a ser responsável para cobrar os valores correspondentes a cada casa, no período de 01 a 15 de cada mês e efetuar o corte dos que não cumprirem esta regra. Lembro que a finalização desse acordo foi objeto de uma reunião na comunidade com a presença do responsável pela coordenação de geração do interior da EDR, senhor Francisco Galdino, na manhã do dia 23 de fevereiro de 2018⁵⁴.

Outra atividade remunerada na Comunidade Napoleão diz respeito ao serviço de apoio à educação, pois mesmo sendo uma exclusividade da Escola Estadual, os motoristas do transporte escolar conduzem o transporte das crianças no trecho dos sítios para as aulas na Escola Estadual Índio Macuxi, no turno da manhã e tarde, e devido à insegurança no suprimento de energia elétrica a gestão escolar preferiu não disponibilizar aulas no turno da noite. De acordo com a explicação do gestor da escola, senhor Máximo, a regra para fazer jus ao uso do transporte escolar é morar a uma distância igual ou superior a 2 quilômetros da escola. E as rotas seguem até a comunidade Marimari a aproximadamente 13 quilômetros, no sentido das serras e até a comunidade Taramé, às margens da BR 433 a aproximados 15 quilômetros.

No ano de 2017 eram quatro veículos, em 2018 aumentaram mais um veículo, todos caminhonetes tracionadas, cabine dupla. Mesmo os extremos das distâncias não serem tão longas há uma quantidade de sítios nas redondezas que são beneficiados pelo transporte. Os motoristas, alguns indígenas da localidade como os senhores Lindon, – de origem da Comunidade Lago Grande, e foi morar em Napoleão após contrair casamento com mulher local –, e Edimar – de origem da Comunidade Raposa, casado com a professora Raquel Malheiro, de Napoleão. De modo semelhante, os outros contraíram casamento em Napoleão como os senhores José Raimundo – se declara maranhense, casado com uma filha do Sr. Lindon –, e Lauro (Ninja) – se declara paraense, casado com uma filha da AIS Maria. Cumulativamente às atividades profissionais, os motoristas indígenas colaboram com as administrativas sendo o senhor Lindon que também é coordenador de Bairro, e Edimar que é da equipe de segurança local. Contudo, mesmo sendo funcionários de uma empresa que presta

⁵⁴ Mais sobre o uso de energia elétrica em comunidades indígenas ver MELO, A. W. S. 2013.

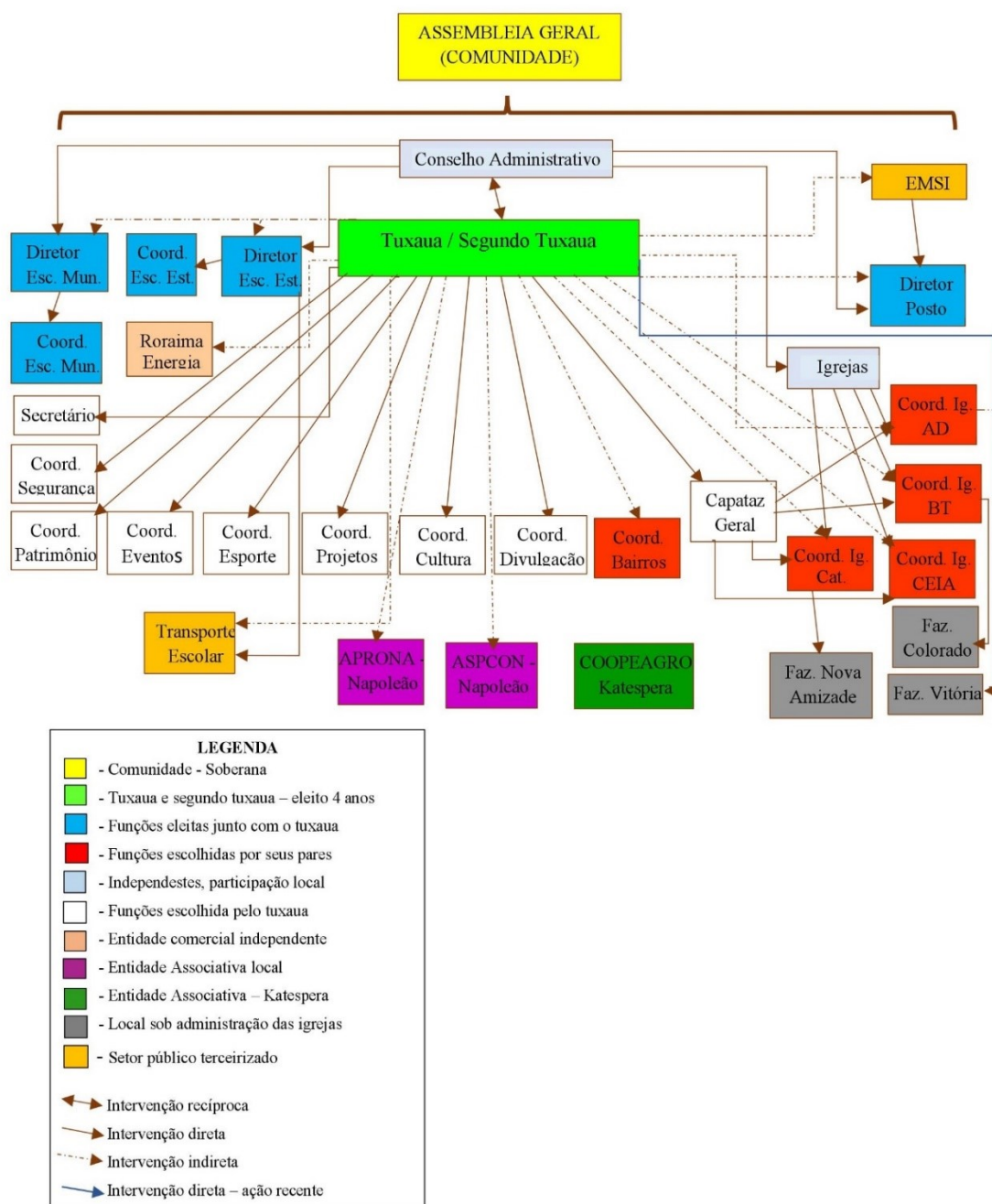
serviço à Secretaria de Estado de Educação – SEED, os motoristas de transporte escolar devem ser vistos como agentes públicos, pois suas atividades são essencialmente de atender o público, os veículos são identificados, usados e monitorados como veículos de utilidade pública.

Como nosso propósito é discutir a participação dos funcionários públicos na gestão da comunidade, ressaltamos que dentre os servidores públicos que mais intervêm na administração da comunidade são especialmente os professores, que se sobrepõem nas decisões e ações programadas da comunidade, principalmente no que diz respeito a situações que exigem uma programação elaborada. Citemos a elaboração da comissão para tratar da energia elétrica, onde todo o planejamento foi elaborado pelos professores Moisés, Mateus, Efésios e Ênes. No entanto, a Comissão escolhida em reunião foi formada por: Lindon (motorista escolar / coordenador de bairro / presidente), Davi (ex-tuxaua / ex-vereador / Serviço Gerais da escola municipal / Vice-presidente), Carpejane (Agente de endemias / tuxaua / membro), Maria (AIS / membro) e Marcília (merendeira da escola municipal / coordenadora dos idosos / membro).

Com isso, a inclusão destes atores e outros não citados, produz um novo cenário das relações de poder local, ou no mínimo de distribuição nas decisões administrativas e compartilhamento do poder local não só pelo posto que ocupem, mas também pelo modo como intervêm na contribuição da gestão da comunidade.

No organograma abaixo é percebível a figura do tuxaua como o centro das intervenções de modo direto ou indireto, ou seja, uma peça fundamental nas ações de poder na maioria das funções e setores. Em algumas atividades a intervenção parece não fazer sentido, por exemplo, na atividade da equipe multidisciplinar de saúde indígena – EMSI a subordinação direta está a cargo da SESAI e suas conveniadas. Mas, como aconteceu em 2017, onde um colaborador da EMSI começou a se comportar de modo indesejado pela comunidade e foi substituído a partir de um ofício do tuxaua relatando alguns fatos requerendo sua substituição. Situação semelhante ocorreu com a substituição de dois AISAN em dezembro de 2017, devido à reincidência de reclamações em torno da insatisfação da comunidade quanto ao serviço prestado. E a substituição de dois operadores de grupo gerador que foram flagrados alcoolizados em serviço, além de faltarem pela mesma razão. Ressaltamos que nas três situações pontuadas a diferença foi que o colaborador da EMSI não fazia parte da comunidade, enquanto os outros são moradores locais, e nesse caso houve a exposição da justificativa de sua substituição em reunião da comunidade. De modo semelhante, os que os substituíram foram apresentados depois de aprovados em público.

Fluxograma das principais funções da Comunidade Napoleão/2018



Fonte: Elaborado por: MELO, A. W. S., 2020

A ideia do fluxograma acima é ilustrar a nossa visão da teia de relações de poder local. E reforçamos a perspectiva de vermos a ação do tuxaua como centro das iniciativas, sendo influência e sendo influenciado. Por outro lado, a ação de escrever e enviar documentos aos órgãos e empresas que prestam serviços na comunidade demonstra sua autoridade como mediador e representante da comunidade frente às esferas do poder público. De outro modo,

sua atuação é puramente representativa, sua ação efetiva o poder representativo da comunidade, legitimado e personalizado na sua pessoa. Situação que exige de sua postura uma coerência com os anseios da maioria dos membros da comunidade. Desse modo sua atuação se enquadra na descrição clastreana da sociedade sem estado, pois a autoridade, ou seja, o poder emana da coletividade enquanto o tuxaua tem o dever de agir nas situações que lhe exigem. Vejamos um pouco dos servidores públicos como indivíduos com status social diferenciado.

3.2 OS SERVIDORES PÚBLICOS E O STATUS SOCIAL/ECONÔMICO

A intervenção dos servidores públicos na gestão comunitária ocupa outro lado do processo que pretendemos destacar, porque além de pessoas ativas, tanto na sugestão quanto no sentido crítico dos processos, os servidores públicos nas comunidades indígenas têm um papel fundamental na movimentação financeira local. Como vimos no Quadro 1, representam a principal fonte de renda local. Tal condição os coloca numa situação que ousamos chamar de prestígio social/econômico.

Em entrevista com o professor Elton Mozart, sua esposa Dona Vanda fez intervenções que merecem registro. Em suas palavras, quando questionado sobre os serviços públicos locais com maior significância, ele opinou para a equipe de saúde: “acho que os professores, pois o pessoal faz as programações e querem a contribuição maior dos professores, aí assim, vamos fazer dia dos Pais, os professores tem que organizar. Vamos fazer dia das Mães, os professores têm que doar”. (Entrevista prof. Mozart em: 12/08/2018). Conceção em que devemos compará-la à ideia do dom e contradom moussiano, a dádiva é dada à pessoa certa, pois a ação não é isolada, bem como não é descompromissada, mas coerente com o comprometimento e as regras do grupo local.

De modo diferente, mas não muito divergente e complementar, o professor Adauto Oliveira, atual segundo tuxaua, comentou que:

... assim, eu quero dizer que a maior parte dos funcionários tem sua rocinha, e sua criação, seu sítio, é pra complementar. O professor não se preocupa em comprar farinha, porque ele faz na família. Aí compra outras coisas necessárias. Ai já é um perigo já com esses alimentos industrializados (Entrevista, prof. Adauto, em 09/10/2018).

Por sua vez, o professor José Valdo de Souza da comunidade Willimon na região das serras, em seu TCC de conclusão do curso de Licenciatura Intercultural em 2012, descreve com preocupação a introdução do dinheiro na comunidade. Relata que tudo começou com:

O dinheiro entrou nas comunidades através de pessoas que recebem salários como os professores indígenas e os agentes indígenas de saúde e outros funcionários e pelas pessoas que recebem benefícios dos programas sociais do governo como: aposentadoria, bolsa família e outros (...) Assim através do “dinheiro” a visão do capitalismo chegou às comunidades e corrompeu organização social gerando certo constrangimento, provocando individualismo e egoísmo (SOUZA, 2012, p. 21).

Observando a três citações apresentadas, contextualizamos que a primeira da Senhora Vanda, diz respeito à preocupação da distribuição e sobretaxa que sobrecarrega os professores nas contribuições de eventos na escola e na comunidade. Por outro lado, implícita uma preocupação de uma dona de casa em repartir com tantos outros a remuneração de seu esposo. Por conseguinte, o professor Adauto, tenta minimizar a gestão financeira dos funcionários públicos, mesmo transparecendo que os mesmos mantêm suas roças, deixa clara a possibilidade desses cidadãos terem a liberdade de comprar outras coisas, o que não desqualifica a condição de grupo privilegiado por ter remuneração e aplicar em aquisições que outros moradores teriam maior dificuldade.

Por outra perspectiva, na citação de Souza (2012), o autor confirma os principais agentes por onde há entrada de dinheiro na comunidade, no entanto, a leitura do autor transparece a de um incômodo, pois percebe nesses benefícios a inclusão de outros termos negativos que corroeram a harmonia do grupo local.

Nesses três recortes utilizados como exemplos, mesmo tratando da questão remuneratória dos servidores públicos em comunidades distintas, fica a evidente inserção desses como condição de privilégio, mesmo que com o risco de ruir uma ordem preexistente. Embora, não é o caso da defesa de que os indígenas deveriam ser avessos ao dinheiro, mas de uma compreensão do indígena remunerado, como membro de um extrato social diferenciado. Assim os professores, como visto anteriormente no Quadro 1, especificamente na Comunidade Napoleão, se destacam entre estes novos atores sociais, além do fato de serem vistos em posições políticas estratégicas, assumem juntamente com as outras categorias profissionais de servidores públicos a materialidade do Estado junto à comunidade.

Categorizando-os como uma “elite” econômica, possibilitando a condição de padrões para algumas atividades locais que em outras circunstâncias seriam realizadas por eles mesmos, como atividade de roça, construção e manutenção de cercas, roço em volta da casa,

entre outros. E ainda em consonância com a fala do segundo tuxaua, senhor Adauto, quando questionado sobre o porquê dos professores parecem ter prioridade, ou no mínimo, serem mais requisitados a contribuírem com o encaminhamento de decisões administrativas, respondeu que os professores ocupam também uma ideia de “elite intelectual”, pois considera que esses profissionais têm por prática do dia a dia simplificar conteúdos didáticos além de possuírem noções de burocracias e domínio da escrita de ideias. Situação que pontuamos em 2013, “Esta prática reflete o fato de tanto os professores quanto o Tuxaua terem mais habilidades e diálogo por estarem em constante relação com os órgãos públicos e atividades fora da comunidade”. (MELO, 2013, p. 55).

Por conseguinte, devemos entender como uma perspectiva diferente quando se trata dos indígenas como servidores públicos, visto que traz à tona a ideia do indígena não apenas como parte de um segmento étnico, que proporcionalmente à população brasileira ou mesmo do estado, enquadram-se como minoria social. Entretanto, na condição de servidor público ou mesmo funcionários de empresa privada de serviço público passam a compor um quadro de classe trabalhadora, inserida em um mercado de concorrência seletiva e responsabilidades monitoradas, que vão além das formalidades das atividades, mas também do enquadramento nas questões legais das leis do país.

Por outro lado, o Quadro 1 nos revela a condição de *status* econômico para os professores, uma vez que a remuneração dos professores efetivos estaduais, em um grupo de 18 pessoas, a remuneração desse grupo representava um montante de 31,45% do universo estimado da remuneração de todos os moradores da Comunidade Napoleão, nessa perspectiva se explicita a condição de elite econômica por parte dos professores.

Especificamente, os trabalhadores em educação em Roraima, a classe de professores indígenas passou a ter notoriedade a partir da fundação da Organização dos Professores Indígenas – OPIR em 1985, organização que tem um histórico de luta e reconhecimento de direitos ao lado do CIR. No entanto, como esta organização possui um caráter mais de mobilidade política e não de representatividade profissional, em 2013 foi criado na estrutura do Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Estado de Roraima – SINTER o Departamento Educacional Indígena, embora em seu Estatuto deixe a depender de uma Assembleia Geral a definição de ações deste Departamento no sindicato.



Fotos 19 e 20: Reunião da Organização dos Professores Indígenas – OPIR em Três Corações, Amajari/RR, em 11/04/2018.

Corroborar com este debate o fato de os dois principais eventos dos povos indígenas de Roraima serem a Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, organizada pelo CIR, que ocorre sempre no mês de março de cada ano, onde juntam lideranças indígenas de todas as etnias do Estado e ao seu final elaboram um documento a ser encaminhado para todas as principais autoridades políticas e jurídicas do Brasil. Nessa assembleia, o teor é sempre de denúncia, cobrança, repúdio e apoio aos principais temas que envolvem os povos indígenas no Brasil contemporâneo. A Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, estrategicamente de alguma forma abre a pauta anual da luta dos povos indígenas na região. O segundo evento com participação em números semelhantes, a Assembleia dos Professores Indígenas de Roraima, organizada pela OPIR, ocorre em período próximo, tem como grande foco entre outros temas, discutir políticas públicas para educação escolar indígena, assim como o outro evento, conta com uma agenda, durante uma semana, com a participação de órgãos parceiros de suas bandeiras. Assim, não é à toa que os dois principais eventos dos povos indígenas de Roraima tenham como foco as lideranças e os professores indígenas.

Mas como citado desde o início, nossa discussão não trata apenas dos profissionais da educação, mas de todos os agentes públicos na Comunidade Napoleão. No entanto, não é possível passar despercebido que em Napoleão, paralelamente há duas associações da Comunidade Napoleão, APRONA e ASPCON, que por sua própria denominação reafirmam as categorias rurais de Agricultora e Piscicultora. Assim sendo, uma condição de classe produtiva da comunidade.

3.3 O PODER LOCAL E SEU LUGAR NA LITERATURA

Ao adentrarmos na discussão de poder local, merece atenção nos atermos ao termo local, pois, para o contexto de nossa discussão, entendemos preliminarmente, tratar-se da

adjetivação de situações de domínio restrito a um determinado espaço ou território, esse poderá ser físico, social, cultural, político, dentre outros. A partir dessa interpretação inicial do que seria o local, e pela sua amplitude em si só, impõe um entendimento multiforme, uma vez que dependendo da conjuntura, se revela como algo que mereça ser tratado no plural – locais, – e não restritamente no singular. A partir dessa ideia permite-nos assim compreendermos o local como um complexo de realidades compartimentadas, ou individualizadas concedendo vida própria em condições microespacial. Por outro lado, ao levarmos a cabo nessa possibilidade de interpretação, as realidades locais ganhariam a condição de independência ao ponto de dificultar uma possível parametrização de análise de ações coletivas. Deste modo, urge a necessidade de que as fronteiras do “local” sejam passíveis de ser identificadas, permitindo assim sua individualidade e sua representação em meio a um conjunto coletivo maior.

Como o termo possui um atrelamento à geografia, o “local” segue, não como uma oposição ao regional ou global, mas como uma possível complementação de referência espacial. Ou seja, a compreensão do “local” deve estar inserido em uma categoria de análise maior, e essa deverá estar inserida em outras noções de espaços, que ampliando em objetivas de análises sequenciais, uma e outra e outras se insere ao infinito.

O “local” também deve ser entendido como um lugar e, a este termo, observemos as discussões de Marc Augé (2005), que traz para a antropologia a reconfiguração das noções de lugar e não lugar como um antro decorrente do processo evolutivo das relações sociais, tendo como base as novas tecnologias, migrações, mobilidades e outros termos que transformam os espaços e passam assim, a serem tratados a partir do olhar de intermitência da ocupação humana. Uma referência de espaço transitório, onde todos podem ocupar, mas sem estabelecer permanência. Uma ideia de fluidez ligada à geografia humana.

Assim, a discussão sobre o “local” como adjetivação das relações sociais é tratada na antropologia, com maior ênfase no subcampo da antropologia social, especificamente no contexto da antropologia política. Nesse sentido, à discussão do local, se impõe ainda a questão das fronteiras delimitadoras, que podem ser físicas ou sociais. No contexto objetivo de nossa análise, por tratar-se de uma comunidade indígena, um aglomerado de pessoas vivendo em um determinado ambiente circunscrito que pode ser identificada a partir das diversas perspectivas de localização. Por exemplo, citemos o fato de estar inserida em um território indígena, a TIRSS. Em uma descrição geomorfológica, a TIRSS ocupa a região de savanas, conseqüentemente possui uma contraposição em relação às comunidades Macuxi localizadas nas serras ou nas matas, e a própria TIRSS se divide em quatro microsregiões da

Raposa, em contraposição à microrregião Surumu, Serras e Baixo Cotingo. Por outro lado, geopoliticamente, está localizada no município de Normandia, estado de Roraima, região Norte do Brasil, no norte da Amazônia e, parte centro-sul do Planalto das Guianas, na América do Sul.

Essa complexidade se reflete na própria definição de identidade étnica, pois o povo Macuxi se contrapõe entre os moradores da savana ou lavrado, *versus* os habitantes das serras, inclusive se distinguindo alguns poucos aspectos da própria língua materna e organização social⁵⁵. Assim, discutir sobre uma comunidade indígena há todo o aparato pontuado acima que necessita ser considerado, dado que existe um complexo sistema cultural maior, que envolve uma gama de possibilidades de interpretação e de condição para a identificação de uma mesma comunidade.

A partir destas inquietações, seria displicente prosseguir sem confrontá-las às ideias de Frederick Barth (2000), que se consagrou com sua discussão sobre fronteiras étnicas. Segundo o autor:

As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão (p. 34).

Mesmo quando o autor dedica sua argumentação sobre etnicidade, não é possível negar a noção de território e suas respectivas fronteiras que possui grande valia na conjugação geral da identidade dos grupos étnicos. Ao mesmo tempo em que a aplicação de subdivisões ao próprio território constitui uma medida prática na determinação da identidade do grupo, é a partir desta microlocalização de suas origens, ou da origem de seus antepassados, que se molda e se firma a sua identidade social.

Portanto, destacamos as relações multiétnicas do povo Macuxi, pois, mesmo que algumas comunidades se apresentem como uma população homogênea, e a Comunidade Napoleão que se define como ocupada por Macuxi, é possível afirmar que existe uma intensa interação com outros grupos étnicos, o que Erwin Frank (2002) chama de composição da paisagem étnica roraimense, que conta com a predominância de relações com outros grupos étnicos distintos como: Wapixana, Ingarikó e Taurepang. Somado a presença de pessoas não indígenas, seja de descendentes de ex-fazendeiros da região, ex-garimpeiros entre outros, que

⁵⁵ Ver: RAPOSO, Celino Alexandre. Escola, língua e identidade cultural. Comunidade Makuxi Raposa I. UFAM, 2009.

complementam a configuração do espaço interétnico Macuxi. O mesmo espaço que se estende e se sobrepõe a fronteira com a Guiana e Venezuela.

Ainda em torno da identidade do povo Macuxi com seu território, várias produções antropológicas sobre a região procuraram dar conta destas peculiaridades envolvendo o povo Macuxi. Observamos as discussões pontuadas por Edson Diniz (1972), que buscou descrever a cultura Macuxi com seu vínculo com o estado de Roraima, que à época de sua pesquisa, de 1964 a 1967, havia sido recentemente, em 1962, denominado de Território Federal de Roraima. Por conseguinte, um dos etnônimos, ou gentílicos, predominantes em Roraima é o Macuxi. O que nos faz lembrar o tratamento jocoso atribuído às crianças nascidas em Roraima pelos migrantes, fato vivenciado por minha pessoa antes de chegar neste Estado, no ano de 1992, quando me informaram que seria reconhecido pelo suposto gentílico “Macuxi”. Uma perspectiva regionalizada de identidade que envolve tanto aos indivíduos de origem local, quanto aos que chegam de fora, numa aproximação comparada à identidade genérica amazônica do caboclo.

Inserido dentro do contexto amazônico, a identidade cabocla se faz presente entre os povos indígenas de Roraima, que pode ser vista como herança do início da colonização, visto que o tratamento com o uso do termo “cabôco” denotava a negativa da origem étnica específica por parte dos padrões. Santilli (1989b):

...duas categorias básicas recobriam as distinções sociais fundamentais: *civilizado*, o imigrante ou o falante da língua portuguesa em condições de ostentar algum conhecimento no trato com gado, e *caboco* (corruptela de caboclo) que é uma designação atribuída a toda a população indígena da região de campos e serras, cujas características contrastivas mais evidentes me parecem ter sido o cultivo da mandioca (diante dos “civilizados”) e a ausência de guerreiros (SANTILLI, 1989b, p. 429).

Mesmo que o termo caboclo esteja historicamente vinculado à relação do indígena com a sociedade envolvente, nos dias atuais ainda é perceptível o tratamento de “cabôco” de modo informal, entre os próprios indígenas, especificamente nas circunstâncias da ausência de reconhecimento da identidade étnica indígena de determinado indivíduo por parte de outro ou do grupo social. Uma condição de tratamento pessoal com uma identidade social regionalizada. Como descreve Lima (1999):

...o nome *caboclo* também é usado como categoria de classificação social. Embora a associação entre os conceitos coloquiais de raça e de classe não seja sempre real ou precisa, ela é usada na construção de uma representação da classe superior amazônica como *branca*, enquanto se faz referência à classe baixa rural como *cabocla* (LIMA, 1999, p. 7).

Por outro lado, a denominação “caboclo” também é aplicada de modo assemelhado ao termo “parente”, utilizado dentro de uma perspectiva de identidade genérica no tratamento entre os povos indígenas dessa região. Tratamento esse observável com bastante uso nas reuniões e assembleias, onde mesmo havendo representantes das diversas etnias, a convocação, o direcionamento ao público como parentes é presente. Santilli (2001b) destaca que entre o povo Macuxi o tratamento de parente está vinculado à matriz mítica dos *pemon* e *kapon*:

Desde esse plano mais amplo em que concebem a humanidade, os Kapon se dizem todos *lomha* - ou *domha*, parentes -, da mesma forma que os Pemon se reconhecem todos *yomha* - parente, semelhante. Os dois grupos consideram-se aparentados, descendentes comuns de heróis míticos, os irmãos Macunaima e Enxikirang. Os irmãos míticos, filhos do sol - *Wei* -, formaram num tempo antigo - *piai datai* - a atual configuração fisiográfica do mundo, conforme revela uma tradição oral igualmente compartilhada (SANTILLI, 2001b, p. 16).

O mesmo autor evidencia em seu texto o vínculo dos autodenominados filhos de Makunaima à matriz serrana da cultura *pemon* (p. 19). Desse modo, tanto o sentido do tratamento entre grupos étnicos distintos pelo termo “parente” quanto a concepção de identidade *pemon* pode ser percebida também como uma aproximação das ideias de Barth (2000), sobre a noção de pertencimento:

Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e ‘objetivas’ que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A (BARTH, 2000, p. 33) (grifo nosso).

Assim, as expressões “parente” e “filhos de Makunaima” estão vinculadas a um modo peculiar de autoafirmação e compartilhamento de um tratamento interpessoal, porque não interétnico, dos povos indígenas das savanas roraimenses. Em um contorno maior, está vinculado ao reconhecimento e pertencimento de uma origem comum.

Para o contexto do nosso debate buscamos conceituar o termo poder, pois de acordo com o objetivo a ser aqui discutido, pode ser interpretado numa vasta possibilidade de entendimento, uma vez que se permite ser compreendido como uma autonomia ou capacidade de decisão, condição delegada de autoridade, ou ainda ser pessoal ou impessoalizada, além de estar presente em todas as esferas sociais, do mais subalterno cidadão ao mais arrojado líder, desde que tenha iniciativa ou decisão, ideia que entrelaça com a noção foucaultiana de poder,

“O poder não é substancialmente identificado com um indivíduo que o possuiria ou que o exerceria devido a seu nascimento; ele torna-se uma maquinaria de que ninguém é titular...” (FOUCAULT, 1979, p. 219). A partir dessas discussões, o poder ganha o caráter difuso, pois pode ser diluído em vários níveis hierárquicos, bem como pode ter caráter representativo, escalonado e se comunicar entre os campos de conhecimento da política, do direito, da sociologia, da religião, da antropologia, da história, entre tantos.

Michel Foucault (1979) propõe uma leitura da noção de poder em seus micros nichos de manifestação, ao mesmo tempo em que critica as possibilidades do poder como instrumento por excelência da gestão administrativa dos Estados, o que reconhecemos como poder público. Do mesmo autor é consagrada uma das mais reconhecidas perspectivas do poder como agente coator das ações individuais, a essa manifestação de poder conhecemos como poder estatal que se multiplica em diversas nuances nas ações do poder policial, poder judiciário, poder executivo, poder legislativo, poder administrativo, por exemplo. De outro modo, vemos esse poder público como uma superestrutura, que o indivíduo precisa instrumentalizar-se para acessá-lo ou resisti-lo. Uma ideia complexa que se aproxima da noção de onipresença e onipotência, por outro lado, demonstra-se impalpável, dotado de uma visibilidade amorfa, onde se manifesta corporificado nos agentes públicos, seja no policial, no juiz, no fiscal, no governante, no legislador etc.

Foucault tratando do *Poder – Corpo*, acrescenta que “... não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 1979, p. 146). Por conseguinte, devemos atentar para o fato de que esses agentes são passageiros, e representam o Estado em uma esfera ou nuance do poder, logo, em outros momentos se encontram como passivos das ações de outras facetas que o poder público se manifesta, ou seja, em algum momento se encontram como cidadãos comuns. Uma ideia do poder como algo mutante no processo de corporalidade. Adiante retornaremos a esse tema.

Complementarmente, necessitamos contextualizar o termo poder como condição de substantivo adjetivado, e em nosso propósito, não foge à regra de uma ampla possibilidade de entendimento, mas, para o contexto desta discussão, em que propomos uma reflexão em volta do consórcio dos dois termos “poder” e “local”, adotamos a perspectiva de minimização do espaço e realce das relações constituídas. Uma ideia de poder, localizado circunscrito em um determinado espaço, que corresponde a uma área de domínio ou interferência de um grupo social em seu meio de influência, que pode ser uma vila rural, uma aldeia, uma comunidade. A esse tema Fernando Ruivo (1990) apresenta um debate interessante ao comparar o conceito

de local com o de periferia, dentro de uma dicotomia de ações estatais e iniciativas duais, desse ponto vista, as ações de poder em dado momento partem da periferia, que também podem ser do local convergindo ao centro. Esta rota *centrípeta* do poder torna-se uma característica nos estudos de poder popular. Enquanto no sentido inverso, o poder em sentido *centrífugo*, denomina-se o poder público, ou poder centralizado.

Mas, para Fernando Ruivo, o sentido de local vai além da noção periférica do poder, permitindo outras interpretações do entremeio do processo dialógico, e sugere que:

O universo político local não se refere, assim, apenas ao local. É um universo de cruzamentos. É nele que adquirem significados as políticas globais pelo modo como aí se concretizam, adaptam e relacionam. É pelo conjunto constituído por tais universos que se estrutura a política nacional (RUIVO. 1990, p. 81).

No entanto, ao termo poder, além da multiplicidade de adjetivos ao qual lhe poderá ser atribuído (poder público, poder sobrenatural, poder político, poder eclesiástico, etc.), interessa discorrermos para a aproximação da condição política do poder local e do poder público, uma vez que no complexo das interpelações se mostram complementares e interativos. Adiante pretendemos discutir especificamente o poder público como outro adjetivo de poder.

Contudo, ao revisarmos alguns autores da antropologia nas discussões sobre poder local inferimos a adoção de um recorte localizado a partir das discussões do poder político, especialmente de caráter eleitoral em espaço municipal, regional ou estadual.

Mesmo que no Brasil haja uma produção antropológica razoável sobre poder local, dois campos de conhecimentos tiveram a maior concentração dessa produção, o primeiro deles volta-se às questões de base eleitorais, ou seja, para os processos políticos eleitorais envolvendo as campanhas e organização de bases políticas partidárias. Enquanto o segundo, que caminha paralelamente ao primeiro, volta-se para a organização política administrativa de pequenos municípios, e entrecruzam-se à medida que se aproximam das bases políticas partidárias. O que não foge à regra é que, as principais produções encontradas possuem descrições de pequenas cidades, vilarejos ou regiões agrícolas. Essas produções estão mais próximas para as Ciências Políticas e a Sociologia. No entanto, a polivalência do conhecimento antropológico converge para o entendimento que a faz inerente a todos os fenômenos sociais, assim a política não poderá ficar de fora, logo, tomemos o campo da antropologia política como um ramo que avança e conquista espaço nas análises desse fenômeno, que é o fazer política em todos os seus termos.

Nesse sentido, Kuschnir e Carneiro (1999) discutem a política no campo da antropologia a partir do conceito de cultura e complementa com as ideias de Almond e Verba (1963), entre outros, sobre a noção de cultura política. Assim, os autores evidenciam a inspiração nos estudos de cultura e personalidades e os estudos de cultura nacional. Noções de caráter similares quando em cada um destes campos de estudos, o fenômeno cultural se manifesta como um referencial da iniciativa. Mas, merece atentar-nos para o fato de o próprio termo cultura possuir uma multiplicidade de entendimento, e a antropologia possui um longo debate em torno dela. Os autores, porém, evidenciam a cultura política como uma ideia baseada na concepção política em ambientes democráticos, ou seja, uma ideia analítica de um modelo político socialmente participativo. E partem do princípio da definição de que:

No nosso entender, a noção de cultura política refere-se ao conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores (KUSCHNIR & CARNEIRO, 1999, p. 227).

Por seu turno, Amorim (2007) discute a noção de cultura política a partir de uma visão das ciências políticas, e reitera o pioneirismo de Almond e Verba (1963) como cunhadores do termo cultura política. No entanto, a autora utiliza-se de outros autores com o propósito de atualizar o conceito como o defendido, por exemplo, por Madueño (1999):

... contexto onde encontramos um conjunto de significados tecidos pelo homem e pelas instituições, onde os atores individuais e coletivos se reconhecem mutuamente e reproduzem as ações sociais e políticas sobre a base de crenças, hábitos e rituais, convertendo-se estas em regularidades de ação onde restabelece força a dimensão tempo e espaço (MADUEÑO, 1999, p. 124) apud (AMORIM, 2007, p. 107).

A cultura política passa então a carregar uma série de aspectos com evidências subjetivas e pouco palpáveis. A ideia defendida pela autora é mudar a ênfase inicialmente voltada para o “paradigma liberal de democracia” (p. 106), que ofusca, de alguma forma, as possíveis influências mútuas entre cultura e estrutura política⁵⁶. Caracterizando assim, as práticas políticas ganham um contorno que a reconhece como parte inerente do meio social. Confluindo a um conjunto de relações que em nível localizado segue entremeado de valores meticulosos, que envolvem os mais simples entendimentos, algo que em uma visão global não permite a manifestação destas evidências. Uma ideia que torna as noções de cultura política e poder local como coirmãos, envoltos em apegos do conjunto de relações inerentes a um

⁵⁶ Op. Cit.

mesmo espaço. O que não limita o entendimento de cultura política apenas ao mesmo espaço do poder local, mas estabelece parâmetros que os aproximam e deixam a entender estarem ligados aos mesmos princípios.

Essas posições entrelaçadas entre cultura política e poder local, como parte da antropologia política, encontra força nas análises desenvolvidas por Pierre Clastres ([1974] 2003), quando discute de modo peculiar a ideia de sociedade contra o estado, com maior intensidade nos tópicos sobre a chefatura indígena, e como uma continuidade do mesmo raciocínio na publicação póstuma ([1980] 2004), em sua “*Arqueologia da violência. Ensaio de antropologia política*”. Nas duas obras, Clastres desenvolve uma arguição que, digamos, inverte os posicionamentos ideológicos da antropologia até então convencionados, criticando de um lado as perspectivas da ecologia cultural, vinculado à Julian Steward e ao renomado *Handbook of south american indians*; por outro, o apego da antropologia marxista ligada a autores como Godelier, por exemplo, evidenciando assim uma postura desconstrutiva dos conceitos de liderança e economia das sociedades ditas primitivas. Embora utilizando de uma terminologia já ultrapassada, Clastres reveste o significado de “primitivo” não como um evolucionismo contestado, mas como uma vanguarda, uma prioridade do entendimento das práticas políticas.

Sobre o poder entre os povos nativos, Clastres resume que “os que são chamados líderes são desprovidos de todo poder, a chefia institui-se no exterior do exercício do poder político” (2004, p. 102). Desse modo, defende Clastres, percebe-se que “ele é investido pela sociedade de um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade” (p. 102). Tendo assim uma concepção de poder não coercitivo.

Dentro de uma visão menos radical à exposta por Clastres, mas que não deixa a desejar nesse entendimento, Mariza Peirano (1997) desnuda uma visão dos atos políticos como um intrincado complexo que não deveria ser tratado em separado das questões de parentesco, econômicas e religião. Resultando assim, a segmentação adotada, em um resultado de uma reorganização infrutífera da modernidade, como segue:

... os antropólogos abriram mão da relação entre os vários domínios que encontravam no campo para definir, *com rigor*, vários ‘sistemas’ distintos. Este foi o período em que se impôs a distinção entre *sistemas de parentesco*, *sistemas políticos*, *sistemas econômicos*, *sistemas religiosos*. À lição que tanto Malinowski quanto Mauss haviam deixado, de que os ‘sistemas’ estavam sempre interligados, preferiu-se separá-los e procurar sua especificidade (PEIRANO, 1997, p. 20).

Como vimos, a tentativa de desvincular as questões de poder de um aglomerado maior que são as relações políticas é perda de tempo, de modo similar a separação da temática política das questões gerais de parentesco, economia e religião se mostra um desafio que vez por outra se faz necessário o retorno ao conjunto das relações sociais. No entanto, quando estas tentativas de estratificação envolvem análises macros, podem até chegar a um denominador, mas quando estas inquietações se concentram em uma análise de caráter microsociológico, uma prática recorrente na antropologia, as conclusões acabam por sobrepor os segmentos sociais envolvidos como um todo. Nesse sentido, o objeto em apreço neste trabalho se enquadra nesta confluência coletiva.

Por conseguinte, a contextualização do tema necessita ser exposta. Assim, no cenário internacional, na produção antropológica sobre poder local temos vários exemplos de pesquisas realizadas em Portugal, como o trabalho de Fernando Ruivo (1990), que apresenta a política como: “A política desdobra-se, afinal, numa multiplicidade de tipos e execução de medidas políticas e de formas de acção política que ora assumem aqui determinado cariz, ora ali tomam outro figurino” (RUIVO, 1990, p. 76). A partir desta ideia de multiplicidade de nuances, a política ganha uma larga envergadura quando observamos as ações políticas em contextos locais, ou como diria o autor, em suas bases efetivamente de ações.

Cada local tem uma determinada configuração cultural própria, a qual, obviamente, desagua numa também determinada cultura política e prática social dos seus actores mais destacados, num maior ou menor peso das sociedades locais e correspondentes elites, numa negociação da sua imagem e posicionamento, bom como na também maior ou menor porosidade ou receptividade das instituições político-administrativas aos seus interesses (RUIVO, 1990, p. 76).

Esses aspectos são preponderantes, à medida que os contextos de processos administrativos da coisa pública em áreas rurais ou cidades de pequeno porte e vilas ganham valor de pesquisa. Outros exemplos podemos citar dos estudos comparados sobre poder local em países como México (MERINO HUERTA, 1998; SÁNCHEZ, 2004), Peru (LLAQUE, 2013; CAMPO e GUTIÉRREZ, 2007; e ALBÓ, 2008) ou ainda como o estudo de Senet (2011), sobre participação de juventude e poder local na Bolívia, entre tantos outros estudos na América Latina. Tendo como tema comum as descrições dos movimentos regionais na relação entre povos nativos e sociedade nacional, relações interétnicas, participação política e gênero etc.

Contudo, para nossa problemática ousamos confluir os conceitos elaborados para discutir poder local a partir das relações de uma comunidade indígena com a sociedade

nacional, enfatizando a dicotomia poder local *versus* poder público. Situação que aparenta comprimir o objeto e apresentar uma discussão diferenciada das ideias de poder local.

Assim, as noções de poder local se mostram como um dos temas que circundam o conhecimento antropológico desde a sua gênese como ciência. Uma vez que as descrições e análises nos primeiros textos reconhecidos como de caráter cientificamente antropológico, no século XVIII, se atentaram em contextualizar as relações constituídas entre as sociedades ditas primitivas, expondo assim as diversas relações como economia, mitos, cosmologia, organização social, política e parentesco. Estas reflexões acerca dos modos organizativos destas sociedades resultaram em indicar as descrições hierárquicas internas, que implicam assim, de alguma forma, nas relações de poder interno do grupo social. Neste diapasão, antropólogos considerados inspiradores de gerações como: Evans Pritchard, com suas pesquisas na África, onde realizou estudos sobre a religião do povo Zande e a organização social dos Nuer, ou Franz Boas, um dos profissionais responsáveis por instituir a denominada Escola antropológica culturalista americana; ou ainda, Malinowski, a este que carrega em seu nome como o pai do método por excelência da antropologia moderna, uma vez que foi exitoso na descrição do método etnográfico, em suas análises das relações políticas e econômicas entre os Trobriandeses, todas essas produções consideradas clássicas, expõem com alguma intensidade as noções de poder local, entre tantos outros que foram pioneiros em estudos que deram o *corpus* da ciência antropológica. Especificamente os três exemplos citados deixaram grande contribuição teórica para a antropologia, se atentaram em compilar compêndios de suas pesquisas que retratam as relações de poder local entre as sociedades pesquisadas. Por outro lado, as questões de poder como possibilidades de superioridade e dominação, tem despertado o interesse das ciências sociais e a antropologia tem tomado posição de vanguarda nestas discussões.

Observemos um pouco o que nos traz Clifford Geertz (1994), quando discute sobre conhecimentos locais o autor evidencia, numa perspectiva interpretativa, sua linha de reflexão teórica de grande notoriedade, um pouco das questões de poder político local. Como segue:

En el centro político de cualquier sociedad organizada de forma compleja (por reducir nuestro enfoque a ese tipo de sociedades), hay tanto una elite gobernante como un conjunto de formas simbólicas que expresan el hecho de que es en verdad gobernante (GEERTZ, 1994, p. 149-150) (grifo do autor).

Geertz, mesmo utilizando no exemplo de sociedades complexas, procura deixar claro uma presença inerente à própria complexidade social, pois na estratificação de uma

sociedade torna-se um mal necessário a composição de uma elite política, que dependendo do sistema de governo, pode ser eleita diretamente ou indiretamente, pode ser herdada ou ainda ser levada à condição de liderança política por seus súditos, ou ainda tomada por via da força. De qualquer modo, uma elite de governante se constituirá e se tornará a responsável pelo comando, por outro lado, buscará legitimar-se através dos acordos e das convenções internas da sociedade envolvida.

Por sua vez, de acordo com Korsbaek (2010), a abordagem política na perspectiva antropológica se consolidou a partir dos estudos organizados por Meyer Fortes e Evans-Pritchard sobre os *Sistemas políticos africanos*, que teve sua primeira publicação em 1940 (p. 18). E, acrescenta que:

Es evidente que en 1861 ya existía una antropología, pues en aquel año fueron publicados por lo menos dos o tres obras antropológicas importantes. Sir Henry Sumner Maine publicó su Ancient Law, (...) De Morgan tenemos la misma posición determinista (...) Finalmente, de Bachofen se puede decir lo mismo (...) Pero es una antropología política, y no una antropología de lo político, que estos pioneros nunca lograron desarrollar (KORSBAEK, 2010, p.18).

Esta observação do autor tenta construir uma argumentação de uma pureza teórica da constituição da antropologia do político como algo recente. Ao mesmo tempo em que vincula às origens da antropologia como ciência, às análises de cunho político. Esta mesma ideia se reflete quando comenta o trabalho de Malinowski, reconhecendo a sua contribuição na descrição do método etnográfico para a antropologia moderna.

Enquanto Marc Abélês (1997), ao discutir sobre novos objetivos e objetos da antropologia, destaca que:

Los trabajos de campo llevados a cabo por los antropólogos en las sociedades occidentales desarrolladas dieron prioridad en un primer momento al estudio de lo político en comunidades limitadas: la política local se ha convertido así en un tema central y la cuestión del poder local, de su reproducción y de sus ramificaciones ha pasado a ser lo más importante (ABÉLÊS, 1997, p. 57).

Enquanto Karina Kuschnir (2007), declara que, “O interesse da antropologia pela política existe desde os primórdios da disciplina, uma vez que o estudo de sociedades e relações sociais é estreitamente ligado à temática das relações de poder” (p. 163). A autora acrescenta ainda ao diálogo reportando-se ao interesse das questões de poder e organização social nos estudos de caráter evolucionista ainda nos princípios da institucionalização da antropologia como ciência.

Entretanto, é a partir das ideias levantadas através dos estudos antropológicos em sociedades africanas, que a corrente política na antropologia ganhou força, especificamente na Escola de Manchester. Posteriormente, outras grandes contribuições se apresentaram discutindo questões que vieram a ser consolidadas no termo de poder local em sociedades tribais, embora, alguns destes autores não utilizassem desse termo literalmente. Como é o caso dos estudos sobre a chefia indígena capitaneado por Pierre Clastres, onde podemos abstrair o entendimento de princípio democrático no exercício do poder, segundo o autor:

... o líder primitivo nunca toma decisões em seu nome, para depois impô-las à comunidade. A estratégia de aliança ou a tática militar que ele desenvolve nunca são as suas próprias, mas as que respondem exatamente ao desejo ou à vontade explícita da tribo (...) ele dispõe apenas de um direito ou, melhor, de um dever de porta-voz: dizer aos outros o desejo e a vontade da sociedade (CLASTRES, 2004, p. 103).

Por essa expectativa, o determinante do poder nas sociedades indígenas relaciona-se intimamente a uma condição de cumplicidade entre chefe e o seu grupo de liderados. A nossa intenção de discutir a noção de poder local precisa ser levada em consideração em todos os direcionamentos, porque as questões de poder estão intrínsecas como uma espécie de tema transversal nas relações sociais, que se manifesta como parte inerente à dinâmica de qualquer sociedade.

Mas, sobre essa temática política como estudo da antropologia, atualmente no Brasil ganham destaque às produções do Museu Nacional, especialmente as publicações organizadas pelos pesquisadores vinculados ao Núcleo de Antropologia e Política - NUAP da UFRJ, como K. Kuschnir, B., M. A. Heredia, M. Palmeira dentre outros, que expõem análises que dizem respeito às questões que envolvem uma gama de abordagens da política, tanto na questão do poder, em suas perspectivas eleitoreiras e dominação, quanto de mudanças culturais no âmbito local, regional e nacional. Recordemos também os estudos sobre indigenismo e poder tutelar do Estado brasileiro de A. C. Souza Lima. E ainda os estudos de caráter regional da Amazônia, sobre política indígena entre os Ticuna no Amazonas de João Pacheco de Oliveira.

Enquanto Viveiros de Castro apresenta estudos sobre parentesco e com grande destaque o perspectivismo ameríndio, entre tantos outros estudos sobre questões étnicas elencados a partir da UFRJ, por outro lado, não podemos descredenciar as contribuições a estas temáticas nas pesquisas conduzidas por pesquisadores na UNB como a professora Alcida Rita Ramos entre os Yanomami e em outras universidades como UFPA, UFAM etc. São exemplos de produções antropológicas entremeados das questões de poder, tanto por parte do

Estado na condição da força soberana, quanto de exemplos práticos da organização do indígena para resistir, se aliar ou simplesmente se manifestar, ou seja, fazer-se existir frente às iniciativas do Estado.

Em Roraima, alguns pesquisadores têm produzido discussões sobre essas questões como Maxim Repetto (2008), Jaci Vieira (2003) entre outros. Carlos Cirino (2008), por exemplo, aborda as relações de poder entre os Wapixana, povos vizinhos dos Macuxi em Roraima, utilizando das ideias de Balandier e conclui que:

Pode-se aqui aludir à noção de poder, concebida partir do jogo concernente a toda e qualquer tipo de sociedade. Ele emerge como uma necessidade de luta contra as tensões ameaçadoras da ordem, não se estabelecendo necessariamente pela força e nem pela violência. O poder é realizado, é conservado pela transposição e manipulação de símbolos que tanto mobiliza quanto modela os atores sociais, produzindo uma imagem aceitável de sociedade. É por meio das diferentes formas de manifestação que o poder reforça e reafirma o seu vigor, tais como: os espetáculos, as cerimônias e os cultos religiosos (BALANDIER, 1982, p. 7). A subordinação ao poder político resulta dessas manifestações que, por sua vez, favorecem a manipulação do real (CIRINO, 2008, p. 65).

Paralelamente, quanto à temática de funcionários públicos em comunidades indígenas, os argumentos de Souza Lima (2014), quando discutindo sobre a tutela do Estado aos povos indígenas, após criticar as formas de continuidade das ações do Estado junto a esses povos, descrevendo que a postura dos especialistas, nome dado aos profissionais que atuam diretamente nas terras indígenas, são nocivas à cultura e à vida dos grupos locais, e resume utilizando as palavras de Adriana Vianna (2002) que nominou estas políticas estatais de “opressão da bondade” (Souza Lima, 2014, p. 52). No entanto, o autor tem por referência a ação dos especialistas, no que diz respeito às pessoas externas à comunidade que trabalham junto àquela sociedade.

Nossa proposta de análise aborda a atuação profissional excepcional da condição de especialistas, que no caso são membros da própria comunidade, no caso de Napoleão registramos poucas exceções vigentes, ou seja, a maioria dos funcionários públicos são membros da própria comunidade. O que entendemos configurar outra categoria funcional, tornando assim um tratamento diferenciado com uma complexidade a mais, pois há uma iminente dualidade pela condição do indivíduo como membro da comunidade e funcionário do Estado. Uma dupla condição de agente público e de beneficiário dos resultados diretos dos seus serviços.

Em torno das discussões sobre as decisões políticas de implantar infraestruturas públicas nas comunidades indígenas, alguns autores põem em debate a eficácia das políticas

públicas, já que podem fugir dos próprios interesses dos possíveis beneficiados. Nesse sentido, de acordo com as ideias de Thomas Dye (1984 apud Souza 2006), as políticas públicas possuem estreita relação com os atos de fazer ou deixar de fazer em nome da administração da coisa pública (p.24), o que em tese, visa atender ao bem comum, ou seja, o interesse da coletividade. Por sua vez Maria Rua (2009) completa que “embora uma política pública implique decisão política, nem toda decisão política chega a constituir uma política pública” (p. 20). Assim, as questões que discutimos aqui condicionam o entendimento de uma confluência da política indigenista, vista como política pública, com interferência nas relações de poder local, ao mesmo tempo em que direciona a política indígena, reconfigurando assim os aspectos de relações interétnicas, e enfim, revelando-se como um conjunto de justificativa de mudanças socioculturais.

De modo geral, se a presença do Estado nas comunidades indígenas tem reconfigurado a organização política e social destas comunidades, nessa conjuntura merece destaque a abordagem de Melo (2000), que enfatiza a releitura dada pelos indígenas Macuxi e Wapixana quanto ao processo de educação, que em suas palavras é capaz de motivar uma “elaboração de novos saberes e de novas técnicas” (p. 89). Desse ponto de vista, a representatividade dos órgãos públicos nessas comunidades, deve ser compreendida como um papel de propulsor para uma reorganização da rotina social, reconfigurando as regras em conformidade com as suas necessidades e entendimento.

A problemática das relações constituídas a partir das práticas do exercício do serviço público por membros da Comunidade Napoleão, e sua dupla perspectiva de interesses, considero atentarmos para a metodologia da análise situacional de Max Gluckman (1987), que em sua *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*, o autor discute em torno de uma realidade particular, buscando atingir uma generalidade do conjunto de relações a partir da análise do episódio da inauguração de uma ponte da África do Sul, entre o povo Zulu no ano de 1938. Por este acontecimento, discorre sobre uma infinidade de relações de poder, dominação, resistência, concordância e discordância entre nativos negros e europeus brancos, ao norte da chamada área Zululândia na África do Sul. O autor utiliza da possibilidade de uma análise dualística das relações, apresentando uma realidade diversa do ambiente, onde diferentes atores atuam em uma mesma realidade confluindo em uma sinergia de permutas e interesses numa transação contínua das resistências.

De outra possibilidade de entendimento, a prática do exercício do serviço público por indígenas em sua própria comunidade se aproxima à perspectiva desenvolvimentista de

caráter étnico, ou seja, o nosso famoso, debatido e contraposto etnodesenvolvimento. O que Batalla (1982) descreve que:

Si por etnodesarrollo se entiende el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones; entonces, el proceso de etnodesarrollo exige el cumplimiento de un cierto número de condiciones o requisitos de diversa índole (BATALLA, 1982, p. 467).

O que de modo claro, seguindo o entendimento de Batalla, as comunidades indígenas, e em nosso caso, a Comunidade Napoleão, ao permitir que os membros do poder público, ou seja, os funcionários do serviço público que trabalham na comunidade, em sua maioria sejam moradores locais, se impõe como protagonista de um processo agindo como detentora dos rumos de seu projeto de interação com o Estado enquanto governo. Embora, algumas especialidades de maior complexidade, como na área da saúde por exemplo, sejam pessoas externas, mas, que só permanecem em atividade com a anuência da comunidade. Como veremos em algumas notas de campo a seguir.

Dessa forma, a tentativa de entender as mudanças nas relações de poder local na comunidade do Napoleão, a partir da perspectiva antropológica, implica considerar as possibilidades de compreensão dessa dinâmica como parte de uma construção sociocultural que envolve não apenas as lideranças, mais uma condição de cumplicidade da comunidade como um todo.

Assim, como as inquietações da antropologia não se limitam em temas e contextos, pois seus desígnios abrem caminhos e circulam onde houver vestígios da ação humana. Contudo, utilizando do que comentou aquele que é considerado o pai da antropologia moderna, Bronislaw Malinowski, sobre o trabalho do antropólogo em campo como uma condição de mal necessário (1986, p. 25). Assim, o antropólogo tem o dever e a obrigação de buscar a fundo as informações necessárias a subsidiar seus argumentos. O fato da noção de poder local está imbricado na perspectiva política das sociedades, isso reflete a gênese interna peculiar de organização local, e corrobora com a noção de identidade pessoal, ou seja, compõe a visão de mundo do grupo. Compreendamos como uma composição de sua intimidade organizativa, aquilo que mostra sua verdadeira condição social. Por conseguinte, a antropologia como ciência que busca evidenciar os aspectos essenciais da identidade do grupo social tem entre seus praticantes dedicados a decifrar esta estrutura de pensamento social em diversos grupos. E desde suas primeiras produções, nas principais monografias etnográficas,

as questões de poder são descritas com maior clareza nos tópicos sobre organização social, lideranças, chefes, guerra etc.

Por exemplo, em sua clássica monografia sobre os trobriandeses, Malinowski apresenta a chefatura com a analogia de um mestre de cerimônia, que tem como principal função manter os ritmos das tradições e em alguns momentos ser o mediador entre os moradores internos e pessoas externas ao grupo (p. 76).

Evans-Pritchard [1940 (1992)], por sua vez, ao discutir a noção de autoridade tradicional entre os *Nuer*, povo da região do Sudão na bacia do Rio Nilo, expõe que a sociedade nuerlândia não possuía chefes políticos. No entanto, havia a prática de nomearem homens que atuavam para dirimir conflitos e definir direitos e deveres de indivíduos litigantes. (p.192). E como mediadores na resolução de conflitos, especificamente, como mestre de cerimônia ritual, possuíam uma autoridade com característica religiosa. Assim os chefes “*peles de leopardo*”, e posteriormente junto com os *profetas*, eram os únicos a quem a sociedade Nuer se submetiam em obediência.

Enquanto na descrição do povo Araweté feita por Eduardo Viveiros de Castro, a noção de chefia está vinculada ao termo *Tenetãmõ*, que em si significa:

... o lugar conceitual e político da noção de *tenetãmõ*, ‘líder’, é ao mesmo tempo onipresente e discreto, difícil e indispensável. Sem o líder não há ação coletiva, sem ele não há aldeia (...) O líder *Araweté*, assim, é o que começa, não o que ordena; o que segue a frente, não o que fica no meio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 301 - 302).

De acordo com o autor, o modo como o povo Araweté se articula de modo desorganizado em suas ações individuais ou coletivas, reflete a essência da postura de chefatura local, cabendo a este a iniciativa, a liderança, o sair na frente.

Desse modo, a figura do líder político de uma sociedade nativa, ou tradicional, carrega o enigma de atender a perspectiva de sua sociedade, obedecendo aos ritos e convenções locais, pois em seus pares está o poder de mantê-lo ou de destroná-lo. Como descreve Abélês (1997), “*El poder representa, esto significa que un individuo o un grupo se establece como porta voz del conjunto. Pero el poder representa también, por cuanto pone en espectáculo el universo del que procede y cuya permanência asegura*” (ABÉLÊS, 1997, p. 60). Ora, a proposição do autor sobre o poder nos faz lembrar das ideias de Georges Balandier (1982), que apresenta o poder como um jogo, um drama, presente em todas as sociedades. Sendo que cada coletividade delimita o modo de agir e define o conjunto dos seus papéis. Contudo, este jogo se estabelece através da manipulação do imaginário dos indivíduos.

“O grande ator político comanda o real através do imaginário. Ele pode, aliás, manter-se em uma ou outra destas cenas, separá-las, governar e produzir um espetáculo” (BALANDIER, 1982, p. 6). Assim, o autor descreve o poder como uma obra espetaculosa, da plateia aos bastidores, que tem como personagem principal o poder em suas variáveis manifestações, a “teatrocracia”.

A partir dessas ideias, considerando os princípios da política em sistemas democráticos, as sociedades indígenas, ou nativas, possuem muito a ensinar à sociedade nacional. Por outro lado, muitas de nossas práticas têm sido adotadas por essas sociedades, como uma demonstração simbólica de avanço e modernidade, tendo como resultado uma postura política híbrida. Ideia que pode ser comparada com o que discute o mexicano Nestor Garcia Canclini (2015), quando descreve o hibridismo cultural, o autor toma como exemplo as sociedades mexicana, brasileira e argentina, mas deixando entender como algo latente na América Latina. Prossigamos com alguns exemplos práticos de exercício de poder local em Napoleão.

3.4 NOTAS DE CAMPO: PODER REGIMENTADO

Para discutir sobre noções de poder local, nos atrevemos em apresentá-lo na perspectiva de um conjunto de relações entre indivíduos e a coletividade, uma condição de ações reconhecidas e legitimadas pelos que são impactados por seu exercício. Assim, mesmo que o exercício do poder em sua prática se caracterize pela abstração desses atos, alguns registros de campo podem nos direcionar ao entendimento esperado, vejamos:

Como comentamos anteriormente, consideramos que as ações de poder local em comunidades indígenas se tornam mais manifestos nas reuniões e assembleias. Evidentemente, esta afirmativa não restringe estes espaços ou ocasiões para a sua percepção. Entretanto, em nossa convivência com o povo da Comunidade Napoleão foi possível perceber que as relações de poder, tomam a condição de fluidez e emana de diversos atores que vão desde as relações familiares, ou parentesco, e é onde se concentra as principais evidências de poder, permeando aos membros do corpo administrativo da comunidade, aos líderes e representantes das igrejas até os servidores públicos que atuam na comunidade. Tendo como mais aparente entre os professores que se manifestam como fazendo parte de uma elite de poder local sendo ouvidos e atendidos de prontidão pelos demais moradores.



Foto 21: Reunião Comunitária no Napoleão em 02/12/2017. Arquivo do pesquisador.

Nosso primeiro contato com a comunidade do Napoleão como pesquisador ocorreu em uma reunião em 24 de fevereiro de 2017, onde a pauta era a aprovação da segunda atualização do Regimento Interno da Comunidade (anexo I). Nesse documento, que como o próprio título justifica, consta as principais diretrizes e convenções de convivência formal vigente na Comunidade Napoleão. Segundo nossos interlocutores, a primeira versão do referido Regimento foi aprovada em 08 de janeiro de 2005, durante a gestão do tuxaua Rodrigo. No dia 16 de fevereiro de 2014 foi referendado uma complementação ao texto original, na gestão do tuxaua Héilton. Mesmo sendo nosso primeiro contato, a reunião se evidenciou fértil para nosso propósito. Neste tópico pretendemos discutir os apontamentos mais polêmicos da reunião.

Por exemplo, a fala do ex-tuxaua Davi Marcos Napoleão, que, como na maioria das reuniões que participamos posteriormente, sempre foi um dos primeiros a fazer uso da palavra. Ele que é nascido em Napoleão, filho caçula de João Marcos Napoleão (conhecido como João Rondônia), neto do primeiro Napoleão de quem o lago ao centro da comunidade recebeu seu nome, que sugeriu a “elaboração de uma lista das pessoas que se dizem membros da comunidade, mas, estão fora, alguns morando em Boa Vista, e não têm participado ou contribuído financeiramente em nada já há algum tempo”. Esta observação é válida de comentário, pois não basta estar presente nos eventos, o que é regra com bastante infrações, mas, deve contribuir, e esta contribuição é relativizada entre ideias e financeira.

Na sequência, o professor Ênes Paulino, fez uso da palavra, ele que é casado com uma irmã da esposa do Davi, é nascido na região das serras, Santa Maria. Esse sugeriu “inserir a língua ao texto do primeiro item do Regimento, que trata da qualificação para ser membro da comunidade como livre de cor, etnia, religião e orientação política”.

Outro professor, Zeilton Malheiro, ex-tuxaua e ex-gestor da escola estadual, pediu a palavra onde comentou e propôs que aquela era a segunda alteração do Regimento e tanto

na edição do Regimento Interno em 2005, quanto na primeira alteração feita em 2014, não anexaram a lista de presentes na reunião, e isso é importante para saber quem estará presente em cada ocasião. Em seguida, foi proposto por Davi e Zeilton, “que as pessoas sejam notificadas para que se regularizem, se não, a possibilidade de exclusão dos membros da comunidade que não participa das assembleias e reuniões e que não se dispõem em colaborar com a comunidade”. Uma proposição coercitiva e condicionadora da continuidade da pessoa como membro da comunidade.

Outro a fazer-se ser ouvido com grande frequência, o Sr. Cirino (Rari), ancião, ex-tuxaua, foi o primeiro professor (voluntário) em Napoleão, é filho de Leandro Raposo, sobrinho de Gabriel Viriato Raposo (uma reconhecida liderança da Comunidade Raposa) como observado em outras ocasiões, fez um longo discurso da história da comunidade, e reforçou a necessidade de cumprimento das regras previstas no regimento. Ele, na condição de “representante” dos anciões, com seus 72 anos de idade via nos mais jovens a necessidade de orientações e conhecimento da história da comunidade, reforçando os principais fatos do passado como exemplos a se evitar os seus erros.

Como presença constante, o professor Ilton Malheiro, irmão de Zeilton e Mário, (AIS) sugeriu que a leitura fosse mais fluente, porque alguns itens, grosso modo, seria autoexplicativo, como no caso das explicações do item 7 (sete) que propõe a proibição de levar ou vender bens coletivos da comunidade por terceiros que vierem a sair da comunidade. A intervenção se mostrou como uma inquietação à lentidão com que se estava sendo feita a leitura do Regimento. O item 7 foi lembrado como uma crítica, pois diz respeito a materiais e equipamentos da coletividade que desapareceram em períodos anteriores.

Na continuidade, um dos itens que já era admitido pelos próprios membros como um dos mais polêmicos, o item 9 (nove), que trata da “proibição terminantemente de bebida alcoólica na comunidade”. O tuxaua fez questão de ressaltar: “não posso deixar de falar que alguns funcionários públicos, até professor efetivo e seletivado, estão trazendo bebida para vender na comunidade, aí estamos discutindo aqui. E pessoas que devia nos ajudar a combater esse mal, estão agindo ao contrário”. O discurso do tuxaua eleva o debate para uma interpretação de repreensão pública, já que, mesmo sem nominar o (s) infrator (es), deixa em evidência a preocupante ação de quem deveria atuar em parceria com as lideranças. O que torna o tema bastante controverso, pois entre os professores que são os que mais debatem e incentivam a proibição de bebidas alcoólicas na comunidade, existia alguns “remando contra”.

A temática sobre bebidas alcoólicas merece uma atenção, uma vez que sempre foi apresentada como uma grande vilã, porque em muitas vezes, justifica a violência e tem

acarretado problemas sérios de saúde pública nas comunidades indígenas em Roraima. O que ficou bem claro em cartaz da Organização da Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR em passeata da manifestação alusiva ao dia Internacional dos Povos Indígenas 2018.



Foto 22: Marcha dos Povos Indígenas em Roraima no dia 09 de agosto de 2018, em destaque à frente o Banner da OMIR, advertindo a dizer não a bebidas alcoólicas. Arquivo do pesquisador.

Pela própria imagem acima, é possível perceber uma descrição coerente das consequências da liberação da venda e do uso de bebidas alcoólicas em comunidades indígenas (violência, suicídio, separação, prostituição, gravidez, doenças, fome, drogas, cirrose, prisão e morte). Nesse contexto a fotografia mostra além, dado que, especialmente numa perspectiva de gênero, as mulheres são na prática as mais afetadas pelas consequências da dependência proveniente do uso abusivo de bebidas alcóolicas pelos seus companheiros e familiares. Não é à toa que nessa manifestação, em tempos de outros impactos e ameaças aos direitos dos povos indígenas, a OMIR preferiu levar para a manifestação a advertência dos efeitos das bebidas alcóolicas entre os povos indígenas, como uma ameaça constante. E, a bandeira de combate à venda e consumo de bebidas alcoólicas em comunidade indígenas em Roraima possui uma história marcante, pois de acordo com os relatos do fato, oficialmente descrito pelo Conselho Indígena de Roraima - CIR, e reproduzido por grande número de pesquisadores⁵⁷, no dia 26 de abril de 1977, sobre as bênçãos de missionários católicos, foi realizada uma reunião na comunidade Maturuca, na região de serras, e ali com um debate exaustivo entre seus 12 doze pais de famílias participantes, decidiram pôr o fim ao consumo de bebidas alcoólicas na comunidade, na mesma ocasião foi escolhido como novo tuxaua da

⁵⁷ Ver: Amódio 1990, Melo 2000, Vieira 2003, Repetto 2008, Cirino 2008, Tavares 2017 entre outros.

comunidade o Sr. Jacir José de Souza, dando início a um movimento de resistência, denominado “*Ou vai, ou racha*”, que com muitas articulações locais, regionais, nacionais e internacional, resultou no reconhecimento da primeira organização indígena de Roraima, o CIR. E conseqüentemente, outras causas foram agregadas, entre elas a busca da definição da Terra Indígena e mais de três décadas depois alcançaram a demarcação, homologação e desintrusão da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Dentro de nossa inquietação, tanto o incisivo registro no Regimento da Comunidade, quanto a postura da OMIR em rememorar em público as conseqüências do consumo desordenado de bebidas alcoólicas nas comunidades indígenas, refletem por um lado, a gravidade do problema e, por outra, a tentativa de intervenção do poder local a uma prática danosa ao convívio social das comunidades.

Mesmo assim, as iniciativas da OMIR, e o registro no Regimento da Comunidade Napoleão, que de alguma forma possuía vínculo com a iniciativa da comunidade Maturuca no ano de 1977, com o movimento “*Ou vai ou racha*”, mesmo com seus resultados positivamente inegáveis, ainda enfrenta resistência, visto que não foge da regra que, nos festejos comunitários, mesmo com as iniciativas de contenção da prática de venda de bebidas, sempre é possível encontrar pessoas embriagadas. Por outro lado, também é inegável que o resultado desta prática implica diretamente no aumento dos índices de violência, além da acidência de outros efeitos colaterais imprevisíveis.

João Fernandes (2002), ao discutir a interferência do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas na história do Brasil, nos faz lembrar que:

...é necessário discutir o problema do *alcoolismo indígena*. A figura do nativo bêbado é quase um ícone dos diferentes processos de colonização ao redor do globo, e os autores que estudaram o drama do contato, especialmente nas Américas, são unânimes em afirmar a importância do alcoolismo como instância desagregadora das sociedades nativas (FERNANDES, 2002, p. 44).

Vale lembrar que o combate é contra a comercialização de bebidas industrializadas, entre o povo Macuxi e seus vizinhos. Por outro lado, mesmo com a inserção de outras bebidas, especialmente em períodos de festas, ainda é comum a produção e bastante apreciado consumo de bebidas artesanais derivadas de mandioca, macaxeira, batata doce, milho, caju, jenipapo e outras frutas que, após um período de fermentação, podem concentrar um teor etílico considerável. Conforme descreve Edson Diniz (1972): “Além das bebidas feitas de mandioca, há outras a saber: *anain:iêkú* ou caxiri de milho; *reku:iekú* ou suco de jenipapo; *iurói* ou suco de caju ou ainda *mocororó*; *kaiurá:iêku* ou suco de cana-de-açúcar.

Todas são de fácil preparo” (DINIZ, 1972, p. 65). Algumas bebidas, no entanto, como o pajuarú (ou *pra:kri*) e o *caxiri*, também são identificadas como alimento, pois possuem grande valia nas atividades coletivas das comunidades, além de comporem a base alimentar diária dos povos da bacia rio-branquense.

Ainda sobre o consumo de bebidas alcoólicas, no item 10 (dez) do Regimento, impõe como responsabilidade aos autores de atos de violência consequente de uso de bebidas alcoólicas. Com maior abrangência de seus possíveis efeitos, o item 11 (onze), outro de grande impacto, visto que reza sobre: “O infrator por qualquer ato ilegal na comunidade será repreendido duas vezes consecutiva pelas autoridades locais, sendo encaminhado para as autoridades policiais em caso de reincidências”. Esse item possui uma ideia dos limites das reincidências de atos ilegais. Situação que geralmente será mais notória nos casos de agressões físicas, tumulto e situações com dano material, ou seja, classifiquemos como crimes de baixo dano. Por conseguinte, a repreensão se dá através do Conselho Administrativo, como uma espécie de instância deliberativa inferior à Assembleia Geral da Comunidade. Este conselho tem a função de aconselhamento e a repreensão e age de forma discreta, na maioria dos casos o dano é reparado pelo infrator. No entanto, nos casos mais graves é necessário a denúncia junto ao órgão policial. E a inserção da observação no Regimento no caso de reincidência utilizarão do encaminhamento direto às autoridades policiais, toma a característica do poder em sua forma coercitiva, além de ser do conhecimento público e do Controle Social da própria coletividade. Chama a atenção que, na redação utilizam da terminologia *autoridades locais*, no plural. Sobre esse termo, Carolina Guardiola (2011), ao estudar sobre lideranças e gestão de conflito entre o povo Pataxó na Bahia, descreve que “A ‘autoridade’ é uma expressão usada localmente para referir a uma forma específica de exercício do poder entre os Pataxó da aldeia Barra Velha. A autoridade se transmite, se negocia, se perde, se divide e se ganha” (p. 21). Uma concepção de volatilidade e distinção entre os termos liderança e autoridade.

O próprio Conselho Administrativo é regulamentado no mesmo Regimento, em seu item 24: “O conselho Administrativo Comunitário será formado por todas as lideranças da Comunidade”. Desse modo, o poder local é compreendido como um composto de extratos deliberativos, pois ao tuxaua cabe uma limitada atuação, vista como uma articulação em busca de uma coesão da comunidade. Por outro lado, as reconhecidas lideranças possuem seus nichos de atuação, cabendo a estes opinarem em temas de interesse direto ou indireto, e articularem junto ao tuxaua o encaminhamento de assuntos com complexidade elevada ao Conselho Administrativo.

Lembremos que, os membros do Conselho Administrativo Comunitário são em si, pessoas que representam o corpo administrativo da comunidade, que é composto por: seis (6) membros eleitos pela Assembleia Geral da Comunidade: primeiro Tuxaua, segundo Tuxaua, capataz Geral, Gestores das Escolas estadual e municipal e, Diretor do Posto de Saúde; e outros onze (11) membros eleitos por seus setores de atuação, sendo: os cinco (5) Coordenadores de bairros, o quatro (4) Coordenadores de igrejas e, os representantes das Associações APRONA e ASPCON; além desses há ainda os sete (7) membros indicados pelo próprio tuxaua: o Coordenador de Patrimônio, o Coordenador Esporte, o Coordenador de Segurança, o Coordenador de Projetos, o Coordenação de Divulgação, a Coordenação de Cultura e a Coordenação de Eventos. Totalizando em vinte e quatro (24) membros diretos. E ainda, por último, há os membros indiretos que são convocados por seu prestígio e uma espécie de idoneidade moral, esses atuam como consultores ao Conselho Administrativo Comunitário. Nessa categoria se destacam os líderes das igrejas na comunidade – pastores, catequistas, missionários –, os ex-tuxauas, e professores⁵⁸. Nas convocações do Conselho Administrativo, nem sempre há a necessidade de todos participarem, cabendo a obrigação dos que possuem ligação direta com a questão a ser tratada e, dependendo da complexidade, providenciam o encaminhamento para deliberação em Assembleia Geral.

A Assembleia Geral da Comunidade, de acordo com o Regimento em seu item 25: “A Assembleia Geral da Comunidade, é de todos os membros da comunidade possui poderes absoluto de todas as decisões que compete a ela”. Ambiente coletivo que funciona como instância deliberativa superior do poder local. Suas decisões, em tese, devem ser respeitadas e atendidas de pronto. No entanto, a possível contradição às deliberações da Assembleia da comunidade parece recorrente, causando murmúrio e descontentamento entre alguns membros da comunidade, principalmente por quem teve seus ideários infringidos. Foi o caso que acompanhamos a distância quando o tuxaua liberou a venda de bebidas alcoólicas durante o FETIN 2017⁵⁹. Na ocasião, o tuxaua por iniciativa própria, ao que popularmente denominamos de “*agradar gregos e troianos*”, inseriu na programação, a liberação da venda de bebidas (cervejas e drinks), e na última noite uma festa dançante, o famoso *forró de maloca*. Decisão por muitos criticada, especialmente os membros da Igreja Assembleia de Deus, como expressou o pastor Belarmino: “não tive acesso à programação do evento, e se eu soubesse que estava previsto festa de forró e venda de bebidas, eu não teria ido fazer a oração inicial,

⁵⁸ Informações detalhadas pelo *tuxaua* Carpejani em entrevista no dia 22/09/2017.

⁵⁹ XII Festa Tradicional Indígena de Napoleão – FETIN de 28 a 30 de abril de 2017, evento anual no calendário comunitário.

eu não iria abençoar uma festa pagã”⁶⁰. De modo semelhante, o Professor Ênes, então Coordenador de Segurança, membro da Igreja Assembleia de Deus, manifestou-se decepcionado com a atitude do tuxaua, segundo ele: “o tuxaua de modo independente liberou a venda e consumo de cerveja, infringindo o Regimento Interno gravemente”⁶¹.

O exemplo acima demonstra o que Clastres (2004) define como uma ação em que a chefia indígena pode entrar em desprestígio diante de seus liderados colocando em risco sua liderança, “Ora, não o esqueçamos, o chefe primitivo é um chefe sem poder: como poderia ele impor a lei de seu desejo a uma sociedade que o recusa? Ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo” (p. 226-227).

Por sua vez, Diniz (1972), ao discutir a chefia indígena entre o povo Macuxi, utilizando de ideia de Roth (1924) nos adverte que:

Os Makuxi não têm e parece que nunca tiveram um único dirigente para todo o grupo tribal. (...) fontes informam, também, que no passado cada grupo local Makuxi tinha seu chefe, o qual era assessorado pelo pajé, considerado sua segunda pessoa. (...) Ele nunca dava ordens ditatorialmente, mas sim com boas maneiras; na guerra, porém, era absoluto no comando, sendo distinguido pelos melhores enfeites de penas, arma e pintura especial (ROTH, 1924: 568-576). Atualmente, cada aldeia ainda tem, via de regra, o seu chefe ou *tuxaua*, como é chamado regionalmente. O termo designativo do dirigente de cada grupo local Makuxi, porém, na língua indígena seria *iêbru*. O prestígio exterior do chefe, aparentemente, é mais evidenciado devido ao destaque que os regionais e outros ‘civilizados’ procuram atribuir-lhe. Um desses recursos é chamá-lo sempre pelo título de *tuxaua*, dando-lhe formalmente a primazia no trato de assuntos que dizem respeito ao seu grupo local (DINIZ, 1972, p. 93).

Em nosso entendimento, a insatisfação quanto à decisão do tuxaua se agravou ainda mais porque na última noite do festejo, alguns participantes da festa exageraram no consumo das bebidas e deram trabalho à equipe de segurança. Situação exemplar que acompanhei com a procura de um moço, cunhado do coordenador da Segurança, este por volta das 6h da manhã, aproximou-se do local onde eu dormi, numa área aberta de uso comum da Igreja Assembleia de Deus, e pediu que o soltasse, pois estava com as mãos amarradas para traz do corpo, como que algemado. Vestia apenas uma bermuda, estava sujo de terra e, ainda apresentava característica de embriaguez. Conversei um pouco com ele, o questionei das razões para ter sido imobilizado, aí desabafou que: “tomei um pouco de cerveja, aí cheguei em casa, minha sobrinha me desrespeitou, eu dei um empurrão nela, aí meu cunhado me

⁶⁰ Comentário feito em conversa na tarde do dia 30 de abril de 2019.

⁶¹ Comentário feito em conversa na noite do dia 30 de abril de 2019.

amarrou”⁶². Expliquei que na condição de visitante na comunidade, se eu o soltasse, eu poderia ser punido. Ele saiu insatisfeito, posteriormente seu cunhado me explicou que ele era reincidente em tentar agredir os familiares.

Mas, ainda contra o tuxaua implodiu o fato do grupo gerador, que funcionou toda a noite, apresentou defeito e não funcionou na manhã após o evento, devido um problema mecânico a comunidade ficou sem energia por quatro (4) dias. Situação que só agravou as críticas contra a administração do tuxaua. Algo que resultou em uma fissura do grupo de apoio da administração da comunidade. O que reforça que Clastres (2004) presumiu muito bem, quando propõe como vulnerável a atuação despótica do chefe indígena.

Continuemos em revista ao Regimento Interno, vejamos que no item 12 diz: “Todos os projetos e propostas da comunidade deverão ser apreciadas e discutidos no Conselho Administrativo Comunitário depois será encaminhada para referendo da Assembleia Geral da Comunidade”.

Foi o caso de quando procurei o tuxaua para apresentar o meu projeto de pesquisa, coincidentemente, o tuxaua estava na cidade acompanhado do gestor da escola Estadual, do capataz e de alguns professores, só depois compreendi que fui sabatinado antecipadamente pelo Conselho da comunidade. Nesse sentido, o Conselho Administrativo da Comunidade atua também como um filtro das propostas de projetos de desenvolvimento para a comunidade. Uma atribuição de característica revisora, visando aperfeiçoar as ideias e mitigar eventuais conflitos. A esta atuação do Conselho podemos indicar como uma postura mais política e defensora dos interesses coletivos. Funcionando como uma barreira de contenção, avaliando antecipadamente os possíveis impactos, criticando e sugerindo a melhor forma de apresentação dos projetos na comunidade.

Por tratar-se de um aglomerado, atualmente com aproximadamente mil pessoas, as pessoas que elaboraram o Regimento inseriram no item 15, a busca por vincular os organizadores de eventos às eventuais confusões que ocorrerem em decorrência dos mesmos: “Qualquer grupo Político será responsável pelas violências praticadas nas festas realizadas na comunidade no ano político”. Enquanto no item 16 ressalta o zelo pelas coisas na comunidade: “O grupo político que fizer suas reuniões no ano político na comunidade deverá contribuir no pagamento da limpeza no local de sua reunião, no valor de duas diárias”. Sobre esse item, é intensa a relação das comunidades indígenas com grupos políticos, e dessa interação, a busca por realizar reuniões nas comunidades indígenas ganham uma ampla concorrência em

⁶² Conversa com cidadão punido por importunação e tentativa de agressão em estado de embriaguez na manhã de 30 de abril de 2017.

períodos pré-eleitorais. Desse modo, a tentativa de prever e regular, em tese, a atuação de grupos políticos na comunidade se faz justificável e necessário. Situação que no ano de 2018, como ano político eleitoral, acompanhamos algumas reuniões onde o tema da política foi o eixo principal de debate. Na tarde do dia do 1º turno eleitoral estivemos presentes a partir da 16h, onde registramos desde o fechamento das urnas, e das primeiras prévias ao resultado da eleição. Ali percebemos parte das articulações políticas elaboradas, além do jogo político local em relação ao cenário estadual e nacional. Com o resultado, muitas convicções foram frustradas enquanto algumas satisfações alcançadas.

O item 18 regulamenta a periodicidade das eleições para tuxaua, gestor escolar, coordenador pedagógico e diretor do Posto de Saúde em uma mesma eleição de quatro em quatro anos, permitida a reeleição. Enquanto o item 19 regulamenta o início do exercício ou mandato para a primeira quinzena do ano subsequente à eleição. Constatamos que a gestão da escola municipal ainda não passou pelo processo eleitoral por ter sido organizada há pouco tempo, ainda não se enquadrou aos ditames regimentais locais. Registramos que em dezembro de 2018, houve a substituição do gestor da escola municipal, assumiu a professora Neide Malheiro, esposa do gestor da escola estadual, porém a mudança ocorreu em um período que estávamos encerrando nossa pesquisa, assim sendo não tivemos detalhes do processo transitório.

O item 20 regulariza a participação no sufrágio da comunidade, “Poderão votar e serem votados todos os membros cadastrados no livro de cadastrado da comunidade”. Enquanto o item 21 estabelece o limite de idade para a escolha dos representantes administrativos locais, “A idade mínima para votar na eleição das autoridades locais é de 12 anos de idade”. Embora houve quem defendeu que o critério de idade fosse limitado aos 16 anos, foi mantido a proposta original. Dois pontos merecem atenção: primeiro os motivos para a manutenção da idade em 12 anos, remonta ao período regular em que os jovens, tanto meninos quanto meninas, estão se preparando para sua independência. E o segundo, outra vez o termo, autoridades locais, é evidenciado, um reforço a reconhecimento atribuído aos que se encontram em exercício de mandato.

O item 26 condiciona à comunidade que “Os levantamentos, censo e pesquisas serão realizados na comunidade somente com a permissão da comunidade”. Uma ideia de conter o uso indevido de informações da comunidade em pesquisas políticas para fins estatísticos descompromissadas com a população. Por conseguinte, uma forma de evitar que grupos estranhos, realizem entrevistas e levantamento de dados, de modo autônomo sem o devido conhecimento da coletividade.

Por outro lado, o item 28 direciona o conhecimento de eventuais ações de exploração de recursos naturais ao tuxaua. “Serão proibidas a extração e exploração de recursos naturais na área da comunidade para fins comerciais sem o conhecimento do tuxaua”. A ideia é centralizar essa permissão à anuência do tuxaua, segundo o debate, algumas pessoas alheias à comunidade, estavam tendo acesso às matas de uso da comunidade para extração de madeira para construção de casas e cercados, sem dar conhecimento ao tuxaua, embora com o conhecimento de alguns moradores.

Complementar às discussões sobre bebidas na comunidade, o debate foi bastante intenso no item 29 do Regimento, que propõe “Não será permitida a permanência de pessoas a partir das 22:00 hora da noite nas áreas públicas. Salvo eventos realizados nas Entidades Religiosas ou na Comunidade”. Esse tema foi exposto junto com as reclamações que alguns jovens estavam se concentrando no campo de futebol, quadra esportiva e até nas dependências das escolas, aproveitando da escuridão após o desligamento do grupo-gerador, que acontece por volta da 0h. Situações como os registros de vandalismos, uso de bebidas alcoólicas e até a suspeição de uso de drogas ilícitas. O que impôs uma ação mais enérgica das lideranças locais, com apoio da equipe de segurança para minimizar as consequências desses atos de distúrbio. Foi apresentado em uma reunião em 06 de dezembro de 2017, alguns itens (foto 22), como prova do vandalismo citado.



Foto 23: Material apresentado como prova de consumo de bebidas alcoólicas durante uma reunião da comunidade em 06 de dezembro de 2017. Arquivo do pesquisador.

Foi nos informado que nas circunstâncias onde a equipe de segurança flagra estas situações, a medida é apreender a bebida e proceder em notificar ao tuxaua que dependendo do caso, ou seja, se houver resistência, autoriza a detenção do infrator e convoca o Conselho Administrativo para uma “sessão” de aconselhamentos.

O item 27, busca regularizar a ação de vendedores ambulantes “Os vendedores ambulantes deverão pagar uma taxa de R\$ 50,00 (cinquenta reais) por ano, para terem direito de vender seus produtos na comunidade”. Uma ação que tem como resultado direto o desestímulo de muitos ambulantes, a não ser que a venda tenha uma garantia de negócios que cubra as despesas. Por outro lado, uma proteção aos pequenos comerciantes locais, que passaram a ter uma menor concorrência dos conhecidos marreteiros.

Por último, chamou-nos a atenção a regulação proposta no item 31 que diz: “O docente efetivo não poderá participar de processos seletivos, mas poderá concorrer em concurso Público”. Ao nosso ver, se mostra uma ideia de controlar a atuação da mão de obra na comunidade, já que poucos são os funcionários públicos com mais de um emprego. Alguns professores são os únicos funcionários efetivos na comunidade. E a esses que são concursados estão impedidos de concorrerem nos seletivos para contratos temporários nas escolas. Por outro lado, demonstra um controle social sobre a distribuição de atividades remuneradas, permitindo assim que outros membros da comunidade tenham uma oportunidade de experiência de trabalho no setor público.

Enfim, a impressão que fica ao observarmos o Regimento e as rotinas da comunidade, além do próprio histórico do povo Macuxi, nos mostra que a tentativa de manter por escrito as principais regras da comunidade ocorre faz pouco tempo, bem como é possível perceber que muitas das regras regimentadas, ou seja, instituídas por escrito são como uma apelação quando a forma verbal já não possui o mesmo efeito. Uma tentativa de utilização do papel como testemunha dos ditames de boa convivência na comunidade. Como se expressou o professor Mateus “a escola chegou como forma de fazer o índio saber das coisas, esse ensinar veio como uma arma na mão do índio. Eles entraram com o ensino para transformar os índios e virou uma arma. Abriu mais a mente, conhecemos nossos direitos”⁶³. Mas, compreendemos como um ensaio ou teste de uso dessa arma na própria comunidade.

Por outro lado, o letramento se mostra como um modelo administrativo exterior às suas práticas tradicionais, ao mesmo tempo em que se consolida uma inserção organizacional social burocratizada. O uso da escrita se mostra como um instrumento adotado

⁶³ Entrevista concedida em 06 de abril de 2018.

da relação com a sociedade nacional, resultando em um enriquecimento das relações comunitárias. Principalmente na relação com os órgãos públicos, e há um incentivo para que as comunidades adotem modelos de regimentos e estatutos como forma de trazer melhor clareza em suas regras internas. Vejamos a seguir outras notas do campo.

3.5 NOTAS DE CAMPO: OUTRAS SITUAÇÕES DE PODER

Durante a pesquisa, o campo ganha espaço no processo, e a hora de dizer basta, ou seja, o encerramento ou suspensão da pesquisa, nem sempre acontece de modo tão planejado ou organizado o quanto pensamos no início dos trabalhos. Assim, em 25 visitas somando mais de 90 (noventa) dias intermitentes na Comunidade Napoleão, outras observações merecem destaque.

Aproximadamente a um mês depois de nossa primeira visita à Comunidade Napoleão, quando nos deram anuência para realização da pesquisa, retornei para uma estada de três dias enquanto acontecia a Festa do Tambaqui 2017, acompanhado de minha esposa e filha. Mesmo que já tivéssemos contatos em outras comunidades e acompanhávamos eventos indígenas pontualmente, chamou-nos a atenção a organização da equipe de segurança que circulava sempre em dupla ou trio, pelo local do evento, uniformizados com roupas pretas, botas ou tênis e boné preto, portando cassetete ou bastão nas mãos. Especialmente o número de mulheres que compunham a equipe. Uma réplica pouco fidedigna, mas, representativa de uma força coercitiva policial estatal.

Esse evento contou com a participação política do prefeito de Normandia, vice-prefeito e vereadores, inclusive o vice-prefeito disponibilizou uma caminhonete para transportar o pescado dos açudes até o centro da comunidade, um percurso de aproximadamente três quilômetros, além de um freezer de duas portas que serviu para armazenamento dos peixes. O local onde ocorria a venda dos peixes era na entrada da comunidade, onde já existia uma pequena estrutura de barraca ao lado de algumas formosas mangueiras. Para o almoço ali mesmo foi preparada uma *damorida* coletiva para os presentes com duas opções: com ou sem pimenta, além da exposição e comercialização de alguns produtos como: pimentas *in natura*, torrada ou em molhos, *biju*, *caxiri* e *pajuaru*, banana, melancia, farinha amarela, tachi e alguns artesanatos tipo cestaria e cerâmica, entre outros. Enquanto ocorria a venda do peixe, também ocorria jogo de futebol de campo com times locais e um time do Pelotão do Exército em Normandia. Logo fui provar da *damorida*, enquanto que

à noite nossa refeição foi improvisada e no momento do pernoite fomos alojados no Posto de Saúde, em um cômodo e logo ao lado, outro cômodo servia de depósito de ração para peixes.

À noite o tuxaua Carpejani esteve no Posto de Saúde onde conversamos por um tempo, ali relatou-nos que sua origem é da comunidade Juazeiro, na região do baixo Cotingo, e que veio para o Napoleão em 2003 para estudar, em 2006 casou-se com uma jovem de Napoleão, uma concordância com o modelo uxorilocal do povo Macuxi exposto por Riviére (2001). Na comunidade concluiu o ensino médio e, a partir de 2006 começou a trabalhar como Agente de Endemias em Normandia, sendo que em 2016 decidiu candidatar-se ao cargo de tuxaua, concorreu com: Davi, ex-tuxaua em duas ocasiões e ex-vereador, professor Zeilton ex-tuxaua ad hoc, e Ageu ex-AISAN. Afastou-se das atividades com remuneração para se dedicar à atividade de tuxaua, uma prática resultante da articulação política, pois a atividade de tuxaua é honorífica ou não remunerada. Embora, haja uma discussão pontual sobre a possibilidade de criarem uma contribuição obrigatória aos membros da comunidade, uma espécie de fundo financeiro, a fim de remunerarem, ou ao menos, permitir que algumas despesas decorrentes da atividade de tuxaua possam ser reembolsadas. Mas, ainda não conseguiram efetivar esta ideia.

A adoção do modelo de eleição dos tuxauas é algo que se mostra como fruto das transformações na organização social destes povos em interação com a Sociedade Nacional. Assim, o modelo de constituição da liderança junto aos povos indígenas geralmente possuía suas raízes hereditárias, como registrou Diniz (1972) sobre o próprio povo Macuxi. Passou para o modelo eletivo temporário, permitindo assim que pessoas possam galgar o cargo de liderança geral da comunidade, sem necessariamente possuir raízes com a própria comunidade, como o caso do atual tuxaua que é filho do tuxaua da comunidade Juazeiro de outra região. E após contrair casamento em Napoleão, submeteu a um pleito eleitoral e tornou-se tuxaua da comunidade.

Como estava apenas há três meses no cargo, além da inexperiência e a vontade de deixar sua contribuição evidente na administração local, relatou-me dificuldade ao lidar com as correntes de oposição da política local, mas estava confiante e esperançoso com o seu trabalho. Confirmou que recebeu todo o apoio das igrejas, especialmente, da Assembleia de Deus, da qual disse possuir maior vínculo e de onde estava recebendo incondicional apoio na sua gestão. Esta afirmativa abriu argumento aos membros dessa igreja por discordarem com a inserção da noite de forró na programação das festividades da comunidade.

Naqueles dias, iniciei uma conversa com Sr. Davi, que me relatou um pouco da história da comunidade, da qual seus ancestrais foram dos primeiros moradores. Comentou

que fora na sua gestão como tuxaua, que a comunidade foi organizada com modelo atual de arruamento para facilitar a distribuição de energia elétrica e água encanada. Disse que também foi nesse período que conseguiram que a estrada da vicinal Napoleão fosse aberta, até então, utilizavam uma trilha por outro percurso, esse interligava Napoleão à Fazenda São José e dessa a então RR 202. Mencionou que naquele momento a comunidade estava ainda dividida. E complementou que na sua gestão foi quando ocorreu o intenso debate em torno da definição da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, chegaram a propor a divisão da comunidade como ocorreu com a Comunidade Raposa, Tachi e outras, que na cisão foram constituídas duas lideranças com vínculos ideológicos divergentes, mas que ele não aceitou por considerar que uma postura divisionista não ajudaria. Essa situação demonstra uma postura de resistência ao modelo divisionista que, de alguma forma, se propagou em outras comunidades.

Em conversa com o Sr. Edimar, um dos coordenadores de equipe de segurança, comentou suas pretensões de instituírem o que denominava de *polícia comunitária*, uma vez que pleiteavam um curso sobre técnicas de imobilização e defesa pessoal, a ser ministrado por policiais militares. Explicou que já havia 48 inscritos para participarem do curso entre homens e mulheres. Uma ideia controversa que tem ganhado força prática nas comunidades indígenas, temática discutida por Mislene Mendes (2014), que debate sobre a trajetória da polícia comunitária indígena entre os Ticuna no Amazonas. À frente retornaremos a este tema.

Mesmo aquela sendo nossa primeira visita com fins específicos da pesquisa, pareceu-me tudo novo e promissor, eram as primeiras impressões reais do campo.

Dentro de minha cronologia, duas semanas depois da primeira visita, retornei ao Napoleão para participar da FETIN 2017. Desta vez estava só, vale registrar que nas vezes que estive com minha família, utilizamos de veículo automóvel particular, enquanto nas vezes que fui sozinho, me desloquei utilizando motocicleta. Logo, em uma comunidade indígena por mais que nos comportemos com discrição, a presença de um veículo não passará despercebido, e pode influenciar no modo como se é visto ou lembrado. No trajeto, fui parado em uma barreira provisória de controle de veículo montada na BR 401, por indígenas da etnia Wapixana, defronte à comunidade do Jabuti, no município de Bonfim, esses participavam de uma manifestação como parte da articulação nacional da mobilização abril indígena 2017. Ali percebi que havia uma quantidade de pessoas vestidas com camisetas pretas e inscrito nas costas “Polícia Federal Indígena”. Lembrei-me da conversa com o Edimar sobre polícia indígena, situação que julguei poder chamar de autoidentificação com as forças repressoras estatais.

Ao chegarmos em Napoleão, as atividades haviam começado pela manhã e como já era hora do almoço, mesmo assim o jogo de futebol de campo estava acontecendo sob o sol escaldante do mês de abril. Logo na chegada encontrei o tuxaua, que depois do almoço me levou até o Posto de Saúde onde me apresentou ao enfermeiro amazonense Dênnisson, esse me indicou o mesmo espaço que ocupara da outra vez. Percebi que enquanto acontecia os jogos era anunciada a venda de peixe no comércio do professor Miguel Galé, além de uma feira de pechinchas (roupas, sapatos e acessórios usados), e exposição e venda de alguns produtos regionais como farinha, banana, melancia, pimenta, beijus etc. Me inteirei um pouco da programação que tinha como atividade principal: jogos de futebol de campo nas modalidades masculino, feminino e infantil, corrida de cavalos, corrida de motocicleta, bingos, momento cultural e no encerramento forró.

À noite, ao lado da quadra poliesportiva da escola, foi organizada uma feira de comidas e bebidas. Enquanto acontecia o momento cultural, me atentei que houve apenas uma apresentação de um canto de boas-vindas em Macuxi, enquanto as atrações foram as coreografias de duas músicas da Banda “Calypso” apresentada pelo técnico de saúde bucal, paraense Sr. Leonardo, que utilizava do nome artístico de “Leo Pop”. Após o show foi realizado o sorteio de um bingo, entre os prêmios, alguns doados pela vereadora Gelsa Bacurau, política irmã do professor Geomir, morador de Normandia, mas que trabalha há bastante tempo em Napoleão. Como os brindes eram poucos, algumas pessoas contribuíram com valor em dinheiro como prêmios.

Ao final do bingo, e consequentemente, das atividades do dia, decidi não dormir no posto de saúde, e fui me alojar numa área aberta de uso coletivo da Igreja Assembleia de Deus. Espaço que, a partir de então, adotei como base de apoio em todas as outras viagens, mais pelo sossego e comodidade.

Na tarde do último dia da festa, aconteceram as finais das corridas de cavalo, foi interessante que na última rodada, dois cavalos passaram a linha de chegada pareados, o locutor da corrida anunciou a vitória de um, enquanto que a comissão considerou o outro animal, o que fez com que o dono do primeiro animal ficasse aborrecido. O homem se exaltou e jogou um punhado de terra no rosto do locutor, enquanto as pessoas da organização intermediavam para a conter a exaltação. Mas, o uso da montaria em cavalo revela uma relação estreita das práticas de campear gado nas fazendas da região. Uma herança colonial que se inseriu à cultura dos povos indígenas das savanas roraimenses, especialmente o povo Macuxi.

Na mesma tarde, ocorreu a corrida de motocicleta, modalidade “veloterra⁶⁴”, uma atração curiosa para os presentes, uma explosão de adrenalina, combinando homem/máquina e perigo, especialmente aos jovens. A noite chegou, e outra vez foi feito bingo, apresentação cultural, desta vez participaram o Sr. Leo Pop com estilo “Calypso” e em seguida o Sr. Neto Queiroz, o último dançarino roraimense do estilo “Boi-bumbá” amazonense. Na ocasião em conversa com um estranho que se identificou como segundo tuxaua da Raposa II, esse observando a programação demonstrou-se surpreso com a possibilidade de forró em Napoleão, segundo ele, em tantos anos morando na comunidade vizinha, nunca tinha ouvido falar em festa dançante em Napoleão. Observação que reforça a compreensão da conduta dos membros da Igreja Assembleia de Deus em reprovar aquela programação, e descrever como algo que não ocorria há bastante tempo. O resultado do “forró” já comentamos acima. Contudo, no dia seguinte, muitas reclamações afloraram devido ao tuxaua se arriscar em deliberar assuntos considerados além da sua permissividade. Fato que nos faz lembrar das ideias de Clastres (2004), do chefe indígena em agir com sujeição ao grupo que chefia.

Dois dias depois, uma segunda-feira, programado para retornar para a cidade, acompanhei o Sr. Jeremias até a comunidade Katispera. É uma localidade distante cerca de 45 quilômetros, no sentido sul, ou seja, mais próxima da comunidade Coqueirinho, sua localização está fora da chamada área do Napoleão, mas, seus moradores se identificam como parte, um anexo ao Napoleão. O acesso, no período de estiagem, se dá por uma trilha em meio ao *lavrado*, iniciando à frente da sede da Fazenda Vitória, à esquerda da BR 433, são 35 quilômetros, passando ao lado de duas antigas fazendas. A partir da sede da comunidade, existe outro acesso de curta distância para a rodovia estadual (RR 319), conhecida como *Transarrozeira*, por ter sido construída para escoar a produção de arroz no período litigioso da demarcação da TIRSS. Logo na chegada, percebemos que a organização espacial das casas é dispersa, totalizando 8 núcleos familiares. De acordo com o meu guia, filho do fundador, desde meados da década de 1990 a comunidade Katispera está subordinada à administração do Napoleão, embora tenha capataz próprio, o que em tese faz parte do conjunto de domínio e ações do tuxaua no Napoleão, contudo sua distância da sede impõe uma autonomia fazendo com que prossiga como se em nada esteja subordinada à composição administrativa do Napoleão.

⁶⁴ Souza, Hecktheuer e Bastos (2014) descrevem que: “As competições de velcross acontecem em circuitos fechados, preparados especificamente para a prática, sendo estes em terra, por isso anteriormente chamado no Brasil de veloterra, e dependendo da categoria têm a duração de 12 a 15 minutos mais duas voltas...” (p. 138).

O local é reconhecido como a melhor produção de melancia da região. No entanto, existe uma crítica entre alguns moradores de Napoleão, que questionam sobre essa vinculação da comunidade Katispera à sua comunidade, pois a veem como desviadora das atenções do poder público. Observemos algumas informações críticas passadas pelo professor Mozart, que apresentou um levantamento de investimentos oriundos de emendas parlamentares de uma deputada estadual, onde consta que grande parte dos recursos tidos como direcionados para a Napoleão foram exclusivamente para a Katispera, também um trator que fora doado pela Secretaria de Estado da Agricultura e Pecuária – SEAP foi conduzido para a outra comunidade e nunca retornou. Por sua vez, o Sr. Cirino (Rari) relatou que na década de 1960: “no Katispera só morava lá perto o Evaristo, perto do rio na boca do igarapé com o rio, Moises Cláudio, que era filho do Josué Careca se casou com a filha do Evaristo, aí veio morar mais perto e fundou o Katispera. Aí veio uns projetos de gado e a gente conseguiu, aí eles pediram pra ficar junto (como parte do Napoleão), pra poder ser beneficiado. Eles estão fora da área, e é até ruim o acesso”⁶⁵. Assim, a ideia de uma relação “parasitária” é corriqueira. O próprio tuxaua de Napoleão manifestou entendimento semelhante, segundo ele, nas reuniões sempre informa ou envia alguém à comunidade Katispera para anunciar a programação e pauta. Mas, nas reuniões em que participamos nunca esteve alguém daquela comunidade, a não ser o Sr. Jeremias que esteve em algumas delas, não como representante direto do Katispera, uma vez que o Sr. Jeremiais, que é morador de Napoleão, também é nascido em Katispera, filho do fundador Sr. Moisés Cláudio, irmão do capataz e articulador pela permanência do vínculo de Katispera com o Napoleão. Em conversa, me explicou que este vínculo é estratégico, pois necessitavam de ações do governo para a localidade, então buscavam o apoio de uma comunidade já estabelecida, o que ocorreu das lideranças do Napoleão oferecerem esse apoio e credibilidade política.

Na chegada ao Katispera, fomos direto para a casa do fundador, o ancião Sr. Moises Cláudio. Ali conversamos por algum tempo, e ele declarou que é filho do fundador da Fazenda Vitória, Sr. Josué Careca, um paraibano que chegou por estas bandas em 1918, casou-se com uma Macuxi da comunidade Raposa em 1926, sua primeira esposa, que era tia do senhor Caetano Raposo, liderança da região, logo também era tia avó de Cirino, Miguel e Desmano do Napoleão. Uma aliança de parentesco estabelecida pelo matrimônio envolvendo pessoa não indígena, uma condição a que Santilli (1989a) chama “meio eficaz e duradouro de dominação” (p. 42). Antes de casar-se trabalhou em várias fazendas das proximidades, com

⁶⁵ Entrevista concedida em 20 de agosto de 2017.

as rezes que conseguiu fundou sua própria Fazenda Vitória. Essa fazenda foi objeto de aquisição pela Comunidade Napoleão, e hoje compreende, junto com outras fazendas desapropriadas a área de domínio da Comunidade Napoleão. Quanto à fundação do Katispera, o ancião relatou-nos que em 1973 se estabelecera na localidade já casado e com cinco filhos. Ficamos de retornar para uma conversa mais detalhada, o que ainda não ocorreu.

Mesmo que a comunidade Katispera tenha o caráter de fardo para alguns moradores do Napoleão, dois aspectos precisam ser mencionados. Primeiro, a relação constituída entre as duas comunidades reflete uma configuração de política indígena peculiar, uma vez que a parceria e o apoio nos projetos de desenvolvimento econômico em terras indígenas contribuem para uma perspectiva do “*ganha, ganha*”, ou seja, o resultado do apoio político prestado reflete positivamente nas duas comunidades. Em segundo lugar, observamos que o sucesso da comunidade Katispera eleva de alguma forma o reconhecimento da Comunidade Napoleão como autossustentável com a produção de melancia em Katispera e outros produtos agrícolas em Napoleão mesmo.

Passados alguns dias, já em meados do mês de junho de 2017, prosseguimos outra vez para o Napoleão, dessa vez ficamos por dez dias na comunidade. Logo que chegamos, passamos na casa do tuxaua, uma prática que adotamos em todas as viagens, em informá-lo que me encontrava na comunidade, afinal é previsto no Regimento Interno. Este comentou que no dia seguinte haveria uma reunião na comunidade Coqueirinho, e pediu se eu poderia ajudá-lo na elaboração de alguns documentos, sobre as demandas da comunidade para entregar a alguns políticos que estariam presentes na referida reunião. À noite retornei para casa do tuxaua e em companhia do professor Ênes redigimos alguns documentos direcionados ao gabinete de um Senador e outros ao gabinete de um Deputado Federal a serem entregues em mãos. Mesmo não sendo um ano de eleições, os políticos profissionais não baixam a guarda, e já estavam se articulando para o apoio das populações indígenas. Entre as solicitações formalizadas, uma foi mais discutida, o projeto de melhoria na infraestrutura de energia elétrica da comunidade, a solicitação era para que fosse interligada à rede de energia que atende a Comunidade Raposa, e melhorasse a distribuição em baixa tensão dentro da comunidade. Enquanto redigíamos o primeiro documento, o professor Máximo, que também fazia parte da discussão, lembrou de outro pedido a ser formalizado, pois era de seu conhecimento, um projeto de avicultura prometido para as escolas das comunidades Raposa e Xumina, a ideia foi incluir a escola Índio Macuxi, do Napoleão, no mesmo projeto, uma iniciativa de extensão envolvendo escola e comunidade. A respeito de projetos em comunidades e associações indígenas, com grande ascensão a partir de 1990, Albert (2001)

discute os projetos como parte de um “mercado” em plena ascensão na Amazônia brasileira (p. 197).

No dia seguinte seguimos para o Coqueirinho. No veículo escolar conduzido pelo Sr. Lindon, estava eu, Davi, Ênes e a esposa do motorista. O tuxaua e o professor Máximo foram no carro do vice-prefeito. O evento foi interessante, muitos tuxauas estiveram presentes, ao chegarmos ao local havia poucas pessoas, logo chegaram lideranças de várias comunidades das redondezas. Um detalhe, que eu já observava em outros lugares, é que os indígenas costumam se saudarem individualmente, ou seja, cada visitante que chega ao ambiente cumprimenta com aperto de mão a todos que já estejam no local, individualmente. Precisei me ajustar, pois não se limitam a uma saudação coletiva a todos os presentes, como utilizamos na correria do dia a dia.

As autoridades chegaram, e como de praxe muitas promessas (energia elétrica, estradas, pontes, escolas, máquinas agrícolas, gado, criação de galinhas etc.). No evento, apenas o tuxaua da comunidade anfitriã discursou agradecendo a presença das autoridades e dos parentes de outras comunidades. Encerrada a reunião depois das 13h, ocorreu o almoço coletivo onde havia a *damorida* e carne assada aos indígenas, acompanhada de farinha, arroz e biju. A mesa das autoridades e acompanhantes foi servida à parte com alimentação diferenciada. Uma pequena demonstração de segregação de duas classes sociais, uma impressão de encontro da “água e óleo”, ou seja, uma mistura inviável, a não ser alguns poucos tuxauas que se incluíram à mesa das autoridades. Situação que nos reporta à descrição feita por Max Gluckman em *Análise de uma situação social na Zululândia moderna* (1987 [1938]). Neste clássico da antropologia política, o autor relata a configuração da ocupação espacial dos participantes da cerimônia de inauguração de uma ponte. Pela descrição, fica evidente a segregação dos grupos de pessoas, de acordo com o *status* social dos indivíduos. O que parece não ser mera coincidência, se comparado ao que testemunhamos naquela ocasião. Por outro lado, a distinção de mesas e alimentação revela o conflito de poder e prestígio inserido na relação dos políticos com as comunidades indígenas. Os tuxauas não discursaram, foram ouvintes de propostas que visivelmente não se realizarão.

De volta à comunidade, alguns moradores estavam em reunião com representantes do Banco de Desenvolvimento da Amazônia – BASA, concentravam-se em frente à casa do tuxaua. Tratava-se de uma negociação de empréstimos concedidos a 30 pais de família para a aquisição de gado bovino. Depois fui informado pelo tuxaua, que dos 30 devedores inicialmente, apenas um quitou a dívida no prazo acordado, enquanto aos outros tentavam novas condições para pagamento.

Na mesma tarde fui informado que, no horário da manhã, aconteceu uma reunião com a equipe de saúde, onde contou com a presença de uma psicóloga que palestrou sobre a prevenção às drogas aos moradores da comunidade. Essa temática nos fez recordar das discussões sobre o Regimento Interno da comunidade, porque de acordo com relatos de nossos interlocutores, a Comunidade Napoleão já foi considerada rota de tráfico e consumo de drogas em tempos anteriores. Embora que negativamente, esse tema inclui a Comunidade Napoleão entre os grandes temas de conflitos sociais, o consumo de entorpecentes.

No dia seguinte, um domingo, decidi acompanhar o pastor da Assembleia de Deus até a comunidade Vizela, para a distribuição da santa ceia aos fiéis locais, uma aventura entre serras e lindas paisagens. Ideal para o passeio de motocicleta, um dos poucos meios de transporte terrestre motorizado a acessar aquela região em período chuvoso. No retorno, depois de passarmos pelas comunidades São Pedro e Feliz Encontro, próximo ao meio-dia um temporal ameaçava, decidimos arar na comunidade Marimari. Como a única casa de portas abertas próximo ao caminho era a igreja, entramos para fugir da chuva, ali encontramos alguns crentes da comunidade São Pedro em uma reunião religiosa de jeito diferente. Fato até curioso, em Marimari, de acordo com informações repassadas posteriormente pelo Professor Ênes que lecionava na escola daquela comunidade, os moradores só aceitam a Igreja Católica. Mas, como o professor Clodoaldo, morador da comunidade São Pedro e líder da Assembleia de Deus local, leciona também em Marimari, convenceu ao tuxaua que poderiam realizar atividades religiosas mistas aos domingos pela manhã, combinando que, primeiro os crentes realizavam sua escola bíblica dominical – EBD e, em seguida acontecia a missa com a presença de todos durante toda a reunião. Assim, ao chegarmos acontecia a segunda parte do evento. O que considerei estratégico do ponto de vista evangelístico, a atitude do professor Clodoaldo. No entanto, como comentei com o professor Mozart de Napoleão, que a chegada de mais uma denominação em uma comunidade, geralmente, tem como consequência direta e imediata, a divisão da população entre ideologias e orientações religiosas e políticas distintas. Uma conjuntura de “cabo de guerra”, poderes em combate, conflitos iminentes.



Foto 24: Templo religioso da comunidade Marimari, em 18 de julho de 2017. Arquivo do pesquisador.

Sobre este advento de uma junção denominacional, que tinha propósito claro de uma delas em conquistar espaço sobre a outra na comunidade Marimari, retomaremos no tópico sobre poder eclesiástico e poder local.

Na manhã seguinte, conversei com o professor Máximo sobre um pouco de sua versão da história da comunidade e das relações locais. Ali esteve o senhor Maurício, seu sogro e um dos anciões da Comunidade Napoleão, filho mais velho de João Marcos Napoleão, conhecido como João Rondônia, é irmão mais velho do ex-tuxaua Davi. Em conversa rápida, ele me relatou ser neto do primeiro Napoleão da região. Na continuidade da conversa com o professor, esse narrou um pouco da história da Escola, que teve a sua mãe, dona Maria José como uma das primeiras professoras remuneradas no ano de 1968. Entre seus apontamentos, destacamos sua crítica aos professores formados em Licenciatura Intercultural Indígena, segundo ele, o domínio de conteúdo específico é insuficiente, e resulta em profissionais com muito conhecimento genérico, e pouco eficiente no campo profissional. De modo semelhante, o interlocutor disse reprovar o modelo de calendário intermitente, aplicado nas escolas indígenas, como defendido pelo Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, que em suas palavras “fragiliza o ensino médio e não prepara para o mercado, aí impõe aos alunos o direcionamento aos cursos específicos para indígenas ou para as cotas”⁶⁶. Uma crítica com uma visão positivista ou pelo menos reflexiva ao modelo atual.

Como uma das lideranças locais devido à sua própria função de professor e gestor escolar, o interlocutor fez considerações sobre a necessidade de o tuxaua atentar para o Regimento Comunitário, pois sua rejeição desconstrói sua autoridade moral, as exceções

⁶⁶ Entrevista com o professor Máximo Teodósio, em 19 de julho de 2017.

existem, mas que fiquem como exceção e não como regra. Desse prisma, o poder regimentado poderia ser acionado para a manutenção da ordem.

Naquele dia conversei com o operador Sr. Laécio, especificamente sobre as ligações de energia das casas. Esse me explicou que estava proibido qualquer ligação de energia, visto que, a rede de distribuição não suportava. Além do mais era ordem advinda da sede da empresa em Boa Vista, com anuência do tuxaua. Nossa indagação foi direcionada, já que, na noite anterior, fui contatado por um morador que queria saber se ele poderia realizar a ligação de energia de sua casa. Como estranho ali, jamais poderia me envolver em uma situação de infração às regras locais. Pior ainda, envolvendo diretrizes superiores externas.

No quarto dia em Napoleão, logo pela manhã, o professor Ênes se dirigiu a uma plantação de mandioca próximo à Igreja Assembleia de Deus, decidi acompanhá-lo para uma conversa espontânea. Ali o provoquei se não tinha medo de ser surrado pela maniva, de pronto me respondeu que já havia pedido permissão para cortá-la, daí explicou um pouco sobre o que disse ter aprendido com seu pai sobre como tratar maniva, que deve ser tratada com cuidado, não deixar cair nem jogar, para que não a assuste. Sempre que transportá-la para plantar em outro lugar, levar alguns troncos e plantá-los também, para que a maniva nova não sinta saudade de sua mãe e assim produza com abundância. Pontuando enfim, sobre a perspectiva de ver a mandioca como um ente com vida própria. Aproximando a prática da agricultura aos mitos e lendas da criação, onde seres vegetais foram resultado de alguma metamorfose de animais para o benefício dos humanos.

Na ocasião, o interlocutor relatou ainda a experiência de uma caçada, onde disse ter sido atingido por uma alergia em sua pele, resultante após ter seguido o rastro de um veado “encantado”. Destacou que foi em sua adolescência, que estava em companhia de seu pai na região da comunidade de São Pedro, onde fora criado. Após adentrar na mata, o rastro desapareceu ao lado de uma pedra e, ao retornar para a área aberta, iniciou-se uma coceira com hematomas em formato de rastro de veado em seu corpo. Por fim, como seu pai realizava rezas, preparou uma quantidade de água com ervas, e após um banho com aquela mistura sua coceira desapareceu.

Na mesma oportunidade ele me mostrou o local de quatro sepulturas onde ficava seu roçado de macaxeira. Ali, relatou um pouco sobre a relação com a morte por parte dos crentes em oposição aos católicos. Segundo ele, ali próximo à Igreja Assembleia de Deus, enterravam os mortos de origem evangélica, enquanto os católicos eram enterrados em outro

ambiente do outro lado do lago⁶⁷. Uma ideia de segregação religiosa atribuída para os mortos. Outra prática também registrada, diz respeito a situações de enterros atrás da casa da família, como relatou a senhora Arlete, que me falou ter enterrado uma filha no seu quintal para que pudesse cuidar melhor da sepultura⁶⁸. Uma configuração mista com relação ao direcionamento dos mortos. Nesse aspecto, alguns interlocutores relataram a existência de urnas funerárias em cavernas da região, principalmente.

Na manhã do sétimo dia procurei o professor Enéas Tobias, gestor da Escola Municipal Vovó Camila, ali conversamos sobre a organização da escola, suas demandas e expectativa profissional. Ele que é Macuxi, nascido na comunidade Pacu, na região de serras no município de Normandia, veio para o Napoleão em 2011, quando se casou com uma mulher da comunidade. Mais um exemplo da uxorilocalidade Macuxi, Santilli (1989b). É professor efetivo municipal de língua nativa, desde 2014. No começo trabalhou na comunidade Homologação, e a partir de 2016 foi para trabalhar em Napoleão. Comentou a dificuldade da alfabetização em língua materna, pois não existe material didático para as séries iniciais. Além das divergências de expressões na própria língua materna, segundo ele, há uma leve diferença entre as microrregiões em três dialetos: Macuxi da serra, do pé da serra e do lavrado. Detalhou que seu aprendizado da língua materna foi buscado na escola, embora seus pais fossem falantes ativos da língua Macuxi, somente na escola conseguiu aperfeiçoar e compreender melhor o domínio do Macuxi. Uma vantagem para o empreendimento da escola como centro de recuperação da língua nativa. Disse que iniciou seus estudos na comunidade Contão, esteve também morando na sede do município de Pacaraima e na comunidade Boca da Mata. Depois quando veio para o Napoleão começou trabalhando como cobrador de ônibus. E só depois é que se tornou professor.

No nono dia na comunidade, depois de contatar algumas pessoas, conversei um pouco com o professor Zeilton, uma das lideranças locais, esse já foi gestor da Escola Estadual e, tuxaua do Napoleão. Como nosso interlocutor estava como uma turma de alunos do 6º ano, uma garotada da faixa etária de nove a dez anos, pretendi realizar uma atividade com eles, uma tentativa de construir um mapa da comunidade (anexo). Ali pontuamos sobre a possibilidade dessa atividade ocorrer depois do recesso escolar, o que foi possível no mês de setembro de 2017.

No dia seguinte, em conversa com o professor Efésios, ele me passou um pequeno texto escrito em Macuxi que, segundo ele, relata um pouco da história do povoamento em

⁶⁷ Conversa com o professor Ênes Paulino em 20 de junho de 2017.

⁶⁸ Conversa com o senhor Manoel Lima e dona Arlete, em 19 de agosto de 2017.

torno do Lago do Cabeludo, também chamado de Lago do Napoleão, este lago fica atrás da Escola, em sua margem, os primeiros moradores se estabeleceram. O referido lago foi a primeira referência da comunidade, e os anciões declaram que era farto de peixe, hoje encontra-se com pouca água devido ao assoreamento e muita vegetação em seu interior (Foto 25). No documento também explica que o nome Napoleão foi dado como apelido a um morador que tinha por nome em Macuxi de *Taitai*, como era considerado um nome estranho pelos brancos, foi apelidado de Napoleão, o que virou um sobrenome da família.



Foto 25: Lago do Cabeludo em Napoleão, visto a partir de trás da Igreja Assembleia de Deus. Em 14/04/2017.

Já era o décimo primeiro dia da viagem, um sábado, à noite ocorreu um concurso de música na Igreja Assembleia de Deus, fui convidado para ser um dos jurados em companhia ao professor Ênes. Destaca-se que esses instantes são de grande valia, um momento importante de interação com a comunidade, situação comparável, não com as mesmas significações, à descrição da *briga de galo balinesa*, por Clifford Geertz⁶⁹. O concurso se caracteriza pela troca de experiência. Antes do evento começar, chegou alguns veículos com fiéis de outras comunidades. Entre os visitantes encontrei um senhor com o qual comecei uma conversa informal, ao final ele se identificou como ex-tuxaua de Napoleão, logo me interessei e firmei de entrevistá-lo em outra oportunidade, tratava-se do senhor Adriano Francisco, atualmente

⁶⁹ Situação descrita por Clifford Geertz em: Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa. (1989).

residente na Comunidade Raposa. Consegui entrevistá-lo no mês seguinte em sua comunidade.

As experiências vividas nestas duas viagens à comunidade, se mostram como as de maior destaque, por ter proporcionado o reconhecimento da conjuntura externa da comunidade e suas relações. Adiante detalharemos outros apontamentos de outras incursões.

Por fim, no capítulo que suspendemos sua continuidade, propomos uma discussão da parte prática do poder local envolvendo sua confluência com o poder público, enfatizamos sua operacionalidade dentro da Comunidade Napoleão. Apresentamos algumas notas de campo, considerando os principais apontamentos que nos levaram a *insights* desafiadores para nosso estudo, além de demonstrar a efetiva interação pesquisador/campo. A seguir continuaremos com discussões sobre poder público, o Estado, alguns aspectos do campo sobre poder local direcionado para a manutenção da ordem local, a contribuição das igrejas e questões de gênero.

4 DO DIÁLOGO E SEUS RESULTADOS

Como vimos anteriormente, em Napoleão há estatutariamente o Conselho Administrativo que é uma instância de decisões colegiada, composto pelo tuxaua e os seus coordenadores de atividades, de bairro e das igrejas e, gestores das escolas. Um modelo assemelhado ao Círculos dos Anciões apresentado por Arvelo-Jimenez (1974, p. 198), em seu estudo sobre as relações políticas entre o povo Ye'kuana, etnia também do tronco linguístico Carib, habitantes das cabeceiras dos rios Orinoco e Uraricuera na fronteira Brasil/Venezuela.

Diferentemente do Círculo de Anciões Ye'kuana, que se reúne diariamente, o Conselho Administrativo de Napoleão se reúne por demanda, e não há a necessidade da presença majoritária dos membros para suas deliberações, bem como reúne-se sempre com discrição. Em trabalho de campo, tivemos a informação de duas ocasiões onde o conselho se reuniu extraordinariamente para deliberar sobre casos de violência doméstica. Nos dois casos tratou da situação onde uma moradora que depois de perder a lucidez devido ao consumo de bebidas alcoólicas, agiu com violência, agredindo seus familiares, nesses casos a senhora foi contida e amarrada e na manhã seguinte sua situação foi avaliada e deliberada pelo conselho. Neste capítulo trazemos a discussão sobre poder público, Estado e um pouco da conjuntura das relações interpessoais na Comunidade Napoleão, evidenciando as confluências e divergências nestas relações.

4.1 O PODER PÚBLICO

Para pensar em poder, precisamos falar sobre a necessidade da conceituação e da compreensão da abrangência das possíveis estratificações e classificações, que podem ser agregadas em torno do poder, para dar conta de um termo tão polivalente. Como descreveu Eric Wolf (2003), ao classificar quatro modos de entendimento sobre o poder, o quarto modelo, “poder estruturado” este “organiza e orchestra os próprios cenários e especifica a distribuição e direção dos fluxos de energia” (p. 326). Assim esse modelo preenche de alguma forma os critérios para a concepção de poder público.

Nesse sentido, ao especificar a discussão em torno da noção de poder público, ele se mostra como uma das subcategorias analíticas que merecem uma atenção especial. Inicialmente, consideremos que, na prática, o termo *poder*, deve-se utilizá-lo no plural – poderes públicos –, uma vez que esse conceito se dissolve entre as diversas possibilidades de atuação da administração pública ou do serviço público. Ao mesmo tempo em que

compreende as esferas: federal, estadual e municipal; além das tipologias: executivo, legislativo e judiciário. Portanto, tomemos as ideias de Marques Neto (2002), a noção de poder público está atrelada à transformação do Estado, que deixou sua condição primária autoritária para uma atuação mais próxima à sociedade. Um processo que tem suas raízes bem aprofundadas, com vínculos resultantes, a partir da Revolução Francesa, no início do século XIX, mas que já passava por sugestiva transformação com as ideias de Montesquieu em *O Espírito das Leis* editado em 1748. Desse tratado, resultou a reconfiguração da política, e definiu ao modo como o que conhecemos atualmente, com a separação dos poderes executivo, legislativo e judiciário. E todos eles possuem em comum a limitação das suas ações às leis e outros normativos legais.

A partir desta concepção, a noção de poder público confunde-se com a ideia de burocracia administrativa estatal ou administração pública por um lado. E, por outro lado, o objetivo primário do poder público, converge em atender as demandas do público, e esse público possui uma contextualização territorial, ou seja, o poder público, como toda relação de poder, estar estreitamente vinculado a um domínio, ou espaço geográfico e, a uma população, um conjunto de pessoas vinculadas àquele território, independente de classes, ou qualquer outro atributo que individualize o cidadão. Logo, destaca-se que esta população a quem o poder público é abnegado a oferecer produtos e serviços de sua competência, mostra-se neste aspecto, como dependente da atuação direta da ação corpórea do Estado, especificamente no sentido burocrático – objetivado. Este conjunto de ações tem como resultado e corporificação do ente estatal.

Outro fato preponderante sobre o poder público, diz respeito a sua efetiva presença, pois usa do sistema representativo para que possa atuar e deixar-se ser visualizado. Trata-se da corporeidade do poder público, já que a sua existência, como veremos a seguir, é abstrata, tornando-se essencial a sua representação através das infraestruturas e dos servidores públicos. Desse modo, toda a conjuntura se caracteriza pelo conjunto de relações sociais constituídas, entre a sociedade que congrega os usuários e os trabalhadores do serviço público. Esses, podem ser classificados em servidores, empregados ou prestadores de serviços à sociedade. Classificações distintas pela condição de vínculo trabalhista que exerce com o poder público. Este corpo de trabalhadores, seja em nível de decisões ou apenas de execução, congregam as funções essenciais necessárias para o andamento da prestação dos serviços, que somado às infraestruturas, ou seja, prédios, transportes, equipamentos e todo o aparato físico dos bens públicos a serviço da sociedade, dão forma ao corpo do Estado. Tornam-se assim, membros de uma estrutura estatal.

Por outro lado, o sistema jurídico brasileiro através da Constituição Federal de 1988, estabelece que ao trabalhador no serviço público, é exigido que o padrão organizativo atue dentro dos princípios da legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência, o que deve ser entendido como descaracterizado de sua vontade e interesse próprio. A essa ação Joan Sánchez (1992), ao discutir sobre poder e espaço em sua *Geografía Política*, escreveu:

En el análisis habrá que distinguir entre los actos de poder vinculados a los individuos, de aquellos vinculados a la posición social que ocupa el individuo, es decir, vinculados al papel social que el individuo representa. La perspectiva institucional potencia el papel de la posición en la estructura social, con independencia de quién la ocupe (SÁNCHEZ, 1992, p. 26).

Assim sendo, o poder em si passa a ter um significado estreitamente desvinculado ao indivíduo, embora esse personagem ativo, em nome do Estado, ainda que de modo contínuo ou intermitente em sua ação, possui vontades e capacidade interpretativa individual, um desafio a ser perseguido é manter o foco da ação independente das vontades pessoais.

Portanto, a função elementar do poder público, diz respeito à manutenção da ordem e do sistema político administrativo. Daí conflui um pouco com a temática política representativa. Na prática existe uma superestrutura física e ideológica, a quem denominamos como máquina administrativa, o que na perspectiva hobbesiana incorpora o famoso Leviatã. Esse para sua manutenção e reprodução, depende de arrecadações, mão de obra regular, além de um sistema de reposição de mão de obra. E, de modo complementar, o que possa ser a parte mais importante do processo, diz respeito ao aparato ideológico que referenda as ações estatais e estabelece as lógicas e conexões do sistema.

Dessa forma, como um plano local compondo uma renovação da personificação estatal na Comunidade Napoleão, os servidores públicos portam-se como a maior evidência de legitimação da representatividade estatal, pois são os servidores públicos, em especial os professores, quem na prática definem o futuro da comunidade.

4.1.1 Uma presença (in) visível

O que é a presença do Estado? Eu não vejo! Foi o questionamento do senhor Manoel Lima, ancião da Comunidade Napoleão, por ocasião em que conversávamos em prosa com os operadores do grupo gerador. Responder a esse questionamento parecia simples, mas, refletindo um pouco ampliamos para outros questionamentos como: Afinal, o que é o Estado?

O que ele produz? Como controlá-lo? Desafio semelhante aos argumentos que embasou o inglês Thomas Hobbes ao escrever *O Leviatã*.

Mesmo que a teoria política apresente o Estado como uma superestrutura dominadora, coercitiva e controladora. Por outro lado, o modo como a perspectiva hobbesiana o expõe, em primeira mão leva a crer que a presença estatal parece perceptível em qualquer espaço⁷⁰. Uma concepção similar à conhecida expressão popular do “*elefante na sala*”⁷¹, onde ainda que com sua presença, nem todos estejam interessados em questionar como chegou ali e como continuará naquele espaço. Assim, podemos atribuir a quem não questiona os fundamentos das práticas políticas, como os pactos são estabelecidos, que acordos são firmados, em que implica as convenções sobre a vida diária do cidadão.

No entanto, um dilema se fez presente, pois a tentativa era responder a provocação levantada pelo meu interlocutor, mesmo reconhecendo que não era um lugar nem um público apropriado para teorização sociopolítica. Preferimos, para tanto, buscar simplificar esta admissível presença em quatro aspectos elementares da materialização e possível representação do Estado. Destes, pontuamos esta materialidade física através das fronteiras, das infraestruturas, dos funcionários públicos e das leis.

Ainda que a resposta dada tenha sido uma saída imediata para uma provocação espontânea, optamos por rever a noção de invisibilidade física ou de naturalidade que a presença estatal pode se mostrar. Ampliamos a simplificada justificativa da presença do Estado respondida ao ancião do início deste tópico, ao preferirmos nos atentar para uma concepção que evidencie a conjuntura simbólica e estrutural do poder público.

Assim, confluindo a ideia de que o Estado, enquanto Governo, se faz agir por intermédio do Poder Público, entendemos que ao menos os três aspectos representativos essenciais pontuados acima, se organizam para sua materialização. Vejamos então que, em primeiro lugar, não necessariamente nesta ordem, estão as fronteiras políticas físicas que delimitam o espaço geográfico de influência dos governos e, as limitações jurisdicionais dos poderes, enquanto outras fronteiras de caráter ideológico e sociais, configuram o território de atuação das políticas públicas e, delimitam o poder de atuação do Estado. Em segundo lugar mencionemos as infraestruturas públicas, que ao lado das fronteiras físicas dão a materialidade

⁷⁰ Discussão evidenciada nas ideias do francês Louis Althusser em sua “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”.

⁷¹ Expressão popular atribuída a uma fábula do russo Ivan Krilov (1814), que diz respeito ao fazer de conta que não se vê um grande problema próximo de nós. Uma ideia próxima ao que descreve Wynne “Enquanto um “elefante” – o público – está claramente na sala, o outro é deixado inquestionado dada sua condição inerente, de elefante, de não falar” (WYNNE, B. 2014, p. 94).

inerte de um Ser que reconhecemos como Estado, enquanto uma estrutura ideológica hierárquica do poder público, complementa essa representatividade. Em terceiro lugar, tomamos as pessoas, ou agentes públicos, que de modo outorgado, eleito, concursado, comissionado, prestador de serviço, dentre outras formas de atuação, dão a matéria de aspecto vivo, já que é através desses, que os sentidos “*biofísicos*” do Estado se tornam perceptíveis. Ou seja, é através das pessoas que a relação cidadão/Estado se estabelece, por elas o poder público se comunica e se movimenta etc. Mesmo assim, se torna paradoxal, pois estas pessoas que corporificam o poder público, também são parte do público objeto das ações do Estado. Por fim, em quarto e último lugar, sem menos importância diante dos outros, o aspecto de cunho legalista da materialidade estatal, esse corresponde ao arcabouço burocrático e legal das ações atribuídas ao poder público. É através das leis, decretos, regimentos e outros componentes do legal, que são constituídas as diretrizes, os limites, a hierarquia das ações dos representantes do Poder Público.

Desse modo, o conjunto destes aspectos deve-se atentar para a importância que as nuances de caráter simbólico reforçam a perspectiva de invisibilidade, ao mesmo tempo em que se mostra como um campo de força, um escudo que resguarda toda a superestrutura da coisa pública, ou seja, uma áurea protetora que provoca a invisibilidade do personagem do “*leviatã*”. Por outro lado, é inegável a presença do Estado e sua capacidade interventora na vida do cidadão, porque mesmo possuindo uma configuração multiforme, ou seja, várias formas de ser visto ou de se relacionar, submetem todos à sua dominação.

A partir desta ideia de campo de força, o monstro de Hobbes, ou Estado Instituição, se mostra de difícil oposição, assim pode ser compreendido como um ser dominador, ao mesmo tempo em que, sua concepção organizativa física e ideológica, se concentra na promessa de provedor de serviços considerados essenciais, como educação, saúde, segurança etc. Por conseguinte, quando os parâmetros do dimensionamento da instituição estatal deixam de ser considerados, há uma tendência da reprodução de uma invisibilidade, pouco concebível. Fator também reforçado no processo de envolvimento com o funcionamento da máquina pública, que consequentemente, leva o indivíduo a habituar-se a uma lógica de continuidade, ao ponto de até esquecer-se de se questionar sobre como se constituiu a construção destas relações, consequentemente, aos olhos desatenciosos a operacionalização do poder público ganha uma característica mecânica de uma lógica, que parece receber o tratamento de algo inato, uma espécie de mal necessário, numa aceitação incondicional do andamento da relação Estado cidadão.

Assim, o questionamento pontuado pelo nosso interlocutor nos deixou com a inquietude em como explicar, com maior clareza, a presença do poder público naquela localidade, ainda que alguns órgãos que compõem o poder público estejam presentes em Napoleão, e entre estes se mostra explícita a existência de uma representatividade hierarquizada de um lado. Enquanto por outro lado, a própria política administrativa da comunidade busca se espelhar no modelo de uma administração pública. Um desafio para ser pensado não restrito apenas à teoria política, mas, também, em outras concepções como a antropologia política utilizando da noção *contraestatista Clastreana*⁷², ou perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, ou ainda, a luz do interpretativismo de Clifford Geertz, por exemplo.

A partir desse breve exercício, compreendemos que a noção de invisibilidade do poder público também pode ser contracenada noutra perspectiva de análise que vai além de sua condição existencial, se aproxima da ideia discutida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu quanto aos aspectos do poder simbólico.

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, «uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências» (BOURDIEU, 1989, p. 9).

Embora o autor inicie sua discussão parafraseando com autores do pensamento neokantiano, e tome as questões simbólicas como: “universos simbólicos, mito, língua, arte, ciência, como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objectos, como «formas simbólicas»” (p. 8). Aqui acrescentamos também as questões de poder constituído, como o caso do poder público e poder local, dentro de uma perspectiva como objeto, aproximando ao que o próprio Bourdieu denomina de elementos simbólicos objetivados.

Mas, falar de questões simbólicas requer sua contextualização com as ideias de Mauss (2003), que apresenta um rico debate sobre simbolismo, nesse o autor evidencia, com maior profundidade a função do símbolo como uma ferramenta do processo de comunicação humana e, de modo semelhante nos aspectos religiosos, tendo o simbolismo como instrumento por excelência do processo ritual. Assim, a perspectiva maussiana funde-se à ideia de *fato social* de seu tio Emile Durkheim, pois os aspectos simbólicos permeiam como elemento substitutivo, ou seja, representativo das principais relações sociais.

⁷² Expressão utilizada por J. A. L. O, y E. A. L. CALDERÓN, 2016, ao discutirem sobre mutações políticas em terra baixas da Bolívia, ao parafrasearem com as ideias de sociedade contra o Estado de Pierre Clastres.

Pois a noção de símbolo — não é verdade? — é inteiramente nossa, oriunda da religião e do direito. Há muito Durkheim e nós ensinamos que não pode haver comunhão e comunicação entre homens a não ser por símbolos, por signos comuns, permanentes, exteriores aos estados mentais individuais que são simplesmente sucessivos, por signos de grupos de estados tomados a seguir por realidades. Chegamos até a supor por que eles se impõem: é porque, em troca, pela visão e pela audição, pelo fato de ouvir o grito, de sentir e ver os gestos dos outros simultaneamente ao nosso, os tomamos por verdades. Há muito pensamos que uma das características do fato social é precisamente seu aspecto simbólico. Na maioria das representações coletivas, não se trata de uma representação única de uma coisa única, mas de uma representação escolhida arbitrariamente, ou mais ou menos arbitrariamente, para significar outras e para comandar práticas (MAUSS, 2003, p. 328).

Por outro lado, e paralelamente, George Balandier destaca as rotinas das relações sociais como um ambiente com característica de invisibilidade. Algo que comparando com a presença do estado através dos funcionários públicos na Comunidade Napoleão, mesmo com um número considerável de servidores que se aproxima da cifra de 8 por cento da população do Napoleão, se mostra invisível, ou ao menos “*turvo*”, sem uma nitidez desejada. Tomemos o que descreve Balandier:

O homem deste fim de século está preso no casulo invisível formado por todas as redes que lhe transmitem, à distância, imagens e ruídos do mundo. Embora as aparências sejam contrárias, ele está encerrado; ele acredita ver muito e cada vez mais. Ele apreende, sobretudo os seres, as coisas e acontecimentos por um conjunto complexo de mediações; ele tem menos acesso à realidade do que a uma telerrealidade, a um universo construído pelas mídias, onde se chocam e se embaraçam as imagens concorrentes. Entretanto, este encerramento sofre arranhões. A passividade deslumbrada não exclui momentos de desenganos e de dúvida. A vida cotidiana concreta, direta, rude, pesa sobre a tela das aparências e de vez em quando a rompe (BALANDIER, 1982, p. 77-78).

A ideia de invisibilidade do poder público em si, segundo Balandier, está na própria percepção que o cidadão tem de seu contexto de relações, ou seja, o seu próprio “casulo”. Assim, cabe ao cidadão rever suas posições dentro do jogo do poder que, por mais que negue sua participação, está envolto dessa relação desde sua concepção materna.

A seguir pautaremos o exercício do poder local em Napoleão como desafio a ser praticado e superado a cada sessão.

4.2 DO MALABARISMO PARA A MANUTENÇÃO DA ORDEM

Discutir poder local exige atentar ao conjunto de relações passíveis de existirem, concomitantemente, em um mesmo grupo social. E nas sociedades autóctones, estas relações

se despontam com elos que, representado pelos valores sociais, são resistentes aos esforços contrários, algo que entre outros grupos sociais nem sempre mantém a união da estrutura social. Desse modo, sem dúvida alguma, assim se comporta a composição das forças de poderes locais, uma vez que, a depender das condições e influências em jogo, a dinâmica dessas forças tem como principal resultado o enriquecimento do processo político local. Sobre a conjuntura destas relações políticas, que é peculiar de cada grupo social, autores como Evans-Pritchard (1992), ao debater sobre os Sistema Político Nuer, nos traz uma amostra de como se dá esta dinâmica:

... las relaciones políticas son relativas y dinámicas. La mejor forma de definir las es como tendencias a ajustarse a determinados valores en determinadas situaciones, y el valor ya determinado por la relación estructural de las personas que componen la situación. Así, el hecho de que un hombre luche en una disputa y el bando en que se coloque dependen de la relación estructural de las personas que participen en ella y de su propia relación con cada uno de los bandos (EVANS - PRITCHAD, 1992, p. 154).

A ideia do autor é que o fato das relações políticas serem dinâmicas, há uma incerteza quanto aos efeitos dessas relações, restando apenas uma tendência, que não dá garantias, mas norteia essas situações. E reforça que:

También hemos de decir que las realidades políticas son confusas y conflictivas. Son confusas porque no siempre, ni siquiera en un contexto político, coinciden con los valores políticos, aunque tienden a ajustarse a ellos, y porque los vínculos sociales de tipo diferente operan en el mismo terreno, unas veces intensificándolos y otras veces oponiéndose a ellos. Son conflictivas porque los propios valores que las determinan están en conflicto, a causa de la relatividad de la estructura política. La coherencia de las realidades políticas sólo puede verse, cuando se entienden el dinamismo y la relatividad de la estructura política y se tiene en cuenta la relación de la estructura política con otros sistemas sociales (EVANS - PRITCHAD, 1992, p. 155).

Assim, para o autor, a inquietude das relações políticas transparece como confusas e conflitantes, com valores ajustáveis a depender dos laços sociais envolvidos que dependerá da estrutura política vigente. Merece destacarmos que, mesmo que o autor tinha o propósito de discutir a noção de pertencimento do indivíduo entre classes e grupos, Evans-Pritchard descreveu que entre os Nuer é possível que as regras de pertencimento sejam incoerentes, “*Un hombre es miembro de un grupo político de la clase que sea en virtud de su no pertenencia a otros grupos de la misma clase*” (p. 153). Logo a perspectiva de como o indivíduo é visto pelos outros depende da concepção estrutural da sociedade Nuer. “*Los ve como grupos y sus miembros lo ven a el como um miembro de un grupo, y sus relaciones con ellos están regidas*

por la distancia estructural entre los grupos en cuestión” (p. 153). A partir dessas regras a estrutura conjuntural da política na sociedade determina o ritmo da dinâmica social local.

Dentro desta ideia de como se comporta as práticas políticas locais, o que comparamos a um exercício de malabarismo, ainda que haja a expectativa do andamento das relações, nem sempre a previsibilidade se concretiza, e os rearranjos decorrentes de possíveis ações inesperadas apresentam a função complementar do processo. E, para o contexto deste estudo, na Comunidade Napoleão, como pontuamos anteriormente, desde a década de 1970 os tuxauas são eleitos para o exercício limitado de quatro anos com possibilidade de reeleição, mas, como num procedimento de construção política, a cada eleição alguns moradores se dispõem a concorrer no pleito eleitoral, neste processo as pactuações de alianças internas e até externas são parte essencial da prática, que naturalmente, no mínimo dicotomizam o processo em situação *versus* oposição.

Soma-se o fato do que evidenciou os estudos de Farage, Santilli dentre outros, sobre a organização política dos povos da região das Guianas, onde a base da liderança é fundamentada no parentesco. E o parentesco se estabelece através de dois meios principais, sendo que pode advir a partir de laços de descendência por consanguinidade, ou por afinidade oriunda de casamentos. No segundo caso, são os genros, que em grande parte vem de outras localidades, se tornam páreos na concorrência para a ocupação de postos estratégicos de liderança. Fato observado na atual gestão da comunidade, pois o tuxaua, principal função política das comunidades indígenas, é oriundo de outra região.

Na tentativa de construção da história das lideranças da Comunidade Napoleão identificamos que dos três tuxauas que estiveram à frente da comunidade nos últimos anos, apenas dois são nascidos em Napoleão, os outros migraram de outras comunidades para Napoleão a partir das relações matrimoniais. E segundo o ex-tuxaua Héilton:

No início o processo de eleição se dava assim, o candidato com maior número de votos era o primeiro tuxaua, quem ficasse em segundo era o vice, e o terceiro era o capataz. Depois, na gestão do tuxaua Rodrigo, foi que mudaram pra esse modelo atual onde o tuxaua é candidato como cabeça de chapa⁷³.

A fala de nosso interlocutor deixa claro um processo progressivo do modelo de escolha dos tuxauas. Informação significativa da dinâmica política local, e na busca de retornarmos um pouco mais no tempo, e entendermos um pouco da construção política

⁷³ Entrevista concedida ao pesquisador em: 15 de junho de 2018, na varanda da casa de sua mãe na Comunidade Napoleão.

indígena da região, ouvimos do Sr. Cirino que, o modelo anterior era mais livre ainda, uma vez que os tuxauas eram escolhidos para atender uma região e não uma comunidade apenas. Na comunidade havia somente o capataz. A exemplo do notório tuxaua-Geral Gabriel, um dos últimos líderes da etnia Macuxi com esta prerrogativa, que possuía influência sobre toda a região da Raposa. Nosso interlocutor confirma ainda que no período de transição, em que as decisões foram desconcentradas para as lideranças locais, concedendo uma maior autonomia para trabalharem diretamente na sua comunidade, era comum se reunirem periodicamente com aquelas lideranças idosas para aconselhamentos e planejamento. A esse contexto as observações pontuadas na historiografia regional apontam o papel dos tuxauas-gerais, nomeados pelos missionários católicos, especialmente os beneditinos, e posteriormente adotado por agentes do estado, como mediadores das relações da sociedade nacional com os povos indígenas⁷⁴. Uma perspectiva dúbia, tanto por parte dos missionários quanto dos funcionários do Estado que criavam uma “autoridade” representativa e exploravam sua interlocução aos interesses de seus projetos.

Informação também confirmada pelo ex-tuxaua Héilton em referência ao seu pai Odilon Malheiro que disse: “..., mas sobre o tuxaua geral, as comunidades tinham menos habitantes e depois foi ficando assim como é hoje, o tio Rari, o seu Odilon, iam pra essas reuniões com o tuxaua Gabriel. Mas tiveram que mudar, assim, as comunidades cresceram e, o povo foi adquirindo mais conhecimento”⁷⁵. Quando o nosso interlocutor justifica as razões para as mudanças atribuídas ao crescimento das comunidades, chama a atenção também para a ampliação do conhecimento, uma referência atribuída às alianças externas, sejam políticas ou econômicas. São as famosas parcerias, onde conhecer e ter acesso à pessoa do político é significado de gozar da capacidade de interferência em favor de suas demandas.

Tomando o exemplo do processo eleitoral para tuxaua ocorrido em 2016 para o exercício a partir de 2017, ressalta-se que, como resultado da conjuntura estabelecida no processo eleitoral interno, é natural após o período da eleição restarem resíduos de divergências nas disputas do poder local, ou seja, geralmente o eleito terá que lidar, pelo menos por algum período, com forças de resistências capitaneadas por algum rival da sua eleição. Situação menos provável no modelo anterior a esse, quando o segundo colocado compunha a administração da comunidade ao lado do primeiro como seu vice, e do terceiro como capataz. Atualmente, essa divergência pode acontecer também com a aproximação de

⁷⁴ Mais sobre a relação com o tuxaua-geral ou capitão-geral, ver Santilli (1989, 2001b), Farage (1991), Vieira (2003), Repetto (2008).

⁷⁵ Idem.

uma nova eleição, onde as alianças se recompõem na preparação para o novo pleito. No caso em discussão, como o início de nossa pesquisa ocorreu em um início de mandato, foi perceptível o entusiasmo dos membros da equipe recém-empossada, que demonstrava uma vontade de “escrever sua história com marcas de referência”, como expressou o senhor Maécio então coordenador de patrimônio da comunidade⁷⁶. Por outro lado, outras pessoas, pontualmente, que compuseram equipes concorrentes se expressavam com ressentimento de injustiça reprovando as iniciativas propostas e até demonstrando resistência à gestão. Essas manifestações se davam com maior intensidade fora do ambiente coletivo, no entanto, com um pouco mais de atenção, durante ou após as reuniões, era possível observar ideias paralelas controversas ao que era proposto pelo tuxaua e equipe. Evidentemente, essas proposituras contraditórias que de alguma forma eram carregadas de críticas negativas, por sua própria natureza geravam desgastes ao ponto de inflamar contendas e até desestabilizar a gestão.

Assim, nas conversas, nas observações, no convívio, o que denominamos de “exercício de entrosamento”, buscamos atentar a esta “atmosfera” que circundava algumas relações. E na maioria das vezes, as concordâncias e divergências de alguns grupos faccionados da comunidade eram expostas de modo indireto, sempre em conversas pontuais sobre temas específicos. Por conseguinte, também observamos que as lideranças locais tomavam decisões impulsivas visando a fluidez na proposta de trabalho, ao mesmo tempo fazia-se necessário que os atuais gestores tomassem posturas que tivessem como resultado, ou pelo menos o propósito, de neutralizar estas forças, ou sentimentos de resistência.

Assim, buscamos atentar ao discurso do tuxaua e de seus auxiliares, visando compreender o outro lado da moeda, sem intervir no mérito do processo. Um delicado exercício de nos isentarmos de participar diretamente das ideias em andamento, pois sempre que os temas dessas divergências eram abordados, os interlocutores propunham em saber nossa opinião. O próprio tuxaua usou desse expediente quando colocaram em dúvida sua idoneidade quanto ao uso do recurso financeiro para pagamento da conta de energia elétrica, como foi condicionado pela empresa responsável pelo fornecimento de energia, a comunidade deveria pagar a energia elétrica para que fosse mantido o envio regular da cota mensal de combustível para a geração da energia. Além da fatura estar cadastrada em nome do tuxaua anterior, o senhor Carpejane assumiu a responsabilidade de fazer a arrecadação, mas como nem todos efetuavam o pagamento como acordado no período determinado, o montante do recurso não dava para pagar a conta e assim algumas contas começaram a atrasar, então houve

⁷⁶ Conversa com o interlocutor, Sr. Maécio, durante um almoço em seu sítio em 18/11/2017.

uma suspensão no envio do combustível no mês de janeiro de 2018. Situação que provocou murmuração, gerando dúvida quanto ao destino do dinheiro arrecadado. Uma ideia convergente ao que Clastres (2003), pautado por Lowie, defendia que, entre os requisitos do chefe indígena: “Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus ‘administrados’ (CLASTRES, 2003, p. 47). Mas, o próprio tuxaua procurava renegar esse possível atributo, e naquelas circunstâncias conjecturou comigo sobre a possibilidade de impor uma medida contundente, visto que queria condicionar a liberação de declaração de endereço⁷⁷, somente aos adimplentes com o pagamento da energia elétrica. Ao ouvir sua proposta e solicitação de opinião me senti constrangido em manifestar-me, pois não era propósito meu opinar em questões de complexidade e divergência dessa natureza, logo a minha saída foi apenas devolver sua proposta com um comentário: “será que sobreviverá como tuxaua utilizando desta medida?”.

Além das conversas de oposição à ação do tuxaua ficava evidente a sensação do “*jogar casca de banana*”, porque muitas vezes as reuniões ganhavam o aspecto de uma “*lavagem de roupa suja*”. São ressuscitados eventos anteriores que refletem decisões equivocadas e carregam o propósito de comparar ações de ex-tuxauas para com as do atual. Ou como ocorreu em meados de julho de 2018, uma reunião convocada para tratar dois pontos de pauta: Posicionamento político eleitoral 2018 e; Definição do futuro da Fazenda Vitória, além de informes gerais⁷⁸. A reunião iniciou por volta das 10 horas, e depois das apresentações introdutórias com oração e convocação nominal dos servidores públicos, líderes de igreja, apresentação dos visitantes etc. Foi apresentado o novo Capataz Geral da comunidade Sr. Leomir Sampaio, cargo que se encontrava vago a dois meses, quando da realização do Festejo Tradicional Indígena de Napoleão - FETIN 2018. O motivo da vacância foi que na ocasião o então capataz, em situação de embriaguez, desacatou o tuxaua e compulsoriamente entregou o cargo⁷⁹.

Em continuidade, foi aberto debate em torno dos apoios políticos e definição de quem poderia fazer reuniões na comunidade. Para melhor organizar o pensamento, discorreremos sobre este assunto no tópico quarto deste capítulo. Somente no início da tarde

⁷⁷ É um documento emitido pelo tuxaua da comunidade, este possui fé pública, ele é utilizado como comprovante de endereço. Um dos documentos mais requisitados para o tuxaua da comunidade.

⁷⁸ Ressaltamos que não era nosso propósito estar naquela data ali, mas, como a pauta nos interessou e já sabíamos que algumas coisas precisavam ser esclarecidas, nos dirigimos até a comunidade em uma aventura de ir e voltar no mesmo dia.

⁷⁹ Em conversa com o tuxaua Carpejani, ele me confidenciou que o ex-capataz possui dificuldade com bebida, pois ficava alterado com facilidade, na ocasião estava violento. Além de nestas eventuais crises, lembrava uma separação conjugal passada, tornando-se uma ameaça à sua ex-companheira.

o segundo ponto da pauta pôde ser apreciado, este a nosso ver mais complexo, como citado anteriormente, a Fazenda Vitória foi adquirida pela própria comunidade no ano de 1991. Como o processo de desapropriação de fazendas na região iniciou ainda na década de 1970, ao final da definição territorial da TIRSS, a Comunidade Napoleão ficou com posse da área das fazendas: Colorado, Nova Amizade e Vitória. Outras duas, São José e Nova Vida que eram menores, foram ocupadas e renomeadas como sítios “particulares” por membros da comunidade⁸⁰. Visando facilitar a administração das fazendas, na gestão do Sr. Rodrigo como tuxaua, no início dos anos 2000, foi distribuída a responsabilidade da administração das fazendas entre as três igrejas que existiam na época, ficando a Fazenda Colorado a cargo da Igreja Batista, a Fazenda Nova Amizade a cargo da igreja Católica e, a Fazenda Vitória, com a igreja Assembleia de Deus.

Ocorre que no ano de 2017, quando iniciamos nosso contato direto com a comunidade, encontrava-se em andamento a expectativa de um projeto, onde 60 cabeças de gado bovino seriam destinadas para a comunidade. Houve discussão superficial para definir onde as referidas rezes poderiam ficar, se dividiriam entre as fazendas ou se direcionariam para uma única propriedade. O tuxaua opinou desde o começo que o gado iria para a Fazenda Vitória, já que era mais afastada da comunidade, além de ser possível ampliá-la, com menos esforços, os seus cercados. No entanto, essa ideia que partiu do tuxaua não agradou os membros da igreja, que alegaram estar sendo imposta a eles uma demanda de serviço e despesas que eles não teriam condições de atender. Embora o gado seja da coletividade, as despesas com vacinas, sal e cuidados são providenciados e administrados pelo coordenador da igreja responsável. Dentro da Igreja Assembleia de Deus, o coordenador de atividades é o Sr. Davi, ex-tuxaua e ex-concorrente ao posto de tuxaua no último pleito eleitoral. A ideia gerou animosidades e internamente deliberaram em não receber o gado, preferindo devolver a administração da Fazenda Vitória para os cuidados da comunidade, na pessoa do tuxaua. Tal situação provocou um impasse, dado que os representantes da igreja também sugeriram retirar o gado que já se encontrava na fazenda, desde a partilha na gestão do ex-tuxaua Rodrigo, e levá-los para um sítio de administração “particular” de um membro da igreja local.

Relatos dão conta que na época da divisão do gado entre as três fazendas foram direcionadas 55 cabeças para cada fazenda, e depois de aproximadamente 17 (dezesete) anos, na Fazenda Vitória estava com 39 (trinta e nove) cabeças. Contudo, dentro de uma perspectiva

⁸⁰ Utilizamos aspas para o termo particulares, pois legalmente, toda a área da TIRSS cumpre o requisito do interesse coletivo. Contudo, como forma gestão local, as cessões entre os próprios membros da comunidade não afetam a legislação. Desse modo, é comum os ocupantes destes sítios se referirem ao local como seu.

comunitária, a iniciativa de retirar o gado deveria ter sido apresentada em reunião da comunidade, pois o gado é da coletividade e não apenas da igreja. Como era de se esperar, murmúrios surgiram de que estavam roubando o gado da comunidade como se fosse só deles. Estas discussões eu já acompanhava há alguns meses e esperava o momento dos esclarecimentos desse ato, em público, por parte dos representantes da igreja junto à comunidade. Era previsto que as decisões do que fazer e como fazer com bens da coletividade devia ser tratado em reunião geral. Assim, na reunião os ânimos foram exaltados com acusações de ambas as partes, chegando ao final da reunião, já no fim da tarde, esclarecido todo o imbróglio.

Mas a síntese do processo sobre a definição da Fazenda Vitória girou em torno da necessidade de maior clareza nos acordos do tuxaua e seus apoiadores. Fato evidente era o crescimento da rejeição das ações do tuxaua entre os membros da Assembleia de Deus, mesmo que ele se autodefinia como congregado dessa igreja, e no processo de sua eleição foi o seu maior centro de apoio eleitoral, durante seu mandato tem sido constante as críticas à sua postura em relação aos valores morais defendidos por seus irmãos de denominação. E na reunião de julho de 2018, ao nosso ver, resumiu-se em sua última pauta um “malabarismo para manutenção da ordem local”, quando sua condição de líder se encontrava em jogo, uma vez que suas intenções de apaziguar as divergências, a princípio falharam, e o instrumento do discurso era interpretado como imposição. Situação conflitante descrita por Pierre Clastres:

Mas evidentemente prestígio não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro; mas para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. Empreendimento cuja vitória nunca é certa, aposta sempre incerta, pois *a palavra do chefe não tem força de lei*. Se o esforço de persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se espera dele (CLASTRES, 2003, p. 233) (grifo do autor).

Ao observarmos como se procedeu a gestão das relações locais, no caso do gado da Fazenda Vitória, que em alguns momentos tomaram proporção de conflitos ideológicos locais, nos leva a uma proximidade à discussão elaborada por Max Gluckman (1963), quando discutiu as relações do povo Zulu na África do Sul com a utilidade do gado, uma vez que havia a ideia de substitutivo social. Porquanto, segundo o autor, o gado caracterizava a existência social tanto da mulher quanto do homem:

... Quando uma moça se casava, era substituída em casa por gado e seu irmão usava esse gado para obter ele próprio uma noiva. A estabilidade do casamento do irmão, estabelecida com esse gado, dependia da estabilidade do casamento da irmã (...) Assim, o gado passou a simbolizar não só a maneira pela qual uma moça se tornava esposa, mas também o conflito entre irmãos e irmãs, sendo o irmão o herdeiro do casamento da irmã do gado do grupo (GLUCKMAN, 1963, p. 13)⁸¹.

Mesmo que as relações do povo Macuxi com o gado não tenham a semelhança do uso como trunfo nas trocas matrimoniais, o gado possui um valor maior que fonte de proteína, caracteriza-se como símbolo de fortuna ou de reserva de capital. Uma espécie de patrimônio ou bem com capacidade de liquidez imediata nas necessidades eventuais. Como apontado anteriormente, a principal reserva econômica dos moradores da Comunidade Napoleão diz respeito ao gado bovino. O gado também possui a representatividade da ocupação profissional, pois desde o século XVIII, o início da colonização na região, a relação dos indígenas com os criadores de gado bovino foi cercada de divergências e convergências, já que ao tempo em que as fazendas ocupavam seu território, o gado destruía suas roças, ao mesmo tempo que possibilitava oportunidade de trabalho, permitindo assim, que despertasse o desejo de possuírem criações bovinas para suas necessidades. Desse modo, como descreveu Diniz (1972), não eram todos que iam trabalhar nas fazendas que conseguiam esse feito (p. 121). Todavia, muitos da venda de sua força de trabalho, sendo pelo sistema remuneratório de *sorte* ou *quarta*⁸², conseguiram adquirir suas primeiras rezes⁸³.

Por outro lado, sobre os ânimos da reunião, podemos entender a partir da teoria do conflito social, uma ideia difundida a partir da produção teórica da antropologia britânica da Escola de Manchester nas décadas de 1950 e 1960, tendo como grandes expositores autores influenciado por Georg Simmel, como Max Gluckman e seus discípulos como Victor Turner, por exemplo. Esse ao analisar a cerimônia ritual *Apo, ahorohorua*, do povo Ashantis no Gana, que tinha por princípio a franqueza de um discurso realizado uma vez por ano, onde qualquer cidadão deveria falar abertamente tudo que pensava a respeito de outra pessoa, uma forma de

⁸¹ Versão disposta pelo DAN/UNB traduzida por Ítalo Moriconi Júnior (2011) do original: "Rituals of Rebellion in South-East Africa", in: GLUCKMAN, Max. Order and Rebellion in Tribal Africa, Cohen & West, London, 1963 (reimpressão de 1971), capítulo III, pp. 110-136.

⁸² Conforme explicado por Vieira (2003): Na relação de trabalho sob o sistema da "sorte", a partilha, era procedida anualmente. Fazia-se antes o rodeio do gado, o fazendeiro trazia os ferros de marcar, que guardava sempre consigo na cidade. De cada quatro bezerros, o vaqueiro recebia um, escolhido por sorteio. Ocorre que durante todo o ano o fazendeiro fornecia aviaamentos de toda ordem ao vaqueiro: alimentos, remédios, utensílios, munição, dinheiro etc.

O vaqueiro efetuava, no momento da partilha, o pagamento desses aviaamentos com os bezerros a que tinha direito. Primeiro, machos e, esses não sendo suficientes, fêmeas, o que ocorria com frequência.

Essa era então uma forma de relação de trabalho típica de uma economia não-monetária, mas a de maior rentabilidade, idealizada de acordo com o tipo de cultura e a oferta da mão de obra, possibilitando ao vaqueiro, depois de alguns anos de trabalho, fundar a sua própria fazenda (p. 59).

⁸³ Sobre esse tema ver os estudos dessa região de Santilli, Farage, Vieira, Freitas etc.

“passar a limpo” remorsos e desentendimentos, o autor opina que: “Há, porém, muito mais no ritual do que isto. A diferenciação estrutural, tanto vertical quanto horizontal, é o fundamento do conflito, do facciosismo e das lutas nas relações diádicas, entre ocupantes de posições ou rivais que as ambicionam” (TURNER, 1974, p. 216). Os discursos expostos naquela reunião, ganharam este prisma.

Por sua vez Gluckman (1987), ao concluir sua análise situacional da Zululândia, propõe que os conflitos surgem numa lógica de reorganização dos valores, uma ideia da reestruturação das relações enquanto a situação dá sentido ao novo:

Portanto, novos conflitos estão sendo criados entre novos e antigos valores. Conflitos antes reprimidos emergem manifestamente agora, como se vê nas acusações de feitiçaria contra parentes, tipo de acusação nunca feita antigamente. Entretanto, as mudanças na organização social e o desenvolvimento de modos alternativos de comportamento criaram não somente novos conflitos como também condições que permitem a sua resolução pela ação situacional (GLUCKMAN, 1987 p. 340).

Mas para o seu antecessor, Georg Simmel, o conflito era visto com subjetividade e propõe que: “As hostilidades não só preservam os limites, no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir condições de sobrevivência” (SIMMEL, 1983, p. 126). Em outras palavras, para Simmel o conflito é capaz de agregar e se torna positivo para o conjunto das relações sociais.

Levando em consideração as divergências e convergências políticas da gestão do tuxaua, especialmente a discussão acima, em junho de 2019, em conversa com ele, e entre outros apontamentos, lembrei-lhe que em um ano e meio deveria ocorrer nova eleição, e o indaguei se ele já havia se decidido em concorrer à reeleição ou se sairia da gestão da comunidade. Esse, antes de responder ponderou sobre o contexto vivenciado, e preferiu afirmar que não havia decidido, mas que a conjuntura daquele momento encaminhava para uma desistência da função de tuxaua, confirmando as frustrações enfrentadas nos últimos meses, além de estar enfrentando uma enfermidade e outros problemas pessoais, ainda se encontrava mais afastado das suas funções de tuxaua.

Naquele momento o contexto da frustração principal era o fato de que a comunidade estava há quarenta dias sem energia elétrica, pois acumularam algumas contas de energia e a empresa estava intransigente em enviar combustível apenas após a quitação do débito em torno de R\$ 24.500,00. No entanto, era a terceira suspensão de fornecimento de combustível por atraso no pagamento da fatura de energia elétrica, uma vez que a primeira suspensão ocorreu no início do ano de 2018, ocasião em que foi criada uma comissão

responsável pela arrecadação e pagamento da conta de energia elétrica. Assim, a comissão tinha entre os membros o Sr. Davi, um dos concorrentes à função de tuxaua no ano de 2016. Esse, no início, era um dos críticos ferrenhos da gestão atual. Entretanto, há algum tempo tem demonstrado interesse em colaborar e, por sinal tomado à frente da comissão, ou seja, o bem comum estava tomando seu devido lugar, uma tendência prevista na teoria do conflito, proposta por Simmel. Embora a situação específica da energia elétrica, mesmo com o esforço da comissão, do tuxaua, e de seus auxiliares, não havia a nítida e esperada solução. Era flagrantemente notável que se fosse em um ano de eleições já haveriam conseguido ajuda de políticos e pretensos candidatos.

Enquanto não chegavam a uma solução para a energia elétrica, despontava um processo de individualização, uma vez que não havia uma unidade de suprimento de energia elétrica para a comunidade em atividade, alguns moradores preferiram investir por conta própria na solução de sua demanda individual por energia. Assim, conferimos que seis grupos geradores de pequeno porte foram adquiridos por pessoas da comunidade, além de um, de propriedade da SESAI, dava suporte ao Posto de Saúde, desse foi feita uma extensão para atender a casa do tuxaua. Enquanto isso, as insatisfações formigavam nas conversas, era pauta de toda prosa na comunidade, as ideias de soluções eram ineficientes, e o prejuízo para todos se impunha, já que, quando a energia deixa de ser paga toda a coletividade recebe a punição da suspensão do fornecimento do combustível para a geração e, conseqüentemente, a suspensão da energia.

Apesar disso, a utilização da energia elétrica pouco implica nas questões produtivas, à exceção de alguns poucos motores de ralar mandioca. Uma vez que, os dois maiores conjuntos de necessidades comprometidas com a falta de eletricidade são: a iluminação e a refrigeração, pois essas são necessidades elementares, principalmente, a refrigeração na conservação dos alimentos, e tal situação impedia a comercialização de produtos refrigerados nos poucos comércios na comunidade. As outras aplicações da energia são consideradas secundárias, estão vinculadas ao entretenimento que pode ser substituído por outras atividades compatíveis, como os jogos de futebol, por exemplo. Para as igrejas, no entanto, sobrecarrega o maior prejuízo da ausência da energia elétrica nas suas reuniões noturnas, uma vez que todas utilizam de microfones, e nas evangélicas o uso de instrumentos eletrônicos desmotiva os participantes. Em tal situação, reviviam o período em que não possuíam nenhuma estrutura de energia local há 29 anos. Ou seja, parte desta geração atual de pessoas, pais e mães de famílias, foram criados usufruindo de alguns benefícios proporcionado a partir do uso da energia elétrica. A disponibilidade da energia elétrica e sua suspensão abre

para o descontentamento, como descreveu Raquel Silva (2010), analisando o contexto da chegada da energia elétrica numa aldeia do povo Apurinã no sudoeste do Amazonas, onde afirma que as mudanças advindas com o uso da energia são inegáveis: “O fato é que elas ocorreram e são visíveis. Ter ‘luz’ faz parte de um projeto de inclusão para os Apurinã, como eles dizem ‘os Apurinã têm de acompanhar a tecnologia do branco’” (SILVA, 2010, p. 175).

Embora no começo foi uma estrutura de geração de energia bem menor que a atual, conta-se o fato de os primeiros funcionários a operar o grupo-gerador eram pessoas estranhas da comunidade. E com pouco tempo depois pessoas locais foram capacitadas para trabalharem operando os grupos geradores. Uma proposta de estruturação com vantagens de benefícios sociais, ou seja, as múltiplas possibilidades de uso, além da possibilidade de atrair recursos financeiros com a contratação de pessoas da comunidade nas atividades operacionais de geração da energia elétrica.

Mais para o contexto das relações sociais locais, a seguir discutiremos a participação feminina em papéis de lideranças locais.

4.3 MULHERES E LIDERANÇAS

O tema das questões de relações de gênero entre povos indígenas possui um histórico em construção, de acordo com Cecília Mccallum (1999), quando a autora discute gênero e habilidades produtivas entre os Kaxinaúá, contextualiza que estes estudos nas Terras Baixas da América do Sul só ganharam a definição de seus contornos, a partir das provocações de Marcio Goldmam (1963) e Claude Lévi-Strauss (1980). A autora destaca que as novas abordagens reconfiguraram com maior seriedade as questões de gênero na vida social, ao mesmo tempo em que inspiraram a uma nova geração de antropólogos que passaram a valorizar no relato etnográfico, especificamente no trabalho de campo, as relações sociais a partir do ‘ponto de vista do nativo’, evidenciando a participação feminina como algo inevitável. A autora acrescenta ainda que:

... tais trabalhos não se distinguem de outras etnografias recentes importantes, com uma diferença: eles levam o gênero a sério, buscando em particular entender o trabalho e a vida das mulheres sem pressupor valores ou significados associados a esses domínios. A atitude de 'levar o gênero a sério' começa com o trabalho de campo... (MCCALLUM, 1999, p. 157).

Com uma ideia convergente à Mccallum, Marilyn Strathern (2009), por sua vez, discute a junção da antropologia com as teorias feministas, como um incômodo eminente, mas

que em suma a teoria feminista torna-se em um tema transversal da antropologia, e defende que essa deva ser compreendida a partir do seguinte posicionamento “O fato de que estudos feministas trabalham de forma transversal à divisão das disciplinas significa que eles não podem ser paralelos às mesmas, o que é incômodo em relação à ideia de que visões feministas podem modificar o trabalho em qualquer disciplina” (STRATHERN, 2009, p. 84).

Por outro lado, na publicação organizada por Sacchi e Gramkow (2012), as organizadoras consolidaram trabalhos apresentados em dois eventos ocorridos no ano de 2010⁸⁴, e ao introduzirem sua obra, destacam que os estudos de gênero entre as sociedades indígenas, apresentados em eventos de considerável visibilidade no Brasil, foram iniciados a partir dos dois eventos citados. À vista disso, as autoras discutem que:

As relações “tradicionais” de gênero estão presentes em muitas sociedades indígenas; ao mesmo tempo, é certo que esses padrões estão sendo constantemente modificados, em maior ou menor grau, como resultado do contato com a sociedade não indígena. (...) Um dos desafios que se coloca neste campo é o de abordar o ponto de vista das mulheres indígenas quando assumem novas representações diante das múltiplas relações que seus povos estabelecem com o Estado e atores/atrizes sociais diversos/as.

Os estudos dão visibilidade ao papel das mulheres no contexto do universo indígena. Os impactos das transformações do contato na organização social dos povos indígenas e o reposicionamento das mulheres em decorrência deste processo são objetos de reflexão no entendimento de diferentes sociedades indígenas, demonstrando etnograficamente a centralidade de gênero e da sexualidade no cenário interétnico. O (re) posicionamento dos gêneros são aqui referidos em diversos contextos: a realização de casamentos interétnicos, a entrada no movimento indígena e no associativismo feminino, a participação nos projetos de desenvolvimento, a mobilidade aos centros urbanos e a busca pelo reconhecimento de políticas específicas de gênero e étnicas (SACCHI e GRAMKOW, 2012, p.17).

Assim, a partir das ideias propostas pelas autoras, existe uma perspectiva de um *reordenamento* nas relações de gênero entre os povos indígenas, uma tendência que tem despertado a participação feminina na condição de liderança de comunidades, embora em contexto bastante pontual.

Por outro lado, Luciano Baniwa (2006)⁸⁵ numa perspectiva do discurso do nativo, se assim podemos dizer, ao propor uma apresentação do que é o índio brasileiro, com o propósito mais didático para uma leitura leve, o autor discute em oito capítulos diversos

⁸⁴ “O primeiro deles foi a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia – Brasil Plural: conhecimentos, saberes tradicionais e direito à diversidade”, que ocorreu na Universidade Federal do Pará, em Belém; e o outro, o “Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos”, ocorrido na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis” (SACCHI e GRAMKOW, 2012, p. 15).

⁸⁵ LUCIANO, Gersem dos Santos. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Coleção Educação para todos, Série Via dos Saberes nº 1, LACED/Museu Nacional, 2006.

aspectos da vida indígena. E ao debater o cenário de poder tradicional, o autor demonstra um “pessimismo sentimental”⁸⁶ frente aos novos modelos de gerenciamento das relações locais nas aldeias:

Temos visto os caciques, os tuxauas e os pajés cada vez mais desprezados, desprestigiados, desautorizados pelas novas lideranças de setores gerenciais, de gênero e de categorias profissionais. Em uma mesma aldeia, existem vários presidentes, coordenadores e diretores de organizações muitas vezes bem estruturadas e politicamente articuladas interna e externamente, e cada um é autônomo no seu espaço corporativo. Mas como fica o papel dos caciques tradicionais da aldeia ou do povo? (LUCIANO, 2006, p. 211-212).

A pergunta levantada por Luciano evidencia uma advertência quanto à percepção das organizações indígenas como um caminho danoso, ou no mínimo, controverso para o sistema político tradicional dos povos indígenas. Especificamente, as questões de gênero se mostram como uma das peças contraditórias:

A questão de gênero entre os povos indígenas, enquanto preocupação pelos direitos das mulheres indígenas, não foge a essas contradições e ambivalências (...) O mais sensato parece estar na capacidade dos defensores dos direitos femininos de perceberem o limite ético e culturalmente possível de empoderamento das mulheres quanto aos seus direitos universais, mas sobretudo como membros de uma coletividade étnica particular, para que estejam conscientes de suas escolhas e decisões em um mundo marcadamente homogeneizador (LUCIANO, 2006, p. 212).

A partir desta ideia, o autor não poupa sua crítica a esta iniciativa vinculando-a como fruto de uma ideologia externa, que se introduz como uma força centrípeta e verticalizada a partir de uma necessidade instituída fora da aldeia para dentro, com o risco de ser mais danoso que benéfico com o modelo administrativo local.

... o interesse pela criação de associações de mulheres indígenas tem sido quase que exclusivamente de mulheres indígenas urbanas ou que mantêm fortes vínculos com a sociedade envolvente, enquanto as mulheres indígenas de aldeias têm preferido participar e somar forças na luta junto aos seus maridos, filhos e irmãos. Isto talvez porque as mulheres de aldeias não estejam preocupadas em criar novos espaços de poder além daqueles já existentes na aldeia sob os auspícios da tradição milenar (...) O consenso mais perceptível é o fato de que as mulheres indígenas precisam ter seus direitos garantidos e preservados enquanto mulheres e membros de povos étnica e culturalmente diferenciados. Tal destaque é importante para não se pensar que por serem mulheres estejam acima dos direitos integrados das coletividades às quais pertencem. Um dos direitos importantes das mulheres indígenas é o de participar ativamente e de forma qualificada nas tomadas de decisão em tudo o que diga respeito aos seus interesses e aos interesses de suas comunidades e povos. Mas essa participação talvez não exija sempre a criação de organizações políticas de gênero,

⁸⁶ Expressão utilizada por Sahlins (1997b) para descrever o sentimento de desaparecimento da cultura ou do objeto da antropologia. Uma postura de resistência à ideia de iminente perda.

que muitas vezes mais dividem e enfraquecem a luta coletiva do povo do que contribuem para o seu fortalecimento. As lideranças indígenas defendem que a melhor maneira de garantir o empoderamento político das mulheres indígenas é incentivando e oportunizando espaços de participação no movimento indígena em geral e nas organizações pan-étnicas locais e regionais, nas quais há forte predominância masculina (LUCIANO, 2006, p. 213).

Assim, com as ideias levantadas por Luciano, ressaltamos que as questões de empoderamento feminino para a militância política no meio indígena possui suas resistências à medida que choca com as diretrizes tradicionais das lideranças masculinas. Ao mesmo tempo em que a iniciativa do empoderamento feminino procura equalizar uma gigantesca diferença entre as questões de gênero, a perspectiva machista compreende como uma tendência de inversão de valores sociais.

De outro modo, estas iniciativas de empoderamento feminino se tornaram bandeiras de políticas de valorização do papel das mulheres no cenário político, permitindo uma maior participação das mulheres nos principais postos de atuação de poder local e translocal, ou seja, despontou a ocupação de postos de comando dentro e fora da realidade local, tanto dentro do movimento indígena regional, quanto do cenário político secular. De alguma forma como ressalta Luciano, forçando uma presença nem sempre prevista nos modelos organizativos tradicionais. O autor completa que “esses novos instrumentos e espaços de poder significam que os modos tradicionais de decisões nas comunidades indígenas ficaram insuficientes e ineficientes, o que pressupõe a necessidade de novos campos e outras modalidades de representação e de poder antes não conhecidos” (LUCIANO, 2006, p. 211). Assim, fica implícito na discussão do autor que o novo se revela com a dúvida, com uma incerteza, como objeto da desconfiança frente às mudanças.

Contudo, se tomarmos o exemplo do universo cultural Yanomami, discutido por Carlos Cirino (1996), em que “tece considerações” sobre a condição da mulher naquela cultura, situação onde por um olhar julgador, presume-se o entendimento de uma visão cultural em que os indivíduos do sexo feminino são “preterida desde o nascimento” (p. 41). No entanto, o autor adverte para o perigo da relativização dessa ideia, pois em outros exemplos nativos, como entre os trobriandeses estudados por Malinowski, a ausência da mulher nas relações do *kula* estava intrínseco à ausência de prestígio feminino, aspecto que o *kula* exigia e ao mesmo tempo concedia aos participantes. Ou ainda, na ausência da mulher nos rituais de bruxaria Azande, justificada pela ameaça da própria condição feminina (p. 42). Nesse sentido, os aspectos culturais de cada grupo determinam os papéis sociais de cada membro segregando-

os de acordo com critérios de classificação adotados pelo grupo, seja pela sexualidade, idade, hereditariedade entre outros.

E essas mudanças, foram verificadas entre as sociedades Macuxi, por Diniz (1972), que cuidou em compilar uma comparação entre a distribuição do trabalho entre homens e mulheres observados por Korg-Grünberg na primeira década do século XX, e suas próprias observações em torno de um pouco mais de cinco décadas, percebeu mudanças sutis, mas evidentes de atribuições entre homens e mulheres (p. 68).

Contudo, a participação feminina na liderança de coletividades tornou-se fato no contexto roraimense. Nas últimas décadas, algumas comunidades já estiveram ou estão sob a administração feminina. Embora não seja uma prática majoritária, a presença de mulheres no exercício tanto do posto de tuxaua quanto de pajé, vem ganhando lugar na sociedade Macuxi, bem como entre os seus vizinhos Wapixana e Taurepang. Mas, de acordo com Rivièr (1984), em sua análise sobre indivíduo e sociedade entre os povos da região da Guiana, o autor descreve que:

A diferença de sexo é uma característica fundamental da organização social, econômica, política e ritual de todos as sociedades da região. As atividades exercidas pelos homens e mulheres, nessas esferas são distintas, mas, ao mesmo tempo complementares (...) em termos amplos, o relacionamento entre aqueles do mesmo sexo é igualitário, enquanto aquele que ocorre entre os sexos opostos é assimétrico, ocupando as mulheres a posição subordinada. No entanto, em ambos os casos a natureza do relacionamento é modificada pela diferença de idade (...) no caso do relacionamento entre sexos opostos, se o homem for mais velho do que a mulher, a assimetria é meramente confirmada, mas quando a mulher é mais velha do que o homem, o relacionamento poder ser invertido (RIVIÈRE, 1984, p. 85).

Desse modo, mesmo que haja uma relação assimétrica entre homens e mulheres, com poucas situações invertidas, a constante determina o papel feminino como secundário no plano de lideranças locais. Diferentemente, a presença feminina na economia doméstica e em outros campos da organização social é inegável. E na Comunidade Napoleão a ascensão de liderança feminina ainda é embrionária, mesmo que haja várias mulheres no exercício de serviços públicos, estão mais presentes em atividade de apoio como serviços gerais de limpeza, cuidadora e copa. Tomando por exemplo, a escola municipal “Vovó Camila” que atende crianças no início da idade escolar, ali são cinco professores e três professoras, o gestor era um professor⁸⁷ e a coordenadora pedagógica é uma professora, única não indígena do corpo docente, esta é esposa do pastor da Igreja Assembleia de Deus, também não indígena.

⁸⁷ Mesmo sendo regra que os gestores das escolas devam ser eleitos, até o primeiro semestre de 2019, a escola municipal não se enquadrava a este processo, pois os gestores e coordenadores sempre foram indicações políticas

Enquanto isso, na escola estadual “Índio Macuxi”, não é muito diferente, mesmo sendo um professor o gestor, a coordenadora pedagógica é uma professora, e as atividades de sala de aula são razoavelmente equilibradas entre homens e mulheres, mas nas atividades de apoio a predominância feminina é significativamente superior. Por outro lado, o que na sociedade não indígena se conhece como nepotismo, nas sociedades indígenas ousa-se ser uma prática corriqueira, visto que, desvincular o parentesco das relações sociais é um desafio ainda pouco provável. E essa prática, inclui tanto nas funções mais simples, quanto nas de maior complexidade.

Embora nem sempre majoritária, em números gerais, a predominância da participação masculina era bastante perceptível nas reuniões em que estivemos na comunidade, consideravelmente, a participação feminina nos discursos e proposições é minoritário, ocorrendo eventos em que nenhuma mulher usou da palavra durante a reunião. Enquanto a predominância da fala masculina é apresentada pelos professores, ex-tuxauas, AIS, e alguns anciões locais, a representação das mulheres nos discursos eram pontuais de duas professoras e uma AIS, o que não foge à regra de participação de funcionário público.

Registramos o episódio onde no mês de julho de 2018, uma das mulheres que exercia a atividade de AIS informou na Assembleia Geral da comunidade seu desejo de se desligar da função, o que foi efetivado no mês de dezembro de 2018. Com a vacância, surgiu a oportunidade para outra mulher assumir a função de AIS. Com aprovação da Assembleia local, a senhora Janira iniciou sua atividade como AIS. Ela é uma liderança feminina com uma história construída localmente. Em 2012 compôs na função de segundo tuxaua na chapa vencida pelo professor Héilton, ficou como vice-tuxaua por um ano, daí desistiu. Segundo suas palavras: “problemas de saúde de uma filha, quase que perdi ela, então no desespero eu pedi pra saí, mas não foi pressão dos problemas da comunidade não”⁸⁸.

Em nossa conversa, no mês de junho de 2019, declarou-me alguns aspectos que considera importante para entendermos por que as mulheres atuam de modo tão discreto no cenário político local. E afirmou que é uma questão cultural o fato de as mulheres não tomarem à frente de determinadas atividades e preferirem agir nos bastidores. Detalhou que tradicionalmente, as mulheres possuem um medo muito grande de terem que falar em público. E isso se mostra como obstáculo, ou seja, a capacidade de discurso em público se mostra

do prefeito, atendendo a recomendação de alianças políticas envolvendo atores internos e externos. Registra-se que em dezembro de 2018 foi nomeada a esposa do gestor da Escola estadual, senhora Neide Malheiro, como gestora da escola municipal. Concentrando assim em um casal as gestões das escolas da Comunidade Napoleão.

⁸⁸ Entrevista com a senhora Janira Maria Andrade Araújo no dia 16 de junho de 2019, no Posto de Saúde, Napoleão.

incipiente entre as mulheres. Embora fosse perceptível esse acanhamento nas reuniões gerais, enquanto nas reuniões específicas com frequência limitada e público mais feminino, o uso das palavras parece fluir melhor pelas mulheres. O que a senhora Janira confirmou que: “aqui as mulheres não se envolvem, são muito fechadas, eu mesmo tinha muito medo (...) não que os homens interfiram, elas é que não querem”⁸⁹.

Mas, a afirmativa apresentada pela minha interlocutora diverge das reflexões apontadas por Simonian (1998), a autora que realizou trabalho de campo em Roraima no ano de 1997 e 1998, e atuou como assessora do movimento de mulheres indígena de Roraima. Ao analisar o processo organizativo deste movimento, fez apontamentos importantes para entendermos essa postura, uma vez que alguns aspectos são apresentados como impactantes no desafio organizativo das mulheres indígenas, tanto no cenário do processo político local, quanto em nível regional e pan-amazônico. Entre esses aspectos, a autora destaca as alegações das mulheres quanto à postura dominadora masculina, tanto por parte de seus maridos, quanto das lideranças de suas comunidades e lideranças das outras organizações. Por outro lado, a autora conclui que a participação feminina nas decisões políticas é antiga, e remonta a possibilidade da decisiva participação das mulheres nas relações com os colonizadores portugueses e holandeses, embora esta participação esteja vinculada aos bastidores.

No entanto, é inegável a importância das mulheres na economia doméstica. E por fim, a imagem da mulher como submissa e responsável pela criação e educação dos filhos, se mostra uma visão conservadora. Por conseguinte, a abertura da participação das mulheres nas atividades do serviço público, com grande participação na educação e saúde, se mostra uma oportunidade de visibilidade feminina nas ações políticas, e reforça sua participação na economia doméstica. Outra porta para essa visibilidade feminina, diz respeito à continuidade dos estudos, e principalmente à participação no movimento de mulheres indígenas de Roraima, que em Napoleão é bastante incipiente, dado que, poucas mulheres são ativas nas ações da OMIR. Embora na estrutura administrativa haja a função de Coordenação de Cultura, essa com a missão de “é mais pra organizar os grupos de trabalho, as oficinas na parte das mulheres, na parte de cerâmica, tranças, é a parte mais feminina, acompanhar os seminários do movimento de mulheres. Para melhor apresentar a produção na comunidade. É que é possível ter renda e recurso através da cultura”⁹⁰.

Devemos atentar também para a realidade da vida social e familiar das mulheres, que sempre atuam com múltiplas jornadas de trabalho, e as diversas funções que as mulheres

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Descrição das atividades passada pelo tuxaua Carpejane em conversa no dia 22/09/2017.

exercem, se mostrou explícito na justificativa da senhora Jandira, que preferiu desistir da atuação de liderança política administrativa da Comunidade Napoleão, pois na condição de mãe, preferiu cuidar de sua prole. Uma ação dificilmente comparável às ações masculinas, que parecem ter maior facilidade em transferir responsabilidade domésticas para as companheiras do que o inverso.

Mesmo as mulheres sendo pouco ativas nos discursos das reuniões, a participação das mulheres em outras atividades, que parecem ser exclusivamente masculinas, às vezes nos chamou a atenção a participação, como pontuado anteriormente nas equipes de segurança, durante a realização dos Festejos da comunidade. São eventos com grande participação de pessoas externas tanto indígenas quanto não indígenas. E a Comunidade Napoleão, como em outras comunidades indígenas de Roraima, em suas comissões de organização escalam mulheres e homens para atuarem como agentes de segurança. Na sua maioria são pessoas que passaram por um treinamento básico de defesa pessoal e imobilização. Nos eventos em Napoleão, geralmente as mulheres fazem a segurança diurna e os homens a segurança noturna, horário que acontece as principais ocorrências de maior complexidade. Durante o serviço, toda a equipe da segurança usa uniforme, tênis e boné pretos e cassetete. Costumam andar sempre em dupla ou em trio, circulando pelos locais onde houver atividades, e em casos específicos, repreendem ou até detêm pessoas que venham provocar tumulto no evento.

Em conversa com um dos coordenadores de segurança⁹¹, este relatou-me que uma mulher decidiu atuar como segurança para acompanhar o esposo, enquanto outra que desejava participar da equipe de segurança induziu o esposo a acompanhá-la, enfim cuidando um do outro. Destacou ainda ser critério a disponibilidade e o fato de a maioria dos seguranças ser jovens com idade de 18 a 30 anos, além de serem em grande parte, senão maioria, membros das igrejas evangélicas, e justificou que essas pessoas não são dadas ao consumo de bebidas alcoólicas, pelo menos é a doutrina que recebem, bem como possuem comportamento “respeitoso” para com os demais. Assim, na fala desse membro da coordenação dos seguranças, o fato de não consumir bebidas alcoólicas e “portar-se de modo exemplar”, se mostram como requisitos elementares aos que desejam atuar como seguranças locais. Condições que aos membros das igrejas evangélicas são instruídos com maior rigor.

Paralelamente, observamos que as ações da equipe de segurança local em Napoleão, se mostram bem embrionárias se comparado à organização da Polícia Indígena no Alto Solimões – PIASOL, entre o povo Ticuna, descritos por Mendes (2014). Mesmo assim,

⁹¹ Conversa com o Sr. Edimar em 14 de abril de 2017 na Igreja Assembleia de Deus, Napoleão.

algumas similitudes são comparáveis, como: uso de uniforme; inclusão de mulheres nas atividades de segurança, embora bem depois do início das atividades; critérios para participação que: “Além da experiência como militares, os integrantes deveriam obedecer alguns critérios, tais como: não beber, não possuir má conduta, não usar drogas ou fumar etc” (MENDES, 2014, p. 137). Assim, os critérios em vigor junto à equipe de segurança dos eventos em Napoleão, contempla alguns aspectos do modelo Ticuna. No entanto, a questão de conduta moral frente à comunidade tenha sempre peso duplo nos dois processos.

Para o contexto daquele povo, a iniciativa da Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL, na proposta descrita por Mendes, tinha a intenção de criar uma estrutura de segurança interna que atendesse a ausência do Estado, ao mesmo tempo devia dar legitimidade às ações de combate à violência e ao controle interno. Porém a PIASOL foi estigmatizada com acusação de ser uma estrutura de milícia e até suspeição de associação com a guerrilha colombiana. Contudo, a realidade vivida entre os Ticuna, se compararmos aos desafios dos povos indígenas de Roraima, conclui-se que as demandas locais roraimenses são incipientes.

Mas, sobre a organização de grupos de segurança local, há o questionamento quanto à legalidade das ações desses grupos por não possuírem amparo da legislação brasileira para utilizar do termo polícia, pois de acordo com a Constituição Federal, no capítulo III, exclusivo sobre a segurança pública, descreve:

DA SEGURANÇA PÚBLICA

Art. 144. A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos:

I - polícia federal;

II - polícia rodoviária federal;

III - polícia ferroviária federal;

IV - polícias civis;

V - polícias militares e corpos de bombeiros militares.

VI - polícias penais federal, estaduais e distrital⁹².

A este respeito, observamos uma situação conflitante registrada durante a 47ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas⁹³, no Centro Regional do Caracaranã, evento organizado anualmente pelo CIR, quando houve uma reunião à parte, no horário do almoço do dia 12/03/2018, onde alguns Agentes da Polícia Federal e FUNAI, recomendaram aos indígenas da equipe de segurança do local, que se abstivessem de usar camisetas com o nome

⁹² BRASIL. Constituição (1988) Brasília: Senado Federal. Subsecretaria de Edições Técnicas, 2004.

⁹³ Também conhecida como Assembleia Geral dos Tuxauas, devido no início do movimento indigenista de Roraima, na década de 1970, utilizarem este nome.

Polícia Federal Indígena, a justificativa era que banalizavam o nome da instituição Polícia Federal.

Por outro lado, as forças policiais públicas detêm as prerrogativas das ações coercitivas do Estado, razão pela qual ser parte da estrutura estatal. Enquanto que os grupos de segurança local mesmo possuindo legitimidade de seus pares, ou seja, apoio e aprovação das lideranças e grupo local onde atuam, são organizações civis de gestão local, com poderes limitados ao controle e manutenção da ordem, limitando-se nos casos mais complexos onde o diálogo e a contensão provisória não tenham resultado, o acionamento dos órgãos de segurança pública.

De modo geral, a participação das mulheres indígenas em Roraima na mobilização política indigenista possui uma estrutura em rede estadual com uma trajetória constituída e bastante ativa. Composta por representantes das principais etnias indígenas, a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR foi criada em 1999 e exerce um papel de grande importância de interesse na visibilidade da causa indígena e ao lado da Organização dos Professores Indígenas – OPIR. Essas duas organizações se destacam como as principais referências de base em apoio às ações do CIR, a OMIR atua também na captação de recurso para projetos de desenvolvimento para comunidades, promoção de eventos e curso de artesanato, cerâmica, corte e costura entre outros. Enquanto a OPIR se destaca na mobilização e discussão política.

Como parte do Controle social de suas ações, a OMIR possui cadeira cativa com voz e voto nas Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima – AGPIRR, um avanço para a visibilidade feminina. Ali é praxe a prestação de contas de seus projetos de captação de recurso. Especialmente, durante a 47ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, no Lago Caracaranã em março de 2018, a OMIR prestou contas de um projeto de aquisição de cinco *kits* de Casas de Farinha para as comunidades. E a Comunidade Napoleão foi contemplada com um empreendimento desse projeto. No mesmo evento apresentou contas de um projeto de criação de animais de pequeno porte tipo *galináceos*.

Em vista disso, mesmo que a articulação política das mulheres ainda se mostre restrita em algum aspecto, sendo perceptível que alguns espaços das assembleias, o papel feminino fica relegado ao secundarismo das discussões, porém, de modo geral, se comparado a anos anteriores, quando as mulheres eram invisibilizadas quase que por completo, atualmente é positivo afirmar que a participação feminina é promissora, contudo, elas ainda necessitam do apoio masculino, especialmente das lideranças. No entanto, podemos afirmar que são situações que confirmam a articulação feminina como conquistas, ao mesmo tempo

em que confirma o percurso percorrido, reflete os avanços a serem alcançados pelas mulheres indígenas nos espaços de suas comunidades. Apesar disso, as atividades de bastidores e operacionalização de muitos projetos passam por suas mãos.

4.4 NO EXERCÍCIO POLÍTICO ELEITORAL

O processo político eleitoral no Brasil, tem por princípio a universalidade, não é à toa a nomenclatura, “sufrágio universal”⁹⁴. Como regra, deve ocorrer de modo generalizado em todas as esferas sociais da população brasileira. Assim, os povos indígenas que por muitos anos foram vistos à margem desse processo, hoje agem como parte importante das decisões e contribuem com o debate das propostas de mudança e/ou continuidade. A participação dos povos indígenas vai além, pois não participam somente das discussões, como também propõem nomes a serem submetidos nas eleições em todas as esferas de poder público. Nesse sentido, considerando que em números gerais a população indígena autodeclarada representa apenas 0,43% da população brasileira⁹⁵, para o cenário roraimense esses valores percentuais sobem para em torno de doze por cento (12%) da população, fato que impõe o topo do ranque da proporcionalidade populacional como indígena entre todos os estados da federação. Enquanto nas esferas municipais⁹⁶, os três municípios com maior proporção de indígenas são: em Uiramutã é de em torno de 88,1%, em Normandia 56,9% e, Pacaraima 55,4%⁹⁷. Reforçamos que esses municípios fazem parte da TIRSS, à exceção de Pacaraima que tem sua sede dentro da Terra Indígena de São Marcos – TISM, ambos têm como principal etnia o povo Macuxi, uma das quatro maiores etnias indígenas do Brasil em número. Tal situação confere uma realidade inegável, em que o público indígena ganha um quinhão da representatividade obrigatória nos poderes legislativos. Desse modo, para os contextos municipais e estadual, a representatividade de indígenas como eleitores se mostra de grande valia para o interesse político eleitoral. Além disso deve-se ater ao fato de que em alguns municípios o número de indígenas é superior aos não indígenas.

Como um nicho eleitoral a ser conquistado, os grupos políticos encontram entre os tuxauas um grande potencial de cativá-los e incluí-los como seus cabos eleitorais nas campanhas políticas eleitorais, cooptando-os com promessas de: ajuda financeira imediata,

⁹⁴ Princípio previsto na Constituição Federal do Brasil, 1988, artigo 14.

⁹⁵ IBGE – Censo demográfico 2010.

⁹⁶ E, diga-se de passagem, ser estes os municípios com maior número de indígenas aldeados em Roraima.

⁹⁷ Idem

disponibilidades de veículo para a comunidade, empregos fáceis etc., pequenas ajudas que se mostram, de modo geral, como “migalhas” do processo, são as moedas da vez. Não os excluindo do processo político, as campanhas políticas se mostram verdadeiros ‘cabos de guerra’, com direito a alianças diversas e resultados imprevisíveis.

Voltemos ao apontamento do tópico 4.2. Em reunião da comunidade no mês de julho de 2018, o primeiro item da pauta, a questão política, tomou o debate em torno de quatro horas. Ocasão em que todos os principais segmentos sociais da comunidade apresentaram o nome dos políticos a quem estariam apoiando na eleição então em andamento. Para melhor entendimento, consolidamos o debate em uma lógica de grupos. As ideias poderiam ser divididas em ao menos quatro grupos de posicionamento político: o primeiro grupo compunha-se dos representantes da Igreja Assembleia de Deus, que justificaram por que apoiavam o nome do pastor presidente da igreja, Izamar Pessoa Ramalho, para o senado, pois era projeto institucional, neste incluía uma espécie de “pacote eleitoral” completo, com proposta de candidaturas para todos os cargos daquela eleição, como bem lembrou o pastor Belarmino que em sua fala citou o Projeto Cidadania AD Brasil⁹⁸. Algo curioso e até contraditório na proposta assembleiana é que, com um “pacote completo” apresentado aos seus fiéis, usavam do discurso da liberdade e múltipla escolha.

O segundo grupo, por sua vez, tinha por principal representante o então coordenador da Igreja Católica local, professor Elton Mozart, esse apresentou seu apoio à reeleição da deputada Estadual Lenir Rodrigues, que disponibilizou um caminhão para ajudar a comunidade naquele período e defendia a reeleição da então governadora, Suely Campos. Somou junto a este o gestor da Escola Estadual, Máximo Teodósio, seu irmão, mas membro da Assembleia de Deus, usou de um discurso em que trouxe à lembrança da comunidade o fato de sempre votarem em apoio aos candidatos de situação, e nunca em oposição ao executivo estadual vigente. Uma característica da fidelidade eleitoral ao sistema, também conhecido como curral eleitoral ou “voto de cabresto” como popularmente conhecido.

O terceiro grupo de visão voltada mais para a produção, composto pelos associados à ASPCON, falando por eles o professor Héilton Epitácio e alguns outros moradores. Justificou seu apoio à reeleição do deputado Federal Édio Lopes, que conseguiu o projeto de piscicultura para a comunidade, o mesmo grupo também defendeu a candidatura à reeleição do senador Romero Jucá Filho, para a tentativa de seu quarto mandato. Justificativa

⁹⁸ Uma Proposta Política da Convenção Geral das Assembleia de Deus – CDADG, deliberada a partir da 35ª AGO em janeiro de 2001, instituída a partir da criação do Comitê de Política com a finalidade de criar um maior engajamento dos membros da igreja com as questões políticas partidárias e eleitoral.

dita por ser parceiro do deputado Federal Édio Lopes, e ter conseguido via prefeitura de Normandia o projeto de gado para a comunidade, promessa de um trator, entre outras promessas. Situação com pouca distinção da perspectiva do segundo grupo. Como descreve Faoro (2001) em *Os donos do Poder*:

O "cabresto" não desapareceu, mas alargou-se para muitas mãos. Só uma coisa permaneceu: a dependência do eleitor, mais ávido de mercês e não mais autônomo. Os partidos amoldaram-se aos tempos novos, amenizando a compressão para adequá-la a "arranjar" empregos, favores e benefícios para os cabos eleitorais, as influências locais (FAORO, 2001, p. 462)

Formaram um quarto grupo, o restante dos moradores que manifestaram suas opiniões políticas naquele momento, mesmo que ainda estavam acontecendo as convenções partidárias e as coligações partidárias eram passíveis de alteração. Esses demonstravam uma maior flexibilidade, apresentando nomes novos, defendendo observar as propostas políticas, atentando ao discurso das “fichas sujas”⁹⁹, termo muito utilizado nas análises prévias de campanhas eleitorais nos últimos anos. Uma conotação de “voto consciente”¹⁰⁰, pelo menos naquele momento.

A verdade é que, como naquele pleito havia a possibilidade de voto para seis nomes, entre as proposições havia sempre confluência em algum nome de candidato. Mas, depois das discussões, ficou acordado que somente a governadora, candidata à reeleição, dois candidatos ao Senado, seis candidatos a deputado federal e quinze candidatos a deputado estadual estavam previamente autorizados a realizar reuniões na comunidade. Além desses, outros que eventualmente tivessem interesse em visitar a comunidade, deveriam cumprir o rito de apresentação ao tuxaua, bem como que qualquer reunião deveria ser realizada em espaço aberto a todos, e caso algum benefício fosse concedido por algum candidato durante a campanha, deveria ser direcionado para a coletividade e não a indivíduos ou famílias. Apenas este primeiro tópico da reunião tomou a manhã inteira até o início da tarde.

Sobre a participação dos moradores de Napoleão em processos eleitorais, de acordo com o Sr. Cirino Raposo, anteriormente, quando não havia a disposição de urnas eleitorais na Comunidade Napoleão, os poucos eleitores tinham que se dirigir até Boa Vista para votar. Não havia estrada, e para o exercício do voto percorriam mais de 200 quilômetros a pé ou a cavalo. Contudo, em 1972 foi disposta a primeira urna eleitoral para o Napoleão,

⁹⁹ Uma alusão ao antônimo do estabelecido pela Lei Complementar nº. 135 de 2010, mais conhecida como “Lei da Ficha Limpa” que propõe obstar a candidatura de cidadãos com restrição de condenação transitada e julgada.

¹⁰⁰ Campanha Publicitária de TER/RR e MPE/RR, 2018.

por intermédio do candidato a vereador Júlio Martins. O interlocutor ressaltou que a iniciativa foi contra as recomendações da FUNAI. E que nos dias de votação havia festa com corrida de cavalos e tudo mais¹⁰¹. Vemos que o ato da eleição possui uma característica que vai além do dever do voto, mas permeia um imaginário de festa e comemoração. Sobre *Festas da Política*, Christine Chaves (2003) apresenta um debate sobre o uso de festas como instrumento político a partir de um estudo de caso da cidade de Buritis em Minas Gerais e conclui que:

As festas, de fato, dão expressão e visibilidade a algumas contradições fundamentais, as mesmas trazidas pela pessoa política. Sendo as festas “pura manifestação de poder”, nelas a relação política ao se estabelecer como relação moral entre *pessoas* particulares sustenta o vínculo afetivo e a moral privada, fonte de todos os privilégios – aí a festa é espelho da sociedade que a atualiza. Mas as festas são políticas justamente porque nelas aquela relação específica encontra-se diluída em um todo mais abrangente, um plano moralmente superior, por ser estabelecido segundo o valor fundamental da igualdade da pessoa política (CHAVES, 2003, p. 169).

A prática da festividade como instrumento político não perdeu seu posto de manutenção da simbologia da interação dos políticos com seus eleitores e nas comunidades indígenas, possui seu espaço com destaque. Contudo no passado ocorria até o dia da votação, e ainda ocorre, mas com a ampliação dos mecanismos de fiscalização e efetivação de punições é suprimido no último dia. No passado, as festividades, acompanhadas de transporte e comida à vontade no dia da eleição, funcionavam como último trunfo de cooptação de eleitores.

De modo bastante coerente, a atividade política partidária é bastante ativa junto aos professores tanto da escola estadual quanto da escola municipal. Essa realidade se justifica pela rede de contatos externos mantidos por eles. Outro fator decisivo está na credibilidade social que os professores detêm, condição elementar para convencer outros moradores aos seus candidatos.

Como afirmaram nossos interlocutores, o fato de fazerem parte de um seleto grupo de pessoas mais “esclarecidas”, pelo menos é o que se espera desses, a participação deles nos processos políticos eleitorais são de extrema utilidade. Fato observado na data do segundo turno da eleição em 2018, pois todos os trabalhadores no processo eram professores, justificável também por serem os servidores públicos em maior número nas comunidades. De modo semelhante, em maio de 2018, quando da realização do evento Caravana do Povo, os professores foram os únicos que tiveram voz para discursarem na presença das autoridades. Por fim, nas mãos dos professores estão depositadas as principais esperanças dos povos

¹⁰¹ Entrevista com o Sr. Cirino Raposo (Rari) em 20 de agosto de 2017, em Napoleão.

indígenas, porque são os responsáveis pela manutenção da língua nativa, pela reprodução dos mitos e histórias, pelo resgate das danças tradicionais, além de mediar a construção do conhecimento de seus alunos.

4.5 AS IGREJAS E SEUS LUGARES NA DINÂMICA SOCIAL LOCAL

Carregada de seus rituais específicos e credos de origem judaico/cristão, as denominações religiosas, especialmente as igrejas evangélicas, que por sua natureza existencial são expansionistas, ou seja, adotam perspectivas evangelística dominadoras e avançam sobre qualquer outro credo¹⁰², têm encontrado terreno fértil para a propagação e reprodução de suas doutrinas junto aos povos indígenas. No contexto deste estudo, a influência religiosa se revela como grande parte do cotidiano da Comunidade Napoleão, destas evidências, a influência política, com especial atuação no processo organizativo e político local. Observando ao exemplo da discussão levantada por Ledson Kurtz de Almeida (2004), que analisou a participação das igrejas cristãs na sociedade Kaingang, o autor destaca que “a participação religiosa reflete o poder político de certos grupos faccionais entre os Kaingang” (p. 114). Essa expressão aproxima-se da prática religiosa na Comunidade Napoleão, visto que, afora as reuniões informais, nos outros eventos que envolvem a comunidade ou a escola, ou mesma uma reunião com um grupo maior de pessoas, é corrente a prática devocional de uma oração inicial e outra final¹⁰³.

Separar as atividades religiosas das ações políticas nem sempre se mostra uma tarefa fácil, uma vez que as questões de cunho espiritual do rito religioso tomam uma posição de máscara dos discursos, esses definem o posicionamento político das lideranças religiosas, e observar essa dinâmica em uma comunidade indígena como em Napoleão nos despertou algumas nuances que apontaremos.

Com a opção de distribuir-se entre quatro denominações religiosas, os moradores de Napoleão tem a possibilidade de seguirem como fiéis tanto de Igreja Católica Apostólica Romana, que de acordo com o monge beneditino Dom Acuino Meyer, em suas viagens pela região já na década de 1930, estava sendo programada a construção de uma capela na Comunidade Napoleão; a segunda a instalar-se foi Igreja Batista Regular, que segundo os

¹⁰² Uma ideia como que “dono da verdade eterna”.

¹⁰³ Registro que, por saberem que sou assembleiano, além do fato de me alojar nas instalações da Assembleia de Deus local, pois conhecia o pastor a mais de uma década, em algumas ocasiões fui impelido a dirigir a oração de abertura ou encerramento de reuniões. Situação que definimos como um ato de deter as chaves do evento.

moradores da comunidade, iniciou as atividades de evangelismo na década de 1970, após várias ações de saúde realizadas pela Missão Evangélica da Amazônia – MEVA; já a terceira denominação Igreja Assembleia de Deus, iniciou suas atividades na década de 1990 a partir de uma ruptura entre o fiéis da Igreja Batista, que aderiram ao sistema pentecostal em detrimento do sistema tradicional batista; e por último a Comunidade Internacional do Avivamento – CEIA que chegou na comunidade na década de 2000. Todas elas possuem em comum o fato de professarem a fé em “Cristo como Senhor”, embora entre os seus seguidores, nem sempre percebam que comungam da mesma fé e utilizam do mesmo livro sagrado, a Bíblia, especificamente, na relação entre os católicos e protestantes. Por outro lado, nem sempre comungam das mesmas ideias, tanto no campo teológico e principalmente nas questões políticas. É perceptível que alguns são mais ativos na manifestação política de suas lideranças, a exemplo dos fiéis assembleianos.

Se observarmos com atenção o exemplo da reunião ocorrida no mês de julho de 2018, em que os dois pontos de pauta foram: política eleitoral e administração religiosa, coincidentemente, conflitante por sua natureza, merece o destaque dois fatores importantes envolvendo o segundo item da pauta. Primeiro destacamos que mesmo a concepção jurídica das Terras Indígenas possuírem o princípio de usufruto coletivo, na prática quando da definição, homologação e desintrusão da TIRSS, houve um rateio das principais áreas feito pelas próprias organizações indígenas, para uso dos grupos pré-existentes bem como alocação de novos grupos dentro do território. Especificamente, a área de domínio da Comunidade Napoleão, possui a peculiaridade de além de ser de ocupação tradicional pelos antigos moradores da comunidade, no período de litígio da TIRSS¹⁰⁴, a comunidade se organizou e comprou a Fazenda Vitória, uma área que seus moradores consideram como propriedade comunitária exclusiva, pois alegam não terem sido indenizados pela FUNAI dos valores utilizados para pagamento das benfeitorias da propriedade. Em segundo lugar, um fator também merece uma reflexão, diz respeito ao uso do gado bovino como um patrimônio, uma espécie de poupança, com liquidez certa, para as comunidades indígenas de Roraima. Tanto como investimento coletivo, quanto particular, ou seja, por família. Um tema visto como uma herança da relação constituída desde o início da ocupação dos territórios indígenas por fazendas¹⁰⁵. Situação em que o índio percebeu na criação de gado bovino e equino uma possibilidade de ascensão social. Embora, alguns projetos providenciados pela Igreja Católica,

¹⁰⁴ Destacamos que o processo de demarcação, homologação e desintrusão da TIRSS, foram em torno de 33 anos de mobilizações em nível local, estadual, nacional e internacional.

¹⁰⁵ Ver VIEIRA, 2003; SANTILLI, 1989, 1994, 2001b; MATOS 1979.

através da Diocese de Roraima tenham sido responsáveis por impulsionar a criação de gado por algumas coletividades. Iniciativa posteriormente copiada pela FUNAI que passou a direcionar recursos financeiros para a aquisição de rezes a serem distribuídas às comunidades indígenas.

O transcorrer da dita reunião, de modo geral, foi cheio de surpresas e em alguns momentos, as palavras e expressões se mostraram ásperas e muito diretas, uma vez que os desentendimentos se afluíam em torno de uma desconfiança quanto aos verdadeiros interesses dos membros da Assembleia de Deus em não aceitar a inclusão das novas rezes aos seus cuidados. E mais grave ainda, o fato de retirarem o gado existente (39 cabeças) para outro ambiente, entregando os cuidados da fazenda para a comunidade na pessoa do tuxaua. Uma demonstração clara e evidente de uma ruptura da parceria até então vigente. Ao mesmo tempo em que desenvolvia uma desconfiança do tuxaua para com os propósitos dos membros da AD. Por outro lado, em meio a contenda evidente, os membros da AD, responsáveis pela administração da fazenda se manifestavam demonstrando uma ideia de satisfação, negando qualquer rancor sórdido e hipócrita do descontrole da situação, rebaixando os ânimos a apenas uma pequena divergência de acordos, sem inimizade, sem ressentimentos.

Contudo, o testemunho do conflito no caso da Fazenda Vitória nos lembra as observações pontuadas por Simmel (1983), que ao focar no conflito como força integradora, destaca que: “Aquilo que à primeira vista parece desassociação, é na verdade uma de suas formas elementares de socialização” (p. 128). Assim, o estado de conflito demonstra que a dinâmica das relações locais está ativa e, os momentos de desentendimentos resultam que ao final deverá proceder em uma maior coesão social.

Contudo, a participação das igrejas na configuração política local da comunidade merece ser estudada com maior atenção, pois em uma análise superficial, é possível afirmar que a integração de novas doutrinas religiosas tem por principal resultado o aumento da divergência ideológica na comunidade. Nesse sentido, recordamos de um exemplo de fora da Comunidade Napoleão – pontuado no item 2.3 -, em que comentamos com o professor Ênes e o pastor Belarmino. A comunidade Marimari, distante de Napoleão cerca de 13 quilômetros, tinha por única denominação religiosa a católica, e não aceitava atividade religiosa de qualquer outra denominação. No entanto, como o professor Clodoaldo da comunidade São Pedro, que lecionava em Marimari, e na condição de líder da AD em São Pedro, iniciou uma atividade periódica de caráter ecumênico onde realizava estudos bíblicos em conjunto com a missa aos domingos pela manhã, sendo que primeiro pronunciava seu ensino bíblico e na sequência, na mesma reunião ocorria a missa com a presença de todos. Quando

testemunhamos essa ação em 18/06/2017, refletimos sobre a estratégia evangelística do professor Clodoaldo, e concluímos que a ideia de manter uma única denominação religiosa na localidade era plausível e coerente, uma vez que ao multiplicar as igrejas, o resultado imediato é dividir a comunidade entre as denominações, é provocar fenda na estrutura da mesma, visto que, os líderes de cada igreja ao arrebanharem os seus fiéis aos ensinamentos que lhes convém, conseqüentemente, os direcionam através do doutrinação de acordo com a sua interpretação dos textos sagrados, concepção de verdade e moralidade, valores indiscutíveis e semi-irreversíveis, com possibilidade irrisória de mudanças.

Contudo, devemos também registrar entre os papéis das igrejas na comunidade, especialmente as igrejas protestantes, que a postura de resistência às práticas de manifestações culturais tradicionais como: as danças, práticas de cura, (sejam benzimentos ou xamanismo), por exemplo, são evidências que reforçam as interferências ideológicas adotadas por professores membros dessas denominações, visto que, ao adotarem a omissão do incentivo à reprodução cultural de seu povo no plano educacional, ou seja, realizam uma interferência negativa, efetivada na administração escolar. De modo semelhante, essas denominações fortalecem a interferência no campo administrativo, ao se oporem à realização de festas dançantes durante os festejos da comunidade. E ainda que de modo indireto, à participação efetiva nas políticas de segurança, ao serem adotadas como modelo padrão de modo de vida e referência moral. Em todos esses apontamentos, a participação das denominações religiosas se mostra como um berço das transformações nas relações locais e interveniente direto nas relações dos campos de poder na Comunidade Napoleão.

4.6 O ASSOCIATIVISMO COMO OPÇÃO AO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

No aspecto econômico, merece pontuarmos o papel das associações de produção indígena. Uma vez que o associativismo como um segmento da economia solidária¹⁰⁶ é uma tendência no esforço de somar forças em torno de um objetivo comum de um grupo e os povos indígenas brasileiros têm encontrado nas associações a possibilidade de se inserirem no mercado capitalista, que em si desconhece o princípio da solidariedade. A respeito das associações, Bruce Albert (2001) descreveu que somente na Amazônia legal havia em torno de 250 associações indígenas ativas na virada do século, sendo em sua maioria de caráter

¹⁰⁶ Segundo André Souza (2011), “Economia solidária é o termo que vem sendo empregado para designar e identificar politicamente uma variedade de iniciativas coletivistas de produção, comércio, consumo, poupança e crédito balizadas por princípios idealmente igualitários e democráticos” (SOUZA, 2011, p. 173).

local, compreendendo áreas de comunidade, rio ou bacia hidrográfica, enquanto poucas tem sua abrangência interestadual ou nacional (p. 197). O autor evidencia ainda o acelerado período de 20 anos em que foram instituídas, tiveram como estopim o processo de abertura política brasileira, que culminou com as garantias constitucionais da nova Carta Cidadã de 1988, impulsionando assim as demandas por reivindicação de reconhecimento e regularização de território, enquanto a finalidade econômica passou a ser a principal justificativa para essas associações. Esse modelo de junção de forças e interesses trouxe um alento para as comunidades indígenas, como também aos produtores rurais demonstrando ser uma alternativa viável e promissora.

Com o turbilhão de novas possibilidades, o adjetivo indígena, como referência étnica ou não, passou ser marca registrada de muitas iniciativas econômicas voltadas aos povos indígenas. Contudo, Schröder (2003) ao discutir sobre “economia indígena”, questiona vários aspectos atrelado ao adjetivo “indígena”, sendo esse próprio objeto de discussão sobre o que é ser, ou não ser indígena. Nesse sentido o autor propõe algumas considerações conceituais sobre a temática, e sugere que: “é importante realçar que o conceito de economia indígena muitas vezes devia ser usado na forma plural, quando se fala das diversas formas de organizações econômica das sociedades indígenas. Economia indígena, então, não é nenhuma coisa homogênea” (SCHRÖDER, 2003, p. 19).

Assim, ao relativizar a objetividade da ideia de economia indígena, ou seja, condicionada às peculiaridades de cada grupo, Schröder impõe-nos a necessidade de utilizarmos de alguns “critérios estruturais organizativos e sociais”¹⁰⁷, quando nos dispomos a discutir economia indígena. E reforça que a contextualização das relações econômicas, estarão sempre “inter-relacionadas” ao modo de vida do grupo, junto com os aspectos culturais como: “meio ambiente físico e biótico”; “organização social”; “cosmologia” e; “religião” (p. 22). Por outro lado, alerta para o fato de que muitas formas de produção e relações ditas econômicas dos indígenas, estão de alguma forma, inseridas no contexto produtivo de sociedades não indígenas, causando uma indivisibilidade da essência do que é ser indígena (p. 27).

Desse modo, com a ansiedade por viabilizarem meios para produzirem mais, e garantirem a venda com melhores condições de concorrerem com os outros produtores

¹⁰⁷ O autor apresenta ao menos dez critérios estruturais organizativos e sociais que devem ser considerados em conjunto e nunca isolado, a fim de evitar equívocos. São eles: participantes; formas de produção; unidades de produção e consumo; ausência de instituições formais; baixo grau de especialização no processo produtivo; baixo grau de especialização profissional; dimensões reduzidas de circulação; trocas não monetárias; objetivo principal dos sistemas econômicos e; dimensões gerais dos sistemas econômicos. (SCHRÖDER, 2003, p. 19 - 20).

indígenas e não indígenas, ou seja, de ampliarem a participação no mercado, quando liderados pelo então tuxaua Rodrigo, os moradores de Napoleão organizaram em 2004 a Associação dos Produtores Rurais da Comunidade Indígena do Napoleão – APRONA. De acordo com nossos interlocutores, a APRONA foi criada dentro de um projeto de produção de feijão caupi (*Vigna unguiculata*), que tinha como parceiro o governo de Roraima. No entanto, após os primeiros anos com uma produção de excedentes e a comercialização garantida, em um processo de transição de governantes, não mantiveram a continuidade do fornecimento dos subsídios bancados pelo governo, implementos como sementes, manutenção do trator, combustível para o trator e ainda, o principal, absorvia a compra de parte da produção. A ausência dessas parcerias provocou a dispersão de alguns associados. Somado a esses fatores, destacamos que a TIRSS passava por muitos conflitos de cunho ideológico no início da década de 2000, uma vez que foi o auge da definição da homologação e, como havia muitas pressões internas e externas, o contexto exigia um posicionamento político dos moradores da área frente às questões correntes. Essas se aglutinavam em duas frentes, a encabeçada e patrocinada pelo Governo do Estado, legitimadas pela SODIUR, apoiada pela elite política e econômica regional, em oposição ao grupo liderado pelo CIR, em conjunto com a Diocese Roraima e algumas organizações não governamentais. Esse conflito resultou em alguns desentendimentos e, conseqüentemente, em uma reorganização das relações políticas internas e externas. Inclusive o então presidente foi embora da Comunidade Napoleão para a comunidade Taramé em divergência política ideológica com as lideranças do Napoleão.

Ambos grupos defendiam a definição da TIRSS de modo extremo, assim os discursos do movimento indígena ecoavam a partir de duas principais organizações, o CIR e a SODIUR. O CIR, ascendeu-se com sua luta em prol da terra e galgou visibilidade de organismos internacionais em defesa da demarcação de modo contínuo, ou seja, do modo como foi efetivado. Por outro lado, a SODIUR, declarava discordar desse modelo, como o processo ocorreu e queria que a demarcação do território fosse feita em “ilha”, excluindo as chamadas áreas produtivas, ou seja, as fazendas, os núcleos das vilas, as estradas etc. Nesse calor, os moradores de Napoleão mesmo que declarassem adotar posturas alheias às posições do movimento indígena roraimense majoritário, não ficaram de fora, sendo que em algumas situações necessitaram tomar um posicionamento, o que ocorreu a favor do grupo majoritário

vinculado ao CIR¹⁰⁸, fato que pode ter somado para o esfacelamento da parceria econômica com o Estado.

Em meio à inflamação das discórdias, onde as convergências e divergências faziam parte de toda discussão, grupos de pessoas tiveram que se mudar da localidade, alguns por iniciativa própria, outros em busca de locais mais neutros, outros ainda constituíram novos núcleos comunitários a partir do núcleo familiar, assim foi criada, por exemplo, as comunidades Taramé, Embaúba e Nova Hebrom, a partir de famílias originárias de Napoleão. Dentre essas, o Taramé possui a peculiaridade de estar localizada na área de “domínio” do Napoleão. De acordo com nossos interlocutores, foi separada uma área específica para a nova comunidade, a antiga Fazenda Mangueirinha, que fica entre a área do Napoleão (Fazenda Vitória) e a área da comunidade Guariba. No entanto, mesmo a comunidade Taramé explorando com roçados sua área, a sede do núcleo da comunidade está dentro da fronteira da área do Napoleão. Uma ideia a ser mais bem discutida dentre das concepções de territórios e territorialidades.

A APRONA, com todo o contexto em que a Comunidade Napoleão se envolveu, atualmente, encontra-se irregular. Seus dados cadastrais ainda estão sob a presidência do falecido ex-tuxaua Rodrigo, uma vez que necessita atualizar sua documentação e recompor a diretoria. E, segundo o Sr. Davi, que se apresenta como representante da APRONA nas reuniões, os associados estão faltando se unirem para resgatar as atividades previstas em seu estatuto.

Após a desintrusão da TIRSS em 2009, em tese, a região ficou apaziguada, abrindo assim a possibilidade de propor uma expectativa econômica que atendesse além da plantação de mandioca, banana, melancia, feijão, criação de bovinos etc., então outras alternativas foram buscadas para diversificar a produção.

Como o ramo econômico de criar peixes tem um histórico de menos de 100 anos no Brasil, segundo Regina Faria (2013) na década de 1930 o zoólogo e biólogo brasileiro Rodolpho Theodor Wilhelm Gaspar von Ihering iniciou seus experimentos com reprodução artificial de várias espécies de peixes, impulsionando assim o início da piscicultura a partir de experimentos em Pirassununga-MG e Porto Alegre-RS. Na década de 1980 houve uma expansão na prática da piscicultura, especialmente no Nordeste, com o aproveitamento dos

¹⁰⁸ A respeito do embate em torno da demarcação da TIRSS, existe uma vasta produção acadêmica tanto no campo antropológico, jurídico, histórico, como: Santilli (2001b), Repetto (2008), Vieira, (2003), Almeida (2008), entre outros.

lagos das grandes barragens recém-construídas. Enquanto em 2003 foi criada a Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca, que se transformou em Ministério da Pesca e Aquicultura – MPA a partir de 2009 (p. 9). Essa estruturação política da criação de peixes para a comercialização elevou uma das práticas humanas de obtenção de proteína, a pesca, ao nível de política de Estado.

Em Roraima, o começo da criação de peixes para fins comerciais surgiu a partir do início da década de 1980, através da iniciativa dos governantes do então Território Federal de Roraima em reservar uma área para a construção de tanques, com o propósito da procriação de peixes e distribuição a pequenos produtores que desejassem empreender nesse ramo comercial. No entanto, somente no início dos anos 2000, a piscicultura conquistou seu quinhão no mercado, e como modelo econômico em ascensão, as comunidades indígenas passaram a buscar nessa atividade, tanto a perspectiva econômica como para consumo próprio. Já no final do ano de 2015, alguns professores da Comunidade Napoleão se juntaram, e criaram em 2017 a Associação dos Piscicultores e Agricultores Familiares dos Moradores da Comunidade Indígena Napoleão – ASPCON, direcionada inicialmente para a exploração da criação comercial de peixe tambaqui (*colossoma macropomum*). A ASPCON fora criada para atender ao projeto de criação de peixes, patrocinado com dinheiro público oriundo de uma emenda parlamentar do Deputado Federal Édio Lopes. São 17 sócios na criação do peixe, tem como maioria funcionários públicos, especialmente professores (Moisés, Ilton, Héilton, Miguel Galé), o projeto começou em 2015 com a construção de 5 tanques e a disposição de 5.000 alevinos. A localização dos tanques está do outro lado do igarapé Viruaquim, o que dificulta o acesso em período de cheia do igarapé. Por exemplo, no período de maior precipitação de chuvas, meses de junho e julho de 2017, a calha do Rio Viruaquim transbordou e alagou os açudes, causando prejuízo aos piscicultores, dado que, grande número de peixes saiu dos açudes para o rio. Embora, as narrativas locais dão conta que houve uma falha operativa nos açudes, uma vez que haviam recebido tela para cercarem os açudes, mas a inexperiência os fez julgarem ser desnecessária sua instalação.

Mas, como em toda aglomeração de pessoas há sempre questionamentos sobre as atividades de grupos restritos, como dos associados da ASPCON, visto que, localmente ouvimos alguns comentários por parte de moradores quanto ao fato de os resultados da ASPCON ser restrita a estes sócios. A alegação que parece justa, é que o recurso veio em nome da coletividade, e estes sócios atuam como únicos donos do projeto. Inclusive no momento da venda, os preços do peixe praticados são considerados altos, não havendo nenhuma prioridade ou diferenciação para os moradores locais do Napoleão. No projeto foram

disponibilizados os peixes e um crédito para a aquisição de ração que, de acordo com o professor Ilton, custava em torno de R\$ 70,00 a saca de 30 quilos, e que um fornecedor de Boa Vista ia deixar em Napoleão.

Nos meses de abril e dezembro de 2017 estivemos em duas ocasiões de despesca. Ali aferimos que mesmo subsidiado pelo poder público, o preço de venda do pescado não divergia muito dos valores praticados na capital. Por outro lado, os associados não se organizaram para oferecer serviços agregados que possam valorizar mais o produto, como por exemplo, o tratamento do peixe, a retirada das espinhas, congelamento etc. O produto é apresentado *in natura*, da mesma forma que foi pescado. Para oferecer serviços agregados na venda do pescado será necessária uma estruturação maior, mesmo que temporária para apenas nos dias de maior concentração de vendas, o que obrigatoriamente ocupará mais pessoas em seu cumprimento.

Contudo, em 2018, completou o período do projeto, ou seja, foi finalizado e os sócios passaram a se responsabilizar pela continuidade do trabalho. Assim, significa que deverão bancar todos os custos para a produção e manutenção dos açudes, ração, despesca e venda. Um dos sócios, professor Héilton, afirmou-me que estavam estudando a possibilidade de diversificar as espécies de peixes com a inclusão da matrinxã (*brycon cephalus*) e curimatã (*prochilodus lineatus*). De qualquer forma, as perspectivas são positivas, pois o consumo de pescado advindo de criatórios ganhou boa aceitação no mercado regional. Além disso, se comparado a outros modelos de criação, como por exemplo, de bovinos, os dados estatísticos apresentados pelos órgãos de controle estaduais dão conta que a criação de peixes em cativeiro apresenta um ganho comercial superior à venda do boi gordo.

Por conseguinte, como descreve Santilli (2001b), é através da prática do associativismo, ou seja, as associações, que as comunidades indígenas têm conquistado melhores condições de negociação no mercado de seus produtos, exigindo que a busca por parcerias tanto públicas quanto do terceiro setor e até privadas, possa contribuir com intermediações válidas ao desenvolvimento sustentável e a preservação ambiental.

É, portanto, a partir da intermediação que estas associações garantem entre suas populações de referência e o universo das parcerias disponíveis que serão definidas as condições sociais e políticas de possibilidade para a preservação ambiental e o desenvolvimento sustentável das terras indígenas da Amazônia (SANTILLI, 2001b, p. 202).

Mesmo que as comunidades indígenas não tenham o propósito puramente capitalista de produção de excedentes, necessitam criar condições produtivas que atendam às

necessidades coletivas elementares, e a adoção do modelo associativo se mostra uma viabilidade possível.

Apresentaremos no próximo capítulo o reordenamento político local descrevendo-o como uma metamorfose social, enfatizando as novas realidades que, conseqüentemente, geram novas perspectivas de cenário ratificado pelo reordenamento do poder local e poder público em comunidades indígenas.

5 DO REORDENAMENTO POLÍTICO

Como base de toda transformação, as mudanças provocam rupturas e essas por sua vez necessitam ser corrigidas ou ao menos convergidas ao seu eixo. Nesta parte da tese apresentaremos algumas nuances de um estado avançado de reajustamento do poder político na Comunidade Napoleão, que vem ganhando forças a partir da consolidação das relações envolvendo a inclusão de novos personagens na composição da estrutura do poder local da comunidade.

5.1 UMA METAMORFOSE SOCIAL

A escolha do termo metamorfose neste trabalho tem um propósito, mas exige uma contextualização para a sua aplicação, porque essa terminologia nos traz uma compreensão de um processo de transformação de algo sem perder a própria essência. A discussão sobre o termo metamorfose está presente na literatura como em *Metamorfose* do poeta romano Públio Ovídio Naso, escrito em uma coletânea de 15 livros no início da era cristã, e narra várias mitologias de transformações humanas em rios, pedras, plantas, animais etc. Ou ainda *A Metamorfose* de Franz Kafka (1997)¹⁰⁹. Uma trama que descreve a transformação física do jovem Gregor, em uma espécie de réptil, vindo a ser rejeitado e incompreendido por sua família que dependia em muito do sustento que ele proporcionava com a atividade de caixeiro, culminando em sua morte prematura após algum período de sofrimento, desprezo e solidão. Segundo propõe Merçon (2006), que se deu ao trabalho de analisar em profundidade a obra de Kafka numa perspectiva linguística, “a metamorfose *acelerada e abrupta* do homem em inseto contrasta com a *lenta e gradual* transformação actancial do sujeito (sujeito - objeto - antiobjeto – anti-sujeito)” (p. 66).

Como se imprime da metamorfose de Kafka, uma das características do processo de metamorfoseamento é a separação entre fases ou ciclos de um contexto maior. A exemplo da aplicação do conceito de metamorfose na biologia, que divide as fases da vida dos insetos, como as borboletas, talvez o exemplo prático mais compreensível e conhecido, que de uma fase a outra se transforma com bastante evidência sem deixar de ser o que é, um frágil invertebrado.

¹⁰⁹ Novela alemã originalmente escrita em 1912 e publicada em 1915, foi traduzida para o português por Modesto Carone em 1997. Foi objeto de análise nos estudos do mestrado em linguística de Francisco Merçon (2006).

Na antropologia, a ideia de metamorfose tem algumas discussões elaboradas, como as ideias propostas por Gilberto Velho (1994), que desenvolveu trabalhos em contextos urbanos e procurou no conceito de metamorfose explicar diversos processos sociais vinculados a identidades sociais, como descreveu:

... a noção de metamorfose deve ser usada com devido cuidado, pois os indivíduos, mesmo nas passagens e trânsitos entre condomínios e experiências mais diferenciadas, mantêm, em geral, uma identidade vinculada a grupos de referência e implementada através de mecanismos socializadores básicos contrativos, como família, etnia, região vizinhança, religião etc. A tendência à fragmentação não anula totalmente certas âncoras fundamentais que podem ser acionadas em momentos estratégicos (...) A metamorfose de que fato possibilita, através de acionamento de códigos, associados e contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados – que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos. Assim, eles não se esgotam numa dimensão biológico-psicologizante, mas se transformam não por volições, mas porque fazem parte, eles próprios, do processo de construção social da realidade (VELHO, 1994, p. 29-30).

Por conseguinte, Velho nos faz lembrar que a identidade é construída em conjunto com a coletividade, mas com grande participação das conjunturas e experiências individuais tornando-se como um campo condicionado a possibilidades.

Vemos ainda o termo metamorfose sendo aplicado por Marilene Correa da Silva (1997), para discutir as transformações na Amazônia. A autora em sua Tese de Doutorado, em Ciências Sociais, desenvolve uma análise crítica das diversas concepções dos megaprojetos de desenvolvimento aplicados para a Amazônia. E conclui que:

... As metamorfoses da Amazônia passam a delinear-se sob novas condições, e a indicar, em alguns casos, desvios e/ou rupturas entre formas e relações anteriores de região, nação e mundo. A Amazônia ingressa em uma outra totalidade, inconclusa, imperfeita, mas real. A região não pode nem quer mais “perder-se” do mundo (SILVA, 1997, p. 195).

É um mundo que se expressa em todos os lugares simultaneamente, alterando ritmos de vida e de manifestações dos lugares, das populações, dos recursos, das escolhas. É um mundo cuja presença material é tão forte quanto a sua capacidade de envolvimento na produção e reprodução da vida social. Esse mundo altera radicalmente as noções de regionalidades, nacionalidades, nacionalismos, modernidade e modernização; e, desse modo, outro sentido emerge das metamorfoses da Amazônia (SILVA, 1997, p. 199).

De acordo com a autora, as transformações vivenciadas na Amazônia, com as iniciativas globalizantes que deram visibilidade, expuseram a região ao ponto de imergi-la a uma realidade irreversível, tanto do ponto de vista interno quanto externo.

Para as questões socioculturais, o termo metamorfose também pode confluir com os clássicos estudos culturais, com maior proximidade à noção de mudança cultural apresentada por autores como Eduardo Galvão (1962), que descreveu as transformações vividas no encontro de sociedades tribais com a sociedade nacional no Rio Negro e Amazonas. Enquanto Roberto Cardoso de Oliveira (1972), quando discutiu as transformações vividas pelo povo Ticuna.

Por outro lado, o uso do termo metamorfose nas ciências sociais passou por uma ressignificação conceitual a partir da biologia, assemelhado à proposta de Nestor Canclini (2001), para a ideia de hibridação cultural:

Há que começar discutindo se *híbrido* é uma boa ou uma má palavra. (...) Ao transferi-la da biologia às análises socioculturais, ganhou campos de aplicação, mas perdeu univocidade. Daí que alguns preferiram continuar a falar de sincretismo em questões religiosas, de mestiçagem em história e antropologia, de fusão em música. (...) *Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas* (CANCLINI, 2001, p. XIX) (grifo do autor)¹¹⁰.

De qualquer forma, nesse estudo discutimos o processo de transformação social de determinado grupo social em suas relações de poder, a partir da incrementação ou ascensão de novos personagens em seu contexto local. Nesta perspectiva de transformações culturais, Auxiliadora Melo (2000) utiliza do conceito de metamorfose para discutir o processo educacional dos povos Macuxi e Wapixana. Segundo a autora, a confluência da escolarização e educação tradicional dos povos indígenas, ou seja, o encontro de dois modelos de reprodução de conhecimento, tem por resultado a constituição de novos saberes (p. 89). E todo o processo se dá em torno da ideia de junção de práticas distintas. Refletimos sobre a conjuntura desse encontro a partir das questões de poder local e poder público. Ou como definiu Marshall Sahlins (1997a), sobre as mudanças como prática de reprodução cultural (p. 180).

A esse respeito de mudança cultural, Ana Pinezi (2010) destaca a dinâmica das mudanças culturais como algo positivo e essencial, que se dá através da ressignificação dos elementos da cultura, e afirma que é com seus aspectos agregados que se afere o coeficiente de “saúde” da cultura.

A mudança cultural é algo que faz parte da própria constituição essencial da cultura. A mudança pode ocorrer por reações e reajustes endógenos e por motivações exógenas, advindas do contato intercultural, marcadas ou não por pressões e

¹¹⁰ Introdução a edição de 2001 do livro **Culturas Híbridas em tempos de globalização**, inserido da 4ª edição, 7ª reimpressão, Editora da Universidade de São Paulo, 2015. Uma revisão conceitual ampliada.

imposições externas. As trocas culturais entre sociedades diferentes é algo bastante comum e importante, pois possibilita que os membros de uma sociedade pensem sobre como organizam sua vida social, sobre seus tabus, interditos e pré-conceitos e revejam seu *modus vivendi*. A dinâmica cultural significa um dado fundamental para toda e qualquer sociedade e é um sinal de que a cultura está viva, em plena saúde (PINEZI, 2010, p. 3).

Por outro lado, adotamos a percepção da noção de poder local em proximidade com o definido por Álvaro Campelo e Francisco Queiroga (1999) que diz:

O poder local nasce de fato da necessidade de aproximação da capacidade decisória aos problemas “reais” e sentidos pelas comunidades. Sendo uma presença das autoridades do Estado, ele é antes de tudo um poder autónomo e cada vez mais actuante, funcionando em dois planos quanta às investigações das populações: como intermediário e reivindicativo entre as populações e o poder central; como centro de decisão e de poder em determinados sectores económicos e políticos, na aplicação dos fundos vindos do poder central, no planeamento das estratégias territoriais e de desenvolvimento (CAMPELO e QUEIROGA, 1999, p. 101).

Com esses argumentos os autores resumem bem a funcionalidade das noções de poder local, e sua aplicabilidade política. Embora o contexto da discussão autores seja uma realidade portuguesa, a ideia em si possui aplicabilidade nas questões microlocalizadas e se aproxima das inquietações e hipóteses aqui propostas. E acrescentam, ainda, sobre mudança social, afirmando que: “Enquanto espaços de existir de ser, as comunidades locais apresentam-se como um lugar privilegiado de mudança social. Tal fato acontece porque só os fenômenos que se prendem com a vida cotidiana têm a capacidade transformadora do social” (p. 102).

Para análise das relações na Comunidade Napoleão, os conceitos de mudanças pontuados acima e os apontamentos registrados a partir da vivência em campo nos levam a entender e a aplicá-los com uma boa margem de confluência para os povos da etnia Macuxi, não de modo generalizado, mas, dentro de uma aproximação considerável.

Tomemos a especificidade das mudanças em curso nas relações internas da Comunidade Napoleão, essas refletem, de modo geral, as consequências da interação das comunidades indígenas com a sociedade envolvente, e nesse contexto, a implantação de infraestruturas que sempre resultam na necessidade de contratar algum membro da comunidade local, ou lotar, ou mesmo transferir alguém para operacionalizar aquela estrutura. Situação que conflui para o exemplo da relação interétnica entre grupos sociais de matriz culturais distintas. Por conseguinte, em estágio avançado desse processo, a inserção de novos personagens sociais ou a ascensão de personagens tradicionais, que ganharam novas atribuições, recria uma configuração das relações internas da comunidade que vêm sendo construídas paulatinamente, abarcando os aspectos de: organização e ocupação territorial,

meios de transporte, entretenimento, comunicação e educação, econômicos, políticos, religiosos e até mesmo na cosmovisão do grupo etc. Assim, vejamos numa tentativa sequencial esses aspectos.

5.1.1 Organização e ocupação territorial

As etnografias dos povos das Guianas dão conta da distribuição espacial das aldeias Macuxi como:

O desenho da aldeia makuxi não demonstra de imediato ao observador sua morfologia social. As casas parecem distribuir-se aleatoriamente, porém, um olhar mais atento percebe que, via de regra, elas se dispõem em conjuntos que correspondem a parentelas. As parentelas formam unidades políticas cuja interação perfaz a vida social e política da aldeia (SANTILLI, 1997, p. 99).

Entretanto, as transformações, nos aspectos de organização e ocupação territorial, atualmente tornam evidentes a adoção das casas construídas em posicionamento urbanístico, os antigos caminhos sinuosos e casas dispersas estão dando ou deram lugar a uma organização espacial em forma de arruamento razoavelmente alinhado, em grande parte das comunidades esses arruamentos seguem acompanhados por postes de energia e encanamento de água para a maioria das casas, apresentando um aspecto paisagístico assemelhado às vilas rurais. A esse respeito, pontuamos em estudo anterior (Melo, 2013) como uma das justificativas para a aglomeração das casas da comunidade Flexal estaria vinculada à necessidade de energia elétrica e água encanada (p. 69). Ou seja, o fato de as casas serem construídas de modo aglomerado pode ser visto, tanto como uma aproximação dos serviços de água e luz, quanto o inverso, onde a disposição de infraestrutura de água e luz pode ser compreendida como uma ação voltada para grupos com residências concentradas.

Nesse sentido, a reorganização espacial destas comunidades na região das Guianas também deve ser visto como uma reestruturação social dos grupos familiares, pois o que dantes se compunha de membros de uma mesma parentela, família, – como descrito nas etnografias da região –, passou a se recompor com uma variedade de pessoas oriundas de outras comunidades fortalecendo e ampliando as redes de relações políticas e poder local, dentro de um mesmo processo de parentela que se estabelece tanto por via consanguínea quanto por afinidade matrimonial, afinidade.

Assim, complementamos que no caso de Napoleão, há uma conjuntura maior, uma vez que, o número de possíveis justificativas para a manutenção da coletividade parece estar

acima das “benesses” disponíveis pela água encanada e energia elétrica, mas, a um reconhecimento de valorização da unidade comunitária, algo que seus moradores não explicam com clareza, permitindo que busquemos uma lógica – se há –, que possa ser tão essencial para mantê-los unidos a um mesmo espaço territorial. Entendimento que pode ser observado pela manutenção da indivisibilidade da comunidade, mesmo diante de tantas possibilidades já encontradas para cisão do grupo comunitário. Conforme declarou o segundo tuxaua, Adatao:

Sobre a unidade da comunidade. Napoleão é populosa, nunca foi dividida, porque as lideranças deixaram um marco, de que “Napoleão é de todos!” Até hoje. Com uma divisão todo mundo perde, perde no número de professores, de AIS, de transporte. Pra fazer uma nova comunidade é preciso implantar escola, e tudo aí, como vai ser? Isso faz com que as pessoas não queiram rachar a comunidade. Apesar de estarmos dentro de uma bacia, mas, hoje a palha está difícil, onde vão botar roça. Mesmo assim teve um ou outro que saíram. Apesar, que eles foram mais porque tinha desapropriado as fazendas aí foram pra lá porque estava desocupado. O único que saiu com a ideia de dividir foi o pessoal do Taramé¹¹¹.

Observando a fala do interlocutor, a lógica proposta está na ideia de que “Napoleão é de todos!”. Uma representação lógica reproduzida pelas lideranças locais, atribuída aos primeiros habitantes da localidade. Ideia que confronta ao mencionado por Rivière (2001), ao justificar a necessidade de divisão das comunidades indígenas da região das Guianas para darem origem a outros núcleos comunitários.

Com a aproximação das casas e a consequente necessidade de organizar a distribuição do território comunitário, os moradores das comunidades indígenas passaram então a “zonear” o espaço das residências e seu terreiro ou quintal. Assim, fazem seus cercados com uso de madeira ou de arame etc., de modo semelhante nos chamados sítios e roças, ou seja, os locais de plantio e de criação. Uma vantagem para os indígenas habitantes da TIRSS, já que a questão de espaço territorial se mostra ampla, fugindo da ideia de “pouca terra para pouco índio”, como em outras TIs que, devido ao modelo demarcatório em ilhas já possuem restrições de espaços e, consequentemente, de recursos naturais.

Mas, da administração da ocupação do espaço da comunidade, e quando o núcleo comunitário possui uma população acima da média na região, como é o caso da Comunidade Napoleão, além do aspecto ambiental local ser de campos, a disponibilidade de alguns recursos naturais se mostra naturalmente insuficiente, provocando uma maior competitividade por locais mais propícios para a instalação da residência.

¹¹¹ Entrevista com Adatao Oliveira, Napoleão dia 09/10/2018.

Por outro lado, a distribuição espacial tanto do perímetro da sede das comunidades, quanto dos sítios e roçados, abre espaço para a impressão da noção de propriedade de uso privativo em detrimento da base legal constitucional do princípio do interesse da coletividade. Contudo, é uma situação que se mostra ordeira, pois para a construção de uma residência ou de um roçado é obrigatório a apresentação da ideia nas reuniões gerais da comunidade, e podem sofrer alterações ao projeto inicial, embora em quase totalidade das apresentações desses empreendimentos nas reuniões já tenha ocorrido um diálogo com as lideranças locais e a apresentação serve apenas para referendar a decisão.

Outro fator interessante que também discutimos em outro contexto, diz respeito ao material de construção das casas que tem sido adotado o uso de tijolos em vez da taipa, telhas em vez da palha de buritizeiro (*mauritia flexuosa*), piso cimentado em vez do chão batido, madeira serrada em substituição às varas ou madeira lascada, bem como a configuração do ambiente, que passaram a dividir internamente em substituição aos ambientes de único vão. Em Napoleão, por outro lado, há uma ausência de buritizeiros nas redondezas da comunidade, fato que implica na necessidade de se deslocarem até as margens do Rio Tacutu, para que consigam colher palhas, aos que preferem o uso dessas em coberturas. Uma vez que para a cobertura de uma casa no tamanho de 30 metros quadrados são necessárias em média de 2.500 unidades de folhas de buritizeiro, conforme observamos em estudo anterior¹¹². Enquanto, de acordo com nossos interlocutores me informaram que, para conseguirem folhas de buritizeiros gastam em média de dois reais por folha. Fazendo com que os custos para a cobertura em telha de fibrocimento se mostrem semelhante ao custo da cobertura de palha. Por conseguinte, as vantagens e desvantagens são gritantes, embora a telha possua uma durabilidade superior, essa não oferece o conforto que uma cobertura de palha oferece no quesito térmico ao ambiente. De outro lado, a cobertura de palha pode atrair mais insetos. No exemplo registrado na fotografia abaixo, onde o modelo de construção tradicional resiste enquanto se renova ao lado do modelo mais recente.

¹¹² Ver Melo 2013.



Foto 26: Casas: em construção, antiga (ao fundo), coberta com telha de fibrocimento. Arquivo do pesquisador: 20/04/2018.

Registremos ainda que no ano de 2000 foi construído pelo Governo de Estado, através do Programa Bem Morar, o Conjunto Habitacional “Odilon Malheiro” na Comunidade Napoleão. Um aglomerado de 24 casas em alvenaria e telha de fibrocimento, com piso cimentado, portas de ferro, janelas tipo basculante, banheiro externo etc., uma configuração residencial que alterou exponencialmente a paisagem da comunidade. E ainda, a organização espacial das casas foi plenamente urbana, quintais estreitos paralelos, onde até os dias atuais pode ser observado como um modelo conceitual de residência.

Sequencialmente, já em 2012, foi iniciada a construção de 42 casas, em alvenaria, telhado de barro, com banheiro interno, forro, piso em cerâmica, pela Prefeitura Municipal de Normandia, com recursos oriundos do Programa Nacional de Habitação Rural – PNHR, do Ministério das Cidades – MCidades, dessa vez as casas não estão alocadas no mesmo aglomerado, mas distribuídas aleatoriamente de acordo com a localização inicial dos beneficiários. Contudo, a obra ficou paralisada por um período e após notificação do MPF/RR um TAC foi firmado e as casas concluídas em 2018. Nos dois casos deve-se ressaltar a iniciativa do poder público em intervir, o que julgamos como positivo, na infraestrutura das residências da comunidade. São ações demandadas pela própria população local, somadas às promessas políticas dos representantes da sociedade, uma confluência das ações de poder público e poder local.



Foto: 27 – Casas do Programa “Minha Casa, Minha Vida” com obras paralisadas. Arquivo do pesquisador: 16/06/2017.

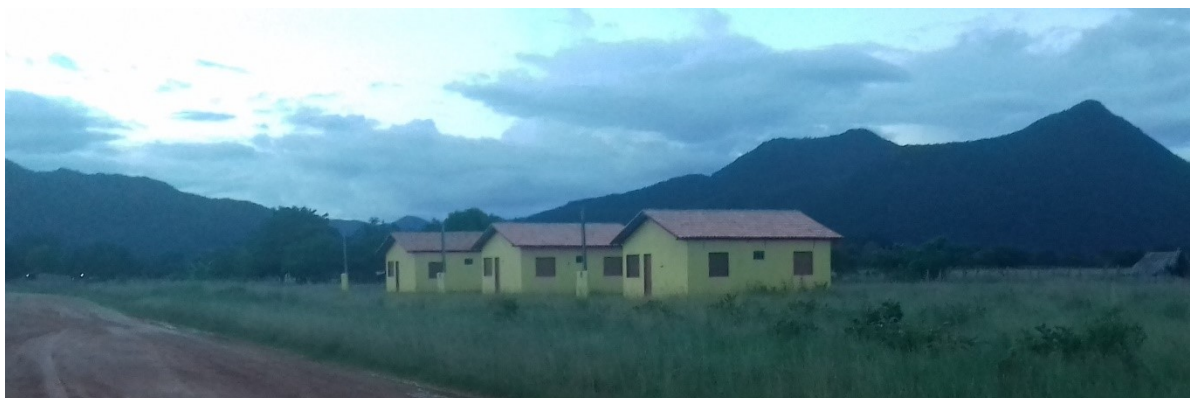


Foto: 28 – Casas do Programa “Minha Casa, Minha Vida” com obras concluídas. Arquivo do pesquisador: 14/06/2018.

Desse modo, as modificações no modelo de construção das residências em Napoleão são tanto por parte dos próprios moradores, com a contribuição do poder público através de ações de construção de habitações consideradas melhores, quanto decorrentes das limitações de materiais de construção tradicionais. Contudo, há os resilientes em manter a preferência por materiais rústicos, mesmo assim as construções com materiais novos vão invadindo a paisagem em nome da disponibilidade, do custo benefício, e do resultado das relações políticas que demandam necessidades aos representantes políticos.

5.1.2 Meios de transportes

Quanto aos meios de transporte tradicionais dos indígenas da região, as transformações estão vinculadas a partir da relação com os criadores de bovinos e equinos na

região que datam o início ainda no século XVIII. Como a geografia regional limita o uso dos rios devido à sazonalidade da maioria dos igarapés, a alternativa mais prática sempre foi as caminhadas pelos campos (savana, lavrado...). Com início da relação com os criadores de gado, o cavalo passou a ser objeto de desejo e consumo, uma alternativa útil para o manejo do gado, o transporte individual de pessoas, e/ou individualmente ou grupos para o transporte de cargas diversas. Edson Diniz, no final da década de 1960 e início da década de 1970, registrou o uso do cavalo como meio de transporte mais utilizado na região: “merece ser frisado o emprego do cavalo para condução individual e o ‘comboio’, grupo de vários bois de carga, os quais são utilizados nos campos e montanhas, embora este último tipo comece a sofrer grande concorrência dos veículos motorizados na zona campestre (DINIZ, 1972, p. 39-40). Mesmo que o autor informe o uso de bois no transporte de cargas, destaca a decadência de meio de transporte, enquanto na atualidade já não é mais praticado. Contudo, o uso do cavalo, mantém-se com sua limitação. Mas de quebra, alegra os festejos com as competições de animais de portes diversos.

No entanto, com a chegada de infraestruturas de estradas que criou eixos de trânsito interligando as comunidades, às vilas, cidades, até a capital, os meios de transporte se diversificaram e o uso de veículos motorizados passou a ocupar destaque na locomoção no transporte de pessoas e cargas nas viagens de maior distância, enquanto a bicicleta, devido ao custo acessível, foi adotada como transporte individual de pessoas e pequenas cargas à curta distância, especialmente no dia a dia nos trajetos para a escola, ao sítio entre outros. Fato aliado aos aspectos geográficos da região, caracterizado pela ausência de vegetação alta com predominância de vegetação rasteira tipo capim, terreno plano com pouca presença de pedras, boa definição entre as estações chuvosa e seca, sazonalidade dos leitos fluviais, aspectos que contribuem para possibilitar aos habitantes, mesmo nos acessos de pequena e média distância que ainda não tenha passado por abertura de estrada com uso de maquinários, seja possível a utilização de veículos na maior parte do ano, através do uso das trilhas ou o popular “caminho de maloca”.

Por outro lado, o uso de ônibus tem seus limites, as estradas nem sempre permitem a disponibilidade contínua desse meio de transporte. Em Napoleão, por exemplo, o ônibus vai duas vezes por semana, às quartas-feiras e aos sábados, e retorna para Boa Vista às quintas-feiras e aos domingos. Ouvimos muitas reclamações sobre o transporte de ônibus, especialmente devido ao desconforto da ausência de ar-condicionado e consequentemente da poeira, devido aos 220 quilômetros para Boa Vista, a metade é estrada sem pavimentação asfáltica. E o início das obras divulgadas em propagandas políticas e que nunca concluem.

Destacamos que na reunião ocorrida na comunidade Coqueirinho em 17/06/2017, uma das propagandas apresentadas pelo então diretor do DNIT, na época ex-deputado Federal, Luciano Castro, então candidato a uma vaga de Deputado Federal, foi o detalhamento da execução da obra de asfaltamento dos 78 (setenta e oito) quilômetros restantes da BR 401. Lembrando que para quem vive em Roraima a mais de 20 anos deve lembrar das promessas de asfaltamento, da BR 401, enquanto a BR 433 e a vicinal Napoleão não entraram no rol das promessas.

Não obstante, nas últimas décadas, com as facilidades de aquisição de motocicletas, somada à popularização desse meio de transporte, essas passaram a ocupar o destaque entre os transportes, já que permitem tanto o uso nos trajetos de pequenas distâncias quanto até distâncias maiores, a depender da necessidade. Por outro lado, o custo operacional de automóveis e caminhonetes segue excluindo muitos de sua aquisição, deixando a apenas aos que podem e necessitam de veículos automotivos, além dos veículos de uso específico a serviço da saúde (transporte de equipe e remoção), e a serviço do transporte escolar. Enquanto isso, as motocicletas devido à versatilidade de sua aplicação somado por um baixo custo operativo, permite também a possibilidade do seu uso em substituição ao cavalo em grande parte das atividades e trajetos nos campos. Abaixo uma demonstração dos meios de transporte local durante o FETIN 2018.



Foto 29: Ala dos meios de transporte da comunidade durante desfile no FETIN 2018. Arquivo do pesquisador em 12/05/2018.

Embora a relação dos habitantes das savanas de Roraima com os equinos aparenta uma gradativa e evidente substituição por motocicletas, visto que, tanto os animais quanto as máquinas representam a agilidade e versatilidade de uso, por outro lado, é possível perceber uma exploração paralela, com o convívio dos dois meios de transporte como utilidade nas atividades do dia a dia. Contudo, essa exploração fica mais evidente quando transposta para a

aplicação como entretenimento. É o caso das competições durante as festividades locais. Registramos em Napoleão durante o FETIN 2017 e 2018, – a situação que também pode ser estendida à grande número de comunidades indígenas de Roraima –, que são as corridas de cavalos, com participação de jockeys e animais locais e de outras localidades, a maioria vindos de outras comunidades e até de outros municípios. Com uma estrutura simples, a pista de corrida de cavalos ou prado¹¹³, se transforma em palco das competições que se dividem em duplas ou trios de acordo com as apostas e perspectiva de desempenho dos animais. Enquanto a plateia é sempre nostálgica com direito a narrador/animador, apostas, torcida, danças e os “micos”¹¹⁴.

As principais competições, havendo maior número de competidores, estrategicamente ocorrem em duas etapas em dias diferentes. Situação que favorece ao aumento das apostas e de apostadores. Enquanto a premiação geral, que neste caso não é influenciada pelas apostas, mas, tem por finalidade elevar o *status* do campeão do torneio, seu valor é mais simbólico e varia conforme o patrocínio. Quanto ao patrocínio das premiações, os organizadores buscam entre empresários e, principalmente, pessoas públicas, que neste caso, os eventos nas comunidades indígenas são o maior trunfo da visibilidade para as pessoas de interesse político eleitoral. Não é à toa que sempre nos festejos locais, grande número de personagens públicas são apresentadas como apoiadores e patrocinadores dos referidos eventos.



Foto 30: Plateia ao lado do prado durante corrida de cavalo, FETIN 2017. Arquivo do pesquisador.

¹¹³ Área reservada para as competições dos cavalos, pista no sentido leste-oeste, terreno plano arenoso, com posicionamento do vento na retaguarda durante a corrida, aproximadamente 1 quilômetro de comprimento e 10 metros de largura, com cerca de arame liso nas laterais, estacas pintadas de amarelo etc.

¹¹⁴ Nestes momentos, sempre é incentivado o famoso pagamento de “micos”, ou seja, a atuação das pessoas, em sua maioria sob efeito de bebidas alcóolicas, que são desafiadas a executar alguma ação impossível pelo seu estado, ou no mínimo com efeito diversos previamente perceptível.



Fotos 31 e 32: Preparação e corrida de cavalos, FETIN 2017 e 2018, respectivamente. Arquivo do pesquisador.

Semelhantemente às corridas de cavalo, nas corridas de motocicletas, alguns pilotos da capital se aventuram para abrilhantar a festividade, a modalidade mais realizada nas comunidades é o estilo “veloterra”¹¹⁵. As competições que testemunhamos subdividiram em categoria veterano (máquinas de competição, piloto com experiência), e amadores (máquinas de uso no dia a dia com adaptações, piloto sem experiência); e grupos de potência de motores (varia de acordo com o número de máquinas presentes no evento, em média de até dez competidores por bateria). Outro aspecto são os agentes, pois tanto por parte dos competidores locais quanto dos de fora da comunidade, há os agentes que garantem a propriedade e manutenção dos equipamentos, com esses personagens é retida as condições e regramento dos bastidores das competições, em suas estratégias se revela a essência de poder local envolvido. Condição também presente nas corridas de cavalo, dado que os animais em sua maioria não pertencem aos jôqueis que montam, e mesmo os cavaleiros são escolhidos sobre critérios estratégicos para facilitar, ou pelo menos, possibilitar melhor desempenho do animal, por exemplo, o peso, uma vez que um jôquei com menor massa muscular fatigará menos o animal.



Foto 33: Competição de motocicletas, FETIN 2018. Arquivo do pesquisador.

¹¹⁵ Descrito na nota de rodapé 64.

Outro fator importante a destacar é que, diferentemente dos bovinos que são contabilizados como produção com valoração de mercado¹¹⁶, a relação com os equinos é diferente, pois não são contabilizados na relação de produção da comunidade, o que deixa ser compreendido como um bem, uma propriedade, ou como algo mais próximo que um item comercial. Ou como descreve Claude Lévi-Strauss (1989): “A diferença provém de que o gado está colocado na parte inumana da sociedade humana, enquanto os cavalos de corrida (que objetivamente provêm da mesma categoria) oferecem primeiro a imagem de uma antissociedade a uma sociedade restrita que só existe para eles” (p. 233). Tudo bem que o autor de *O Pensamento Selvagem*, discutiu nesta parte do seu texto uma comparação entre o processo de dar nomes a uma vaca e a um cavalo, por exemplo. Lévi-Strauss define que à vaca é dado um nome adjetivado (malhada, pintada etc.), enquanto a um cavalo de corrida escolhe-se um nome próprio, geralmente representando o atleta, ou alguém de prestígio social. Demonstrando assim, perspectivas distintas de relações se compararmos o tratamento dispensado entre os bovinos e os equinos. Outra situação diz respeito à finalidade proposta para cada espécie, sendo que os bovinos se criam para ao final do propósito reprodutivo, quando há, servir de alimento para o grupo. Enquanto aos equinos propõe-se sua utilidade como transporte ou força motriz, e eventual transferência de propriedade. O uso alimentar da carne de equinos ainda se mostra pouco proveitosa, ou seja, se enquadra em tabu alimentar.

Registramos em 2017 o procedimento de tratamento dos equinos na Fazenda Nova Amizade. Ali aproximadamente 200 animais de diversos tamanhos e idades tiveram o pelo de suas clinas e rabo aparados, receberam tratamento contra parasitas e foram ferrados para identificação de propriedade. Esse evento é um trabalho de grande esforço físico, lidar com imobilização de animais de grande porte como cavalos exige atenção e cuidado. Contudo, seus organizadores transformaram-no em uma competição entre duas equipes de laçadores, cada equipe composta por 2 laçadores que se encarregavam de laçar as patas traseiras e pescoço do animal, derrubar o animal, imobilizar, enquanto outros auxiliares realizavam a poda da clina e rabo do animal, aplicavam uma mistura de *cresóis e fenóis associados a hidrocarbonetos aromáticos* (creolina), e óleo lubrificante usado (óleo queimado) nas orelhas e região traseira do animal e, ferravam os que ainda não eram ferrados. A equipe que conseguiu realizar o tratamento em um número maior de animais ganhou uma novilha como prêmio.

De acordo com um dos organizadores esse trabalho é feito a cada ano, e é uma atividade coletiva da comunidade. Ali se destaca o melhor praticante de laço. Percebemos na

¹¹⁶ Fato percebido na análise do levantamento das potencialidades econômicas da comunidade para o Plano de Gestão para o Desenvolvimento Comunitário – PGDC, em 2017.

ocasião, que alguns jovens aproveitavam para exercitar a prática do laço. De modo semelhante, é feita a atividade de ferra e vacina do gado anualmente das fazendas da comunidade, tanto nas administradas pelas igrejas quanto nas ditas particulares¹¹⁷.



Fotos 34 e 35: Tratamento de cavalos na Fazenda Nova Amizade, Napoleão, em 28/10/2017. Arquivo do pesquisador.



Foto 36: Garotos praticando laço. Fazenda Nova Amizade, Napoleão, em 28/10/2017. Arquivo do pesquisador.

Portanto, constatamos que a relação constituída pela Comunidade Napoleão, na convivência com os sistemas de transporte nos moldes anteriores e atuais, somado ao modo de tratamento dispensado entre bovinos e equinos, demonstra a ideia de avanços por um lado, enquanto a concepção de continuidade e preservação do modo de vida conservador nas comunidades indígenas roraimenses por outro.

¹¹⁷ Infelizmente, em duas ocasiões previstas para realização de ferra e vacina de gado na Fazenda Vitória e na Fazenda Colorado, foram suspensas de última hora e não pude acompanhar essa atividade na prática.

5.1.3 Meios de entretenimento e comunicação

As mudanças detectadas a partir das infraestruturas nas comunidades indígenas se estendem também às formas de entretenimento e comunicação, pois a partir da disponibilidade da infraestrutura da energia elétrica, uma variedade de possibilidades abriu-se, de início o uso da televisão, que no caso da ausência de sinal analógico, devido à distância da repetidora, a saída é o uso da famosa antena parabólica. Por outro lado, já em meados 2018 a Comunidade Napoleão recebeu a disponibilidade de internet, algo visto com preocupação por algumas pessoas, já que, uma comunidade que não tinha nem telefone para comunicação, dispunha de internet que se popularizou com muita velocidade. Uma estrutura agregada à energia elétrica, resultado de duas antenas disponíveis na Escola e no Posto de Saúde, os inserem ao dinâmico mundo da rede mundial de computadores, com domínio das redes sociais como: *e-mail*, *Facebook*, *WhatsApp*, entre outros.

Mesmo não dispondo de sinal de telefonia móvel celular¹¹⁸, percebemos que há uma proliferação de aparelhos tipo smartphones com as funções de uso de internet liberado. Situação que nos chamou a atenção foi que em reunião geral da comunidade no dia 23 de fevereiro de 2018, quando o tuxaua informou a disponibilidade de internet no Posto de Saúde, explicou que o horário de uso seria restrito das 18h às 21h. Devido ao uso da internet, a área próxima ao Posto de Saúde, incluindo os bancos à margem do campo de futebol, no horário do escurecer até às 21h, passou a ser o ponto de concentração das pessoas. Em 10 de março de 2018, chegando à comunidade no início da noite contei aproximadamente 30 aparelhos de celulares em uso nas redondezas. Em sua maioria eram jovens e mulheres, algumas com suas crianças, visualizando vídeos, imagens, áudios e conversas através de redes sociais.

Como os telefones fixos da comunidade não estavam funcionando, na verdade em nossas 25 estadias de pesquisa de campo não encontramos em nenhum momento os “orelhões” em condições de uso. Com as novas formas de comunicação, já nem se fala mais nas cartas com selo que pareciam insubstituíveis há aproximadamente três décadas. Atualmente a popularidade está a cargo da opção de conversar com o uso do aplicativo de mensagem *WhatsApp*, apesar de outros sistemas em uso, são as alternativas mais viáveis para comunicação a longa distância. Embora a banda de internet fosse limitada, o processo de reunirem-se naquele lugar e insistentemente buscarem a conexão, faz parte da conjuntura de

¹¹⁸ Situação semelhante foi pontuada em estudo realizado na comunidade Flexal (ver: MELO, 2013), quando registramos o uso de aparelhos telefônicos móveis em uma localidade sem sinal de telefonia móvel. Contudo, a realidade da época eram aparelhos para uso de rádio, reprodução musical (MP3) e/ou lanterna.

relações sociais do local, as muitas trocas de mensagens são socializadas com os presentes criando uma interatividade com o grupo, uma rede de pessoas conectadas à rede mundial de computadores.

Representando assim, uma perspectiva de comunidade dos conectados presencialmente, algo com maior incidência dos perímetros urbanos. Contudo, aglomerações semelhantes que no passado giravam em torno do aparelho receptor de ondas de rádio, depois da televisão que ainda aglomera pessoas para exibições específicas, como por exemplo: no horário de jornais, novelas, resultado das eleições e outras. Tomamos o exemplo em que testemunhamos durante jogos da 2018 FIFA *World Cup*¹¹⁹ a mobilização para assistir a competição era como já esperava uma concentração sem fim. Atualmente se juntam nem sempre com interesse comum de uma informação que implique para o grupo, mas, para atender a individualidade do interesse informação que lhe desejar. O interesse comum se resume na disponibilidade de banda de internet.



Foto 37: Pessoas acessando internet no *hall* da Escola, Arquivo do pesquisador. 14-06-2018.

Em maio de 2018 foi ativada uma antena de conexão à internet na Escola Estadual Índio Macuxi. Com melhor qualidade e a vantagem de ser desbloqueada e funcionar em qualquer horário que tivesse energia. Logo o *hall* da escola onde havia três mesas grandes que

¹¹⁹ Copa do mundo de Futebol ou torneio Internacional de futebol masculino, em 2018, que ocorreu na Rússia, transmitida pelos principais canais de televisão. É organizada a cada 4 anos pela Federação Internacional de Futebol – FIFA.

servia para as refeições das crianças, passou então a aglomerar internautas (foto 36) com seus equipamentos portáteis para uso da internet.

Entretanto, mesmo que a disponibilidade de internet seja um ponto positivo no sistema de comunicação, que no caso em Napoleão, era a única alternativa disponível além da radiofonia, registramos que haverá sempre alguém questionando alguma ação. Fato que uma moradora¹²⁰ me confidenciou uma reclamação, pois a ausência de filtro de internet, ou seja, a liberalidade aos jovens que estava em uma comunidade onde até pouco antes não havia nem um telefone que efetivasse uma ligação telefônica, com a disponibilidade da internet tinham um mundo em suas mãos, sem fronteira, sem controle, sem fiscalização, sem limite de horário, enfim sem censura. Assim, aos olhos daquela senhora, o acesso livre para os jovens e crianças estava provocando rupturas estruturais das relações interlocais. Segundo a interlocutora, meninos só queriam ouvir músicas depravadas¹²¹, esses jovens adotam uma linguagem pervertida no tratamento para com as pessoas, e isso os tornam pessoas indesejadas em alguns grupos locais. E acrescentou que os mesmos riscos corriam as meninas, que sem um mínimo de controle podem se expor além do necessário nas redes sociais e isso pode lhes causar danos dano.

Como vimos, uma pessoa com uma crítica conservadora, ao mesmo tempo uma demonstração de incerteza comum nos processos de transformação social. Embora o cuidado e zelo, quando possível, devam fazer parte de todo processo.

Além da internet, o futebol, prática desportiva de origem inglesa, faz parte das atividades recreativas de quase, senão, toda comunidade indígena em Roraima. Como podemos observar as discussões pontuadas por Miriam Souza (2017), que discutiu o torneio de futebol “peladão indígena” na cidade de Manaus como um encontro intercultural. A autora discorre sobre o tema enfatizando as expectativas de profissionalismo da juventude, a migração de alguns jovens para a cidade a partir da demonstração de boas habilidades de jogo, a participação feminina etc.

Por sua vez, de modo semelhante Fernando Vianna (2002) discute a prática dos jogos de futebol entre os Xavante, povo do tronco linguístico macro – Jê habitantes do leste do estado do Mato Grosso, o autor apresenta o futebol como uma readequação das práticas desportivas tradicionais daquele povo, que tinham na corrida de toras a finalidade à reafirmação de vigor e resistência física dos indivíduos, passavam a transpor para o futebol a

¹²⁰ Opinamos por omitir a identidade da interlocutora para resguardar sua imagem.

¹²¹ Adjetivo atribuído a músicas onde a letra conota grande apelo sexual, muito comum nos estilos musicais do funk, forró e outro gêneros.

finalidade da identidade de critérios e características naturais dos competidores. Acrescenta ainda que, a partir das reflexões e descrições de Maybury-Lewis (1984), que os Xavante prezavam por “resistência física”, a “rapidez”, a “agilidade”, a “vivacidade” e a “astúcia” (p. 339), aspectos que passaram a ser correlacionados à prática do futebol.

Maybury-Lewis ([1967]1984), uma das autoridades etnográficas sobre o povo xavante, em sua obra “*A sociedade Xavante*”¹²² ao descrever as relações sociais na sociedade Xavante, destaca uma queixa dos missionários salesianos em relação ao modo com que os Xavante utilizavam da prática do futebol, categorizando como viciante e envolvente de todas as classes e faixas etárias da aldeia:

Por fim, nestes Xavante despertou a paixão ou, pode-se mesmo dizer, o vício do futebol. Todos jogavam, jovens e velhos, e a toda hora. Os missionários não permitiam que a bola da missão fosse utilizada durante as horas de trabalho, mas a aldeia havia conseguido uma bola e lá havia sempre um jogo muito disputado. As pessoas entravam ou saíam do jogo de acordo com sua vontade e, quando todos os homens se cansavam de jogar, as mulheres tomavam, então, seu lugar (MAYBURY-LEWIS, 1984 p. 61).

Nesse sentido, não seria exagero afirmar que a prática do jogar futebol se consolidou como modelo desportivo adotado pelos povos indígenas, que está presente na maioria das populações indígenas no Brasil. Fato notável é que a modalidade futebol está sempre presente nos jogos locais, regionais, nacionais e internacionais indígenas¹²³. Como comentado anteriormente, o futebol parece substituir ou complementar o lugar de outras atividades recreativas tradicionais, como o arco e flecha, por exemplo. E entre os indígenas dos campos roraimenses, possui uma estreita concorrência com a corrida de cavalo. Essa simpatia pelo futebol entre os indígenas, por ser uma modalidade desportiva de origem exterior, não significa algo negativo, mas um complemento às atividades esportivas obrigatórias em qualquer sociedade, um enriquecimento dos aspectos culturais desse povo. Por outro lado, não deixa de representar um elemento de transformação cultural das relações locais. Destaca-se que as regras do jogo, mesmo bastante popularizadas, em sua maioria, passa por adaptações com a finalidade de adequar aos participantes locais.

No contexto da Comunidade Napoleão, são notáveis os incentivos para a participação dos jovens tanto masculino quanto feminino nos Jogos Escolares, tanto na modalidade de futebol de campo quanto na modalidade de futebol de salão (futsal), que por

¹²² Trabalho produzido como tese doutoral em Antropologia pela Universidade de Oxford em 1967, a partir de uma pesquisa iniciado em 1958 entre o povo Xavante.

¹²³ Desde 2006 são realizados de modo intermitente os Jogos Nacionais Indígenas. E, em 2015, foi realizado os Jogos Mundiais dos Povos Indígenas em Palmas – TO.

sorte e/ou competência, possibilitou que times femininos do Napoleão, na categoria mirim de futsal, conseguissem vencer as etapas local, regional, estadual e chegassem até a etapa nacional em outros estados, no ano de 2014 em Londrina-PA, e em 2016 em João Pessoa-PB.

Sobre a prática de jogar futebol por mulheres Indígenas, Artemis Soares [*et al*] (2015) discutem essa prática a partir de pesquisa com treinamento experimental com o auxílio de estudantes de educação física entre as mulheres Sateré-Mawé da comunidade Gavião, nos arredores da cidade de Manaus. Os autores procuram expor como que um grupo de mulheres indígenas amantes do futebol conseguiram melhorar o desempenho de suas atuações a partir de um trabalho de orientação pontual, revelando na superação de suas particularidades, onde diversos fatores as direcionavam a uma limitação frente a outro grupo de mulheres não indígenas, assim definem que:

O feminino no futebol é um fato e a mulher indígena no futebol, também, porém, com teor mais complexo do que da não indígena. (...) É de conhecimento de todos a fragmentação como movimento cultural, o que nos remete a outra discussão sobre o modelo de organização patriarcal. O que se entende por isso é que a identificação e a avaliação do feminismo deve ser feita em suas particularidades, as mulheres indígenas no futebol não podem no crivo das artesãs, as jogadoras podem ser também artesãs, mas nem todas as artesãs são jogadoras e vice versa (SOARES *et al*, 2015, p. 80).

Outro que deixou sua contribuição crítica sobre o futebol no Brasil foi Roberto DaMatta (2006), que em seu artigo *Em torno da dialética entre igualdade e hierarquia: notas sobre as imagens e representações dos jogos olímpicos e do futebol no Brasil*. Declara assim:

... no Brasil, apesar dos progressos e variações locais e regionais, continuamos a afirmar que "futebol é jogo pra homem!". Claro que mulheres também jogam futebol no Brasil, mas sofrem apupos da torcida, criam um evento com tonalidades irreais e carnavalescas e, mais revelado e talvez que tudo isso, são obrigadas a proceder como "homens", sendo englobadas por um conjunto de posturas "masculinas", tal como esse "masculino" é concebido na arena futebolística brasileira (DAMATTA, 2006, p 179)

As observações pontuadas pelo autor nos fazem lembrar que a 17 anos atrás, a popularidade dos jogos de futebol feminino estava em início de sua construção. Contudo, mesmo atualmente, onde a inclusão das mulheres é fato em várias aéreas de domínio inicialmente masculino, ainda há limitações no aceite das mulheres nesses espaços. Especificamente no futebol, o maior desafio está na estigmatização de esporte masculino, além da resistência para adequação das regras direcionando-as para o público feminino, algo que foi feito com o atletismo, por exemplo, onde houve uma redução de tempo e percurso

feminino em relação ao masculino, situação ainda não ajustada no futebol (NOOS, 2007). Porém, a presença feminina nos torneios de futebol se mostra uma prática constante nos festejos das comunidades indígenas, e a prática do jogo de futebol foi adotada como principal atividade física desportiva da Escola em Napoleão. Além dos torneios internos que incentivam a cooperação e a boa competitividade tanto para os alunos quanto aos membros da comunidade, pois a demanda por uso da quadra em horário noturno é sempre alta, já que utilizam do espaço tanto os alunos quanto os membros da comunidade, sendo de uso exclusivo dos alunos no horário das aulas.



Foto 38: Meninas em treinamento de futebol de salão, em 11/08/2018. Arquivo do pesquisador.

Como uma identidade desportiva nacional, os jogos de futebol de campo em comunidades indígenas distinguem-se como um evento que movimenta o local, onde um grande número de expectadores se concentra para prestigiar e torcer, tanto nas competições que envolvem times de fora da comunidade, quanto nas ocasiões em que os times que chegam à final são compostos apenas por moradores locais, a exemplo da imagem abaixo.



Foto 39: Final de competição de futebol durante os festejos do bairro Conjunto “Odilon Malheiro” em Napoleão, dois times locais na disputa por pênaltis, em 19/11/2017. Arquivo do pesquisador.

Mas, a prática de jogar futebol vai além e invade o imaginário da distribuição espacial da comunidade, o local do campo de futebol possui uma icônica representação e referência de localização. Especialmente entre os jovens, a famosa “pelada”, tanto do futebol de campo, quanto de quadra, é o endereço certo da garotada em qualquer momento de ociosidade. A exemplo de uma atividade que propus na tentativa de elaborar um mapa da comunidade junto com uma turma do 6º ano da Escola Estadual Índio Macuxi em setembro de 2017, quando solicitei que esses apresentassem em forma de mapa, de acordo com suas próprias perspectivas à sua comunidade. A turma de 22 alunos foi dividida em quatro grupos, e como eram 12 meninas e 10 meninos, os próprios alunos administraram a composição de cada grupo. Em comum acordo nomeamos que os grupos 1 e 2 que eram só meninas e os 3 e 4 eram só meninos. Juntamente com eles opinamos em dividir a área da comunidade em duas partes, utilizando a referência da rua Principal como divisor.

Dessa feita, os alunos opinaram por competirem entre eles, assim enquanto o grupo 1 e 3 conceberam o mapa do lado esquerdo da rua Principal, que envolve os bairros Bacabal e Caranã, os grupos 2 e 4 mapearam o lado direito da via, com a representação dos bairros Jauari e Conjunto “Odilon Malheiro”.

O produto da atividade (anexo), resultou em uma representação do local, segundo a compreensão da turma, com a evidente caracterização e destaque para alguns aspectos principais, sendo os campos de futebol, o cercado do curral da Fazenda Nova Amizade, a ponte sobre o igarapé Jauari, o próprio igarapé Jauari, o igarapé Viruaquim, o Lago do Cabeludo, que marca o início do povoamento da localidade, o lago em frente à sede da Fazenda Nova Amizade, a serra do Cruzeiro, o prado de corridas de cavalos. Em todos os mapas ficou claro que a concepção de lugar estava sempre peculiar a cada grupo, enquanto a

representação planimétrica mais próxima de uma paisagem exige uma prática de compreensão de cartografia. Observamos que a representatividade dos lagos que são mostrados como figuras geométricas distintas do semicírculo naturalmente perceptível, enquanto o destaque dos diversos locais de prática de futebol, ou seja, da “pelada”, não ficou despercebido em nenhum dos mapas, tanto dos meninos quanto das meninas.

Por último no quesito, entretenimento, as festas dançantes que no passado eram movidas pelas danças do *parixara*, *tucui* ou mesmo o *aleluia*. Hoje embalados pelos ritmos do forró¹²⁴ e outros, fazem parte no mínimo do encerramento de toda festa indígena que se preze, o conhecido adjetivamente por “forró de maloca”, o nome sugere o estilo musical predominante que é o forró, e atrai grande número de simpatizantes.

A esse respeito, Felipe Fernandes (2016), que se propôs em estudar a trajetória musical entre os Macuxi, descreve que o forró entre os indígenas Macuxi das savanas roraimenses é fruto das trocas interculturais com os nordestinos que passaram a povoar esta região a partir do final do século XIX, bem como da influência dos monges beneditinos no processo de catequização.

... A origem da disseminação dos ritmos musicais nordestinos nos campos e vales do rio Branco remete a fins do século XIX, estando diretamente associada ao avanço da pecuária extensiva e, eventualmente, do garimpo diamantífero sobre a região.

Neste período, a pecuária surgia como alternativa de trabalho aos seringueiros ociosos do baixo rio Branco em razão da derrocada da indústria de borracha, acompanhado da chegada de contingentes de migrantes nordestinos que acorriam à região em razão das prolongadas estiagens que assolavam o nordeste brasileiro. Esse contingente de migrantes nordestinos, formadores da sociedade regional de Roraima, foram responsáveis por difundirem seus costumes, crenças e falares peculiares entre os índios, dentre os quais os ritmos musicais de forró com os quais se habituaram.

Outra significativa influência musical sobre os Makuxi refere-se à presença dos missionários beneditinos na região, que atuaram ao longo da primeira metade do século XX. Atuação marcada pela ênfase dada ao componente ritual da liturgia cristã, valendo-se da música, através de hinos religiosos, dada a maior atenção e aceitação dos índios às práticas rituais, em detrimento de procedimentos exegéticos (FERNANDES, 2016, p. 67)

De qualquer modo, o “forró de maloca” é um evento que atrai simpatizantes em todos os lugares onde for realizado, pois carrega o estigma de encontro intercultural, muitos

¹²⁴ Segundo o dicionário Michaelis (online), o termo forró se refere a: **1.** Baile popular, com música nordestina ou de gênero variado, em que se dança aos pares; arrasta-pé; forrobodó; **2.** Música nordestina de diversos gêneros (baião, coco, xaxado, xote etc.); **3.** Festa popular animada e barulhenta; bleforé.

Expressões: **Forró pé de serra:** forró autêntico, geralmente com acordeão, zabumba e triângulo, tendo como principal representante o compositor e músico nordestino Luiz Gonzaga (1912-1989), o rei do baião.

Forró universitário: variação paulista do forró tradicional, com acordeão, zabumba e triângulo, mas que também utiliza instrumentos elétricos e eletrônicos.

jovens vêm de outras localidades para prestigiar a festa. Em Napoleão, relatos e o que testemunhamos, dão conta que há uma grande resistência para a realização do forró durante seus festejos. Devido à forte demonstração da influência das igrejas evangélicas, o forró tem sido reservado apenas para a última noite da festa, uma espécie de “saideira”, fechamento do evento. Com o advento da música eletrônica, o “batidão”, eleva a uma variedade da mescla dos estilos musicais durante o forró, onde até o *funk carioca* é envolvido. O horário segue geralmente até as últimas horas da madrugada ou até o amanhecer. Situação que acompanhamos no mês de abril de 2017 e maio de 2018. Contudo, a resistência à festa dançante tem seus percalços, já que, nos dois casos que acompanhamos houve ocorrência de desordem atribuída a excessos de bebidas. Fatos que são utilizados para legitimar a reprovação da liberação para a festa e principalmente do consumo de bebidas.

Por outro lado, as danças tradicionais do *parixara*, *tucui*, *aleluia*, que são manifestações culturais do povo Macuxi, vêm a cada dia se tornando mais escassas entre algumas comunidades. Na Comunidade Napoleão, poucos jovens se dispõem para aprender de modo a manter continuidade das danças tradicionais. Um fato negativo vinculado diretamente à predominância das denominações religiosas protestantes na localidade, uma vez que espiritualizam e demonizam qualquer ação que foge das práticas cristãs, incentivando uma velada e silenciosa restrição, e aversão aos cantos e danças tradicionais. Restando como último e restrito ambiente de incentivo às práticas das danças tradicionais, os jovens que congregam na Igreja Católica Apostólica Romana, sob os cuidados da professora Esdras¹²⁵. Devido às exceções vivenciadas por parte da juventude vinculada às outras igrejas, nem mesmo na escola as iniciativas de restaurar a prática das danças tradicionais vêm surtindo o efeito esperado. Logo na escola que, em tese, deve ser o local de manutenção das práticas culturais de seu povo, como prevê o item 3º da “Declaração de Princípios” aprovado pelo Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia – COPIAM em 1991 e ratificado em 1994¹²⁶, “As escolas indígenas deverão valorizar as culturas, línguas e tradições de seus povos”.

Como defendido por José Valdo Souza (2012), que numa perspectiva de discurso nativo, por ser índio Macuxi e professor da rede estadual de ensino na comunidade indígena

¹²⁵ A professora Esdras Raposo, mesmo se esforçando por ainda manter uma equipe de danças tradicionais na comunidade, ouvimos críticas ao seu respeito. Pois algumas pessoas não concordam com a iniciativa de inserir e incentivar práticas de outras danças como as toadas de “boi-bumbá”, por exemplo, que é alheio à cultura Macuxi.

¹²⁶ Criado em 1988, inicialmente como Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima – COPIAR, em 2000 foi transformada em Conselho dos Professores Indígena da Amazônia – COPIAM, com sede em Manaus-AM, se reúne anualmente desde sua criação onde discutem os caminhos da educação indígena e propõe políticas de educação diferenciada para os povos indígenas da Amazônia.

Willimon, na etnorregião das serras em Roraima, que demonstra autoridade ao afirmar: “As danças e os cantos tradicionais são práticas culturais, um legado dos antepassados transmitido para as gerações atuais e futuras” (SOUZA, 2012, p. 26). O mesmo autor justifica que o modelo da educação assimilacionista desenvolvido pelas escolas não indígenas é responsável pela distorção dos valores culturais dos povos indígenas:

Questionamentos sobre a posição da educação escolar assimilacionista que desestruturou a educação tradicional indígena e a organização social do nosso povo, foi realizado por ocasião da avaliação da educação no país lançado pelo MEC-Ministério da Educação e Cultura, em 1987, o dia “D”, nesta avaliação se fizeram duas perguntas norteadoras: Que escola temos? Que escola queremos? As lideranças e professores indígenas reunidos passaram a reivindicar uma escola indígena e bilíngue, para ensinar a língua de origem e a realidade do povo, que estava desvalorizada pela escola implantada nas comunidades. Organizaram então dois grandes centros de formação com ensino de 5ª a 8ª série. Em malacacheta, na região da Serra da Lua, para atender ao Wapichana e em Maturuca, na região das Serras, para atender ao Makuxi. Posteriormente foram organizados outros centros de formação como em Canta Galo, na região de Surumú, e outros (FILHOS DE MAKUNAIMÍ, 2004). Os centros de formação tinham como objetivo formar professores indígenas para trabalhar dando aulas nas comunidades reabrindo as escolas que estavam desativadas e substituindo professores não indígenas, assim como implantando novas escolas. Na perspectiva de valorizar os conhecimentos tradicionais e fortalecer a própria identidade, articulando-se aos conhecimentos dos “brancos”, a fim de conhecê-los melhor e assim se defender (SOUZA, 2012, p. 44).

Nesse sentido, percebemos que em Napoleão, salvo melhor juízo, o principal espaço com a reformulação das políticas de educação indígena para um modelo diferenciado, que valorizasse as expressões culturais e a língua nativa, demonstra uma contradição ao limitar as ações de reprodução das danças tradicionais. Situação que nos chamou a atenção desde os primeiros eventos de festividades que participamos na comunidade, onde as apresentações de danças tradicionais, prática sobrepujante em outras comunidades, evidenciavam timidez e limitação das pessoas participantes.

Com maior contundência e clareza, Gersem Luciano (2006), que também discursa como nativo (Baniwa), destaca que:

No âmbito das organizações e dos povos indígenas, a luta por uma educação escolar indígena diferenciada representava a possibilidade de retomada do controle sobre a vida de suas comunidades, que a escola e a igreja lhes haviam roubado, e aos professores, a oportunidade de conquistarem espaço social e político na luta maior de suas comunidades e de seus povos (LUCIANO, 2006, p. 157) (**grifo nosso**).

O destaque que propusemos resume a percepção obtida em campo no estudo em apreço, pois as igrejas evangélicas representam essa restrição das manifestações culturais, por outro lado a escola no modelo não indígena, ou seja, pautada nas concepções assimilacionista,

protecionista e integracionista, algo coerente com a ideia pontuada por Marcos Freitas (2017) que descreve:

A educação escolar nas comunidades indígenas se tornou uma realidade social com a inserção da escola e o protagonismo do professor indígena que passou a assumir as atividades docentes em detrimento da política assimilacionista e protecionista defendida pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, desde 1910, prosseguindo com este modelo integracionista implantada pela Funai, desde meados dos anos de 1960, o qual vem se somar as experiências de missões religiosas (FREITAS, 2017, p. 15).

Desse modo, é papel da escola, dentro da perspectiva de valorização da diversidade étnico-cultural, que é resultado das lutas das organizações indígenas, deve valorizar todo o seu contexto sociocultural e sobretudo, buscar a reconstrução dos valores que marcam a identidade e suas origens ancestrais, como defende Souza (2011).

Por outro lado, um registro queremos pontuar que diz respeito à predominância de membros das igrejas evangélicas nas principais funções da gestão escolar, corroborando com a manutenção das velhas práticas de perceber a escola como espaço integracionista, abandonando os aspectos cosmológicos e ancestrais étnicos em troca da objetividade profissional da formação técnica. Um desafio a ser pensado e superado pela equipe docente, e enfim, a valorização das práticas de entretenimentos como as danças e cantos tradicionais do povo Macuxi possam ser vistos e praticados não como um reviver o passado, mas, como uma manifestação cultural que revele orgulho de suas raízes, ancestralidade, cosmologia e identidade étnica.

5.1.4 Educação

Embora tenhamos apontado logo acima alguns itens implicados ao campo educacional, ousamos em afirmar que essa é a área que mais sofreu a influência das ações do Estado Nacional nas comunidades indígenas. Sobretudo, pelo fato de garantir a operacionalização e caracterizar a maior representatividade do poder público na comunidade, condicionando-se a uma superestrutura física e de pessoal. Ou seja, a manutenção das escolas nas comunidades, aldeias, malocas indígenas, representa a principal possibilidade de vínculo com o poder público, uma perspectiva latente de fonte de renda financeira per capita para essas comunidades, visto que, com a regularidade das escolas nas comunidades, com a presença dos professores morando no local ou no entorno, esses servidores passaram a representar uma espécie de elite intelectual, financeira e política nas questões de poder local.

Como nos informou o professor Héilton, que foi trabalhar em outra comunidade no início de sua carreira como servidor público: “de 1997 a 2000 eu trabalhei no Tucumã, fui o primeiro professor de lá. Então assim, quando tinha reunião o tuxaua esperava sempre eu chegar para iniciar a reunião. Então assim, eu sou testemunha desse tratamento diferenciado ao professor”¹²⁷.

Mas, um ponto positivo desse procedimento é que, com o processo de alfabetização iniciado pelas missões católicas, os povos indígenas foram se readequando a outro modo operativo de educação, e o letramento foi absorvido como a saída para muitos problemas. Por isso, a adoção do sistema educativo escolar pelos povos indígenas ganhou o caráter inclusivo com resultados promissores devido à ressignificação assumida em seu dia a dia. Autores como Grizzi e López da Silva (1989) argumentam que o processo educacional junto aos povos indígenas, especificamente quanto à língua a ser utilizada na alfabetização, foi trabalhado em duas vertentes básicas sendo que:

Una defiende la alfabetización en lengua indígena, argumentando lógicamente, en favor de una mayor facilidad del aprendizaje en un idioma ya conocido - la lengua madre - y en favor de la capacidad de perpetuación de la lengua a través de la escritura (alfabetización como recurso de preservación de la lengua indígena). La otra defiende la alfabetización en portugués, apoyándose en argumentos proporcionados por indígenas, ya sea la inutilidad de la escritura en lengua indígena en el seno de las mismas sociedades indígenas, basadas en el carácter oral de su cultura o bien, la urgencia del dominio de la escritura en portugués como arma de defensa de los indios, en una situación de contacto con los blancos (GRIZZI e LÓPEZ DA SILVA, 1989, p. 106) (grifo nosso).

Das ideias das autoras citadas, evidenciamos o destaque do texto, como uma incorporação da língua portuguesa na condição de arma de defesa e luta por direitos no contexto das relações intercultural, tanto junto aos órgãos públicos quanto na relação com a sociedade não indígena como um todo. Ideia também utilizada na concepção de pacificação das coisas do branco, depois de identificá-las como possíveis instrumentos de defesas.

Por outro lado, as autoras advertem para o fato de que tanto a alfabetização na língua portuguesa quanto na língua nativa, há pretensões colonizadoras que nem sempre trará o resultado esperado.

La alfabetización en portugués es coherente con la perspectiva del dominador, que conciente o inconcientemente sabe que el idioma propio es condición fundamental de la identidad étnica y de la liberación del indio” (...) por otro lado, alfabédzar en la lengua materna no indica necesariamente una opción por la causa del indio,

¹²⁷ Entrevista concedida em 15/06/2018.

el conocimiento de la lengua indígena possibilita al colonizador una manipulación más directa de su lengua y cultura (GRIZZI e LÓPEZ DA SILVA, 1989, p. 107).

Mesmo que as autoras acreditem que a alfabetização tenha um viés colonizador, esse conhecimento entre os povos indígenas foi adotado como uma arma para a luta da reconquista do território. Em todo o processo da relação dos povos indígenas com a sociedade Nacional especificamente com o Estado Nacional, a necessidade do letramento foi e se mostra como um empoderamento por parte dos povos indígenas. O domínio da escrita ganhou assim tantos contornos de escudo de defesa quanto de arma de ataque, pois o conhecimento dos direitos e a capacidade de apresentar às autoridades suas demandas transformou os povos indígenas em agentes de seu próprio futuro. A exemplo das cartas¹²⁸ produzidas nas Assembleias Gerais, tanto dos tuxauas quanto da OPIR. Além destas deliberações coletivas capitaneadas por instituições indígenas, como: CIR, OPIR, OMIR e outras, há as demandas coletivas de comunidades e grupos de comunidades, bem como as demandas individuais das lideranças e professores indígenas. Desse modo, os povos indígenas de Roraima passaram a produzir uma farta documentação relatando suas necessidades, provocando denúncias, reivindicando ações concretas em benefício desses povos, passando das franjas da história para a posição de centro do processo.

Nesse sentido afirmou o professor Mateus:

A educação veio assim, por exemplo, sobre a demarcação das terras, a escola chegou como forma de fazer o índio saber das coisas, esse ensinar veio como uma arma na mão do índio. Eles entraram com o ensino pra transformar os índios e virou uma arma. Abriu mais a mente, conhecemos nossos direitos (Professor Mateus, entrevista em: 06/04/2018).

Enquanto o professor Héilton complementa que: “A educação veio historicamente como imposição, mas hoje é uma mudança, com a interculturalidade as escolas têm oportunidade de enfatizar algumas coisas delas mesmas” (Professor Héilton, entrevista, 15/06/2018). Assim o local de letramento, ou seja, a escola, que surgiu como uma imposição, foi ressignificada¹²⁹ a partir dos resultados de sua existência, e na atualidade se mostra como uma grande vantagem, ao ponto de permitir ser reformulada as suas bases e abrir espaço para um melhor aproveitamento do ensino com a inclusão de práticas que valorizam a cultura do povo Macuxi.

¹²⁸ Documentos produzido nas Assembleias, direcionadas a todas as autoridades competentes consolidando os principais temas discutidos, relatando suas demandas, seja, reivindicando providências, aprovando medidas, protestando, elogiando etc.

¹²⁹ Ver: MELO, 2000.

Portanto, o processo de transformações por meio da educação sempre terá mais de uma perspectiva, mesmo depois de perderem parte do domínio da língua materna, e atendendo a política de restauração da língua, hoje é currículo obrigatório nas escolas, mas a comunicação é preferencialmente em português, com sua regionalização. Merece destaque o fato dos eventos festivos e esportivos, como em outras comunidades Macuxi, a predominância de esportes alheio às tradições indígenas, como o arco e flecha, por exemplo. Nos eventos que acompanhamos em Napoleão as modalidades de esportes praticado nos festejos são futebol de campo e de quadra, corrida de motos e corrida de cavalos. Essa última é uma identidade adquirida do contato com as fazendas de bovinos da região, ou seja, uma prática latente da interação cultural com a sociedade nacional.

Por outro lado, registra-se que há um avanço na qualificação de profissionais, especialmente para atuarem na área da educação, com as possibilidades dos cursos específicos oferecidos pelo Instituto INSIKIRAN da UFRR, além dos cursos oferecidos por faculdades particulares, como EAD (Foto 39). Tais oportunidades têm suscitado um grupo significativo de acadêmicos de diversos cursos universitários na comunidade. Um panorama diferenciado de pessoas com uma linguagem distinta, dedicada ao trabalho como servidores públicos, em sua maioria, e na busca por formação profissional superior. Exigência que o mercado impõe na atualidade, e os povos indígenas têm reagido a essa demanda.



Foto: 40 – Ala dos acadêmicos no desfile do FETIN 2018. Arquivo do pesquisador 12/05/2018.

5.1.5 Economia

Semelhante ao item anterior que já houve apontamentos anteriores, no campo econômico não é possível negar que a evolução dos meios de produção é a grande responsável pelas transformações dos modos de produção tradicional. A exemplo da agricultura que a cada dia é bombardeada pela possibilidade de uso de suplementos, defensivos e máquinas agrícolas, visando a ampliação da capacidade produtiva e consequentemente a garantia de produção de excedentes. Nas comunidades indígenas, essas transformações não estão de fora, dado que o modelo em que realizam o roço da vegetação com a posterior queima, conhecida como prática da coivara para o cultivo da roça, vem a cada dia sendo substituído pelo uso de arados, e em alguns casos com o uso de corretivos de solo, como calcário e adubos químicos, a fim de melhorarem a produtividade. Até porque, é uma bandeira ambientalista a exclusão do uso do fogo no processo de cultivar a terra. Contudo, no estudo de caso em evidência, não encontramos o relato de uso de defensivos agrícolas em larga escala. Porém, alguns cultivos como da melancia, por exemplo, vêm sendo realizados com a prática de irrigação. Além da produção de banana, feijão e mandioca de modo monocultural.

Mesmo assim a roça tradicional com diversidade de plantações ainda está presente como na imagem a seguir:



Foto 41: Plantação de mandioca e milho, roçado do Sr. Ênes Paulino, em 23/09/2017. Arquivo do pesquisador.

Por outro lado, o mesmo assédio do mercado pela produção em escala maior, que incentiva a monocultura e elimina a diversidade produtiva, tem como resultado a facilidade de inserção no mercado, consequentemente, pode trazer resultados negativos devido à redução da diversidade produtiva e com efeito, alimentar das comunidades atingidas, elevando a uma dependência da aquisição de produtos comercializados. Nesse sentido, reduz a qualidade alimentar desses grupos com a inclusão de produtos industrializados, que não faziam parte da dieta alimentar desse povo.

E essa adoção de produtos industrializados afetam tanto no balanceamento nutritivo quanto no aspecto ambiental, pois há um aumento significativo de resíduos sólidos a partir do descarte das embalagens desses produtos. Uma situação crítica em grande número de comunidades indígenas. O lixo em comunidades indígenas se mostra o desafio, mesmo com a prática de enterrar ou queimar estes resíduos é insuficiente esse controle. Por outro lado, há um aumento de descartes de resíduos de longa duração, especialmente os compostos de vidro e metais, que além de não serem modificados após a queima, seus fragmentos são uma ameaça para eventuais acidentes. Uma realidade que merece atenção das políticas de saneamento ambiental.

Outro item que antes era visado quase que exclusivo para produção da subsistência, e entrou para o campo da economia indígena, foi a pesca. As etnografias dos povos das Guianas retratam a pesca como atividade basicamente masculina em paralelo à caça¹³⁰, que tinha como objetivo o complemento proteico. Atualmente em Napoleão, a atividade ganhou contornos profissionalizados com a implantação do manejo da piscicultura, a criação de uma associação ASPCON, que periodicamente realizam a Feira do Tambaqui, um evento com o propósito de estimular o mercado interno ao consumo do pescado criado no local. De modo semelhante, sempre que há eventos na comunidade, costumam realizar despescas, a fim de divulgar aos visitantes a produção a partir da criação de peixes em cativeiro, uma mercantilização prática das relações em transformação.

Ao lado dos peixes, também nos festejos, organizam a feira em que expõem seus produtos à venda como: farinha, biju, banana, melancia, pimenta (*capsicum*), caxiri, pajuarú, taxi, artesanato, cerâmica (foto 41). No entanto, nessas exposições alguns produtos estão sendo substituídos por produtos industrializados como refrigerantes, cerveja, bombons etc. Além da baixa adesão de expositores locais, abrindo espaço para os famosos comerciantes itinerantes ou vulgo “marreteiros” que vivem de evento em evento. Sendo que essas inserções

¹³⁰ Ver: Eggerath 1924; Diniz, 1972; Koch-Grunberg, 2006; Santilli, 1989 entre outros.

de comerciantes itinerantes nos eventos estão previstas no regimento interno da comunidade, com o compromisso de contribuírem com uma taxa preestabelecida.



Fotos: 42 e 43 - Produtos em exposição à venda na Feira do Tambaqui 2017 e Venda de alimentação itinerante durante o FETIN 2018, respectivamente. Arquivo do pesquisador.

Assim, pontua Schröder (2003), quando relaciona a economia indígena a uma variedade de fatores como: “meio ambiente físico e biótico”; “organização social”; “cosmologia” e; “religião” (p. 22), mantém a eficiência, visto que na conjuntura das transformações econômicas, uma série de relações são desfeitas ou inseridas em outra lógica, a mercantilista. O meio ambiente equilibrado passa a ser visto como algo a ser explorado ao limite. As antigas relações sociais baseadas na partilha ou compartilhamento de experiências e produtos ganham o significado da relação vendedor/freguês. A organização política local, que se baseava em uma relação de vizinhança e cumplicidade, é ressignificada pela possibilidade da evidência da superioridade, uma vez que o poderio econômico se torna o determinante da imposição e do desejo. De modo semelhante, nos campos cosmológico e religioso, as transformações são manifesta na reconsideração em desprezar as práticas de valorização do respeito à natureza e suas forças, pelo desejo de dominar, de exceder qualquer intransigência natural.

Ainda no sistema econômico, observamos a adoção de contratação de mão de obra como uma nova modalidade de relação de trabalho para os povos indígenas. Embora seja uma prática há muito tempo praticada na relação com os não indígenas, entre os parentes como se tratam, o mais comum era o *ajuri*¹³¹, preocupação também pontuada por José Valdo Souza:

¹³¹ Segundo SOUSA (2012): “O *ajuri* consiste no trabalho coletivo para um fim, atende a necessidade de um pai de família. As despesas e a organização do trabalho são as suas próprias custas, mais que todos os membros da comunidade participam. Não existe o patrão nem o empregado, mas sim prevalece a reciprocidade, cada um ajuda um e outro” (p. 32).

Percebe-se que há outro sistema de trabalho que está sendo introduzido sem que a comunidade perceba que é o capitalismo que se contrapõe ao trabalho comunitário e ao ajuri que causa o individualismo, ou seja, uma pessoa para trabalhar tem que receber um pagamento. Isso vem afetando e desestabilizando os trabalhos comunitários e ajuri, esse modelo de trabalho enfraquece a organização social e o rendimento é menor, por que a pessoa trabalha só. Na Reciprocidade todos se ajudam e o trabalho rende mais (SOUZA, 2012, p. 32).

Ressaltamos ainda no campo econômico que mesmo a Comunidade Napoleão não possuindo uma estrutura produtiva de larga escala, quando na verdade não se propõe a isto as comunidades indígenas, não tivemos acesso à escassez e miséria como pregavam os simpatizantes da demarcação da TIRSS em ilhas, pois defendiam que com a retirada dos posseiros da região, as comunidades indígenas seriam largada à própria sorte. Como vimos anteriormente, há uma reserva de excedentes e a prática da plantação de gêneros alimentícios, sempre acima da do consumo interno, além da criação de animais de pequeno e grande porte, que serve como reserva financeira.

5.1.6 Sistema Religioso

No aspecto religioso, a literatura antropológica direciona a prática do xamanismo, como religiosidade tradicionalmente praticada pelo povo Macuxi. Contudo, devido ao contato permanente com os colonizadores e as missões católicas e mais recentemente com as missões evangélicas, o que envolve também o conjunto da relação com a Sociedade Nacional, o povo Macuxi vem aderindo cada vez mais às práticas cristãs, a exemplo do sincretismo religioso do *Aleluia* registrado entre os Macuxi, Taurepang e Ingarikó¹³². Esse fenômeno religioso, congrega aspectos cristãos que foram incorporados à cosmovisão xamânica Macuxi, concebendo uma reestruturação “uma reinterpretação do universo, do ser e da ação humana, criados através de intensa reflexão e revelações vivenciadas e propagadas por 'homens ou mulheres sábios' ou profetas” (COLSO, 1981, *apud* SANTILLI, 1989a, p. 33).

Por sua vez, Diniz (1972), descreve que:

A importância do xamã ou *piaçã* entre os Makuxi, mesmo nos dias de hoje é denotada pela aceitação de seus serviços e pela presença deles em vários grupos locais visitados. (...) Provavelmente, na grande maioria das aldeias haverá alguém que exerça esse mister. O *piaçã* é o elemento de que participa tanto das atividades religiosas (sobrenaturais) como das profanas (médicas). A tarefa do *piaçã* seria de mediador entre as entidades sobrenaturais e os crentes, guardião do conhecimento mágico-religioso do grupo tribal, curador de feitiço, além de ser médico. Assim, cuida ele das duas esferas: terrena e extraterrena. A mitologia dos Makuxi mostra o

¹³² A esse assunto ver: Colson 1998; Farage 1991; Santilli 1989; Azevedo 1995 entre outros.

piaçã como adivinho de catástrofes, e quando estas ocorrem somente ele salva-se, porque sempre ninguém lhe dá ouvidos e por isso mesmo todos sofrem as condições de sua incredulidade (DINIZ, 1972, p. 101)

Na Comunidade Napoleão, sua população em sua maioria se identifica com alguma das quatro denominações presentes na comunidade. No entanto, chamou-nos a atenção o fato de apenas alguns idosos ainda exercerem o curandeirismo com uso de rezas e ervas. Não existe mais a figura do pajé, apenas praticantes de benzimentos e curandeirismos, uns utilizam apenas de rezas, enquanto outros complementam com as famosas garrafadas e interdições. A esse respeito, o Sr. Cirino me explicou que em Napoleão nunca houve um pajé de renome, ou seja, que fosse reconhecido e requisitado na região. Em suas palavras: “os poucos que estiveram morando aqui eram mais impostores do que pajé”¹³³. Contudo, a ausência de pajé na comunidade não elimina a eficácia da crença, pelo contrário, esse fator reforça e se confirma no fato de buscarem eventualmente, deste recurso tradicional para a solução prática do lidar com alguns aspectos cosmológicos, especialmente nas questões de saúde, já que ao pajé, como afirma o professor Mateus “... o pajé é assim, ele tem o poder de olhar as coisas espirituais e curar também”¹³⁴.

No entanto, quanto à fama de impostores, esse adjetivo serve de exemplo da manutenção da crença, pois reafirma como uma contraprova dos critérios que deve ser observado no pajé. Desse modo, a qualidade de impostor colabora com a reafirmação da prática xamânica. É o caso das histórias do morador local, conhecido pelo codinome de “Baleia”. Um cidadão muito extrovertido, reconhecido pelas peripécias de mentiras, enganos e espertezas. Conforme narram os que o conhecem melhor, ele sempre se identifica como personagem de destaque, a mim, na primeira ocasião que o cumprimentei se apresentou como delegado da FUNAI na região, cargo que existiu há tempos remotos. Alguns moradores me narraram que em uma ocasião, uma mulher de um sítio da região das serras adoeceu e seus parentes procuravam por um pajé em Napoleão. O Sr. Baleia logo se apresentou como pajé. Foi então contratado a realizar um trabalho de cura, dizendo que só precisava de uma garrafa de cachaça. No local, depois de consumir a bebida, que por sinal é conhecido como um amante de aguardente, começou o ritual de cura com a expressão em forma de canto: “Huu, huu jacaré, larga do meu pé! Huu Jacaré larga do meu pé, e me diz o nome da doença dessa mulher!”. Os ouvintes logo perceberam que sua prática de curar fugia do esperado, então foi desmascarado de seu charlatanismo e dispensado do trabalho de cura.

¹³³ Cirino Raposo, conversa em 20 de agosto de 2017.

¹³⁴ Mateus Raposo, conversa em 06 de abril de 2018.

Mas a ideia de impostura se mostra numa percepção de descrédito enfrentada pelas pessoas que se identificam como pajé. Essas ao serem confrontadas a sua competência e não conseguirem provar a eficácia do seu trabalho, ou forem rejeitadas na condição de pajé, caem em descrédito, atuando assim como impostores. Apesar disso, a existência e o reconhecimento dos impostores significam que há critérios a serem preenchidos para que se possa ser reconhecido como tal. Assim, o descrédito atribuído a uma pessoa não deva ser visto como negação da fé no xamanismo, mas, como uma autenticidade dos critérios da prática xamânica.

Mesmo assim, em Napoleão, a senhora Almerinda foi a mais recomendada no campo de curandeirismo. Embora, houve quem nos relatasse ser ela bastante ineficiente quando em tentativas de pajelança. Logo, ficou evidente uma distinção quanto as duas práticas, comumente atribuída a uma mesma pessoa, o curandeirismo e a pajelança. Outros curandeiros com reconhecimento são os anciões Cirino (Rari), Manoel Lima (Manduquinha), Maurício, Maria José entre outros. Questionado sobre suas práticas de curandeirismo, o Sr. Manoel Lima, relatou-me: “Assim, eu faço cura, mas não uso cachaça e nem fumaça! Eu faço reza, e às vezes uso algum galho de mato. Assim, folhas. Mas as pessoas não querem mais aprender! Não acreditam mais! Preferem tomam remédios de farmácia! É até triste”¹³⁵. Mesmo assim, quando existe uma urgência, ou seja, nos casos que consideram necessário, por alguma razão a medicação possa não ter surtido efeito esperado, ou na ausência de representante das práticas médicas ocidentais, ou ainda em caso de um diagnóstico pouco convincente, convocam um pajé de outra comunidade, geralmente vindo da região das serras, embora considerem ser casos muito isolados.

Por outro lado, a referência geográfica do reforço, ou seja, da busca por pajé na região de serras, corrobora com a ideia do berço da cultura cosmológica do povo Macuxi. Nos faz lembrar de uma discussão em torno da contestação do projeto de construção de uma hidrelétrica no Rio Cotingo, ocorrida no Seminário Diversidade Socioambiental de Roraima, realizada pelo Instituto Socioambiental em 2011. Especificamente, uma proposta de aproveitamento da cachoeira do Tamanduá, localizada na etnorregião das serras da TIRSS. Ocasão em que uma liderança Macuxi da região defendeu que aquele lugar era um “espaço de formação xamânica, lugar de habitação de espíritos ancestrais para o povo Macuxi”¹³⁶.

Esta negatividade da prática da pajelança em Napoleão revela um caminho de insensibilidade que de alguma forma compromete uma parte das questões cosmológicas daquele povo. Por exemplo, me relataram algumas práticas de crenças que se sustentam ainda

¹³⁵ Conversa com o Manoel Lima (Manduquinha) em 19/11/2017.

¹³⁶ Ver SIMÃO DE MELO, 2011.

na cosmologia indígena, como na relação com o manuseio da planta da mandioca, a quem acredita-se possuir vida própria e ter sentimento. Ou conforme narração do professor Ênes, deve-se ter cuidado em respeitar a natureza, pois o infrator pode ser punido. Nosso interlocutor afirmou ter aprendido com seu pai que, sempre que se faz necessário adentrar na mata, uma vez que as matas da região são em sua maioria ao longo de serras ou margem de rios, é necessário pedir permissão para ela, porque a infração a esse ato pode incorrer em castigo. Contou-me ter acontecido em sua adolescência que:

Certa vez fora a uma caçada com seu pai, ocasião em que seguiu o rastro dos passos de um veado desde o campo, ao chegar à beira da mata seu pai seguiu outro caminho, enquanto eu seguia o rastro mata a dentro, mas, não me atentei em pedir permissão para entrar na mata, já a uma distância dentro da mata o rastro do animal seguiu até uma pedra grande, e dali não encontrei desvio ou saída alguma. Então desisti e gritei para encontrar meu pai. No entanto, a partir daquele momento, senti uma dor insuportável sobre o corpo. Ao encontrar meu pai falei do acontecido e a coceira que me incomodava. Meu pai por experiência explicou que ele havia sido surrado pela mãe da mata. Fomos para casa onde meu pai preparou uma mistura de ervas em água, que após um banho com a mistura a coceira desapareceu, no entanto, sempre que vai a mata, costuma sentir a coceira e às vezes surgem hematomas em seu corpo semelhante à silhueta das patas do veado¹³⁷.

Conclui-se neste subtópico que, a matriz religiosa Macuxi ainda é viva e eficaz no entorno do xamanismo. A prática do xamanismo foi e ainda é uma concepção religiosa do povo Macuxi. Embora venha sofrendo paulatinamente um processo de desconstrução com influência das religiões da sociedade nacional. Contudo, há elementos latentes e fundamentais que circundam a cosmovisão do povo Macuxi e não permitem que esqueçam sua ancestralidade xamânica.

5.2 NOVAS REALIDADES E OUTRAS EXPECTATIVAS

Pensar as mudanças ocorridas na Comunidade Napoleão. Temos o propósito de trazer para o debate não só as transformações vivenciadas pelos povos indígenas em Roraima, mas, abordar estas modificações como fruto de um processo iniciado a partir do contato, em que os protagonistas com seus modos de agir segundo seus diversos costumes e crenças, tanto os portugueses, os espanhóis, os holandeses, os ingleses, e principalmente grupos étnicos de várias etnias regionais, atuaram em todos os sentidos, criando um combate de forças antagônicas, onde prevaleceu o de maior poder ideológico. Entretanto, aos que foram julgados

¹³⁷ Conversa com Ênes Paulino, em 20/06/2017.

vencidos, e que não foram exterminados, restou a necessidade de um rearranjo do modo como viviam e se reproduziam físico e culturalmente.

Tal realidade constituiu em novas expectativas para o povo Macuxi. Resultado desse entrosamento constituído a partir do contato, atualmente muitos profissionais em diversas áreas, como destaca Souza Lima (2015), são indígenas que se especializaram. Tendo como principal meio a investidura em qualificação profissional encontrada na formação educacional. Nesse sentido, trazemos a evidência da importância da UFRR, mesmo reconhecida como das menores universidades federais do Brasil, é uma das pioneiras em oferecer cursos de formação superior exclusivo aos povos indígenas, atualmente voltados para ensino, gestão de território e gestão de saúde. Possibilitando assim aos povos indígenas a tão sonhada qualificação profissional em nível de graduação superior, para atuarem dentro de suas comunidades e no mercado de trabalho.

Contudo, não se trata de uma benevolência concedida pelos gestores aos povos indígenas, mas fruto de um protagonismo do movimento indigenista¹³⁸, que percebeu a necessidade de serem não apenas espectadores do processo, mas agentes de mudanças. Encontraram assim na educação possibilidades de ascensão a outros patamares da luta por direitos, e no engajamento à efetivação desses direitos.

Embora haja uma desconfiança por parte de alguns profissionais quanto ao direcionamento desses cursos para indígenas, uma vez que consideram que o fato de ser unidirecionado inibe a qualidade, e rotula o profissional como limitado e de poucas chances em concorrências de amplo mercado. No entanto, a prática tem demonstrado uma superação desses preconceitos, e encorajado esses profissionais a seguirem a carreira acadêmica de igual para igual em universidades pelo Brasil e exterior.

E, ainda que a maioria esteja vinculada à área de ensino, uma vez que é a maior demanda das comunidades, pois é a base de toda formação, há porém uma crescente solicitação de formação de profissionais das chamadas áreas de maior complexidade, como por exemplo da saúde, onde muitos auxiliares e técnicos de enfermagem, bem como enfermeiros de origem indígena, que atuam nos postos de Saúde e hospitais da capital e interior, além dos que trabalham prestando serviço nos polos base do Subsistema de Saúde Indígena. De modo semelhante, outras áreas vêm despontando o interesse dos indígenas, como se expressou o professor Zeilton: “nós temos acadêmicos de Direito, Medicina, Nutrição,

¹³⁸ Ver: Melo (2000); Vieira (2003); Repetto (2008); Freitas (2017); entre outros.

Serviço Social entre outros, e também os alunos do curso Técnico em Agropecuária que deverão nos ajudar com nossas criações”¹³⁹.

Com pouca representatividade, mas com alguns formados atuando no Estado ou em municípios estão indígenas com formação em Medicina pela UFRR como o Miquéias Napoleão Raposo, Macuxi, nascido na Comunidade Napoleão, filho de um agricultor e uma AIS, trabalha como médico na sede do município de Normandia. Ou mesmo o ex-reitor da UFRR, Jefferson Fernandes do Nascimento, formado em Agronomia, é Macuxi, nascido em Surumu, e professor da UFRR desde 1993. De modo semelhante, outros profissionais de origem indígena absorvidos pelo mercado de trabalho, estão atuando em diversas frentes de serviços, tanto da administração pública quanto de administração privada ou como profissionais liberais ou ainda consultores de projetos no terceiro setor.

Contudo, a lição maior a ser observada é que, mesmo que o poder público com suas intervenções, seja um dos maiores impactadores das culturas indígenas, uma vez que, na qualidade de aparato estatal se traveste do poder tutelar e impõe diretrizes e ações, muitas vezes sem as devidas observações e orientações na preservação do arcabouço sociocultural dos grupos sociais envolvidos. No entanto, os mesmos requisitos que qualificam suas inobservâncias, ou seja, a condição de força estatal, permite que tenha condições precárias e em outros momentos suficientes para acondicionar as demandas sociais dos povos indígenas, e propagar ações efetivas para equacionar um pouco do abismo social que divide esses sujeitos de outras categorias sociais. São barreiras que foram construídas ao longo de quatro séculos, e que somente a um pouco mais de um século ele passou a ser visto como cidadão de direito, iniciando assim uma paulatina construção de uma nova visão do índio, avanços que em alguns momentos retroagem, como nas perspectivas atuais, contudo, os registros demandam ajustes e reconhecimentos.

¹³⁹ Reunião da Comunidade Napoleão em 18 de agosto de 2018.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta parte da tese, como em todo trabalho acadêmico, a pretensão é concluir os argumentos, enfim ação necessária. A provocação inicial para esta tese nasceu de um superdimensionamento populacional da Comunidade Indígena do Napoleão, TIRSS em Roraima, uma amostra representativa da etnia Macuxi, povo do tronco linguístico *carib*, frente à política tradicional de distribuição espacial dos povos da região da Guiana. Essa constatação agregou outros elementos e direcionou nossa análise para a compreensão das relações de poder naquela comunidade, estendendo as intuições ao contexto das relações sociais constituídas no território Macuxi. Consideramos então uma gama de informações que reportam desde o processo colonizatório, passando pelas ocupações ou invasões do espaço tradicional dos povos da bacia do Rio Branco, que teve como maior contribuinte a inserção da criação de gado bovinos na região, posteriormente, a exploração mineral, vindo aos dias atuais com a retomada de parte desse território através das demarcações de terras indígenas.

Todo esse percurso justifica o conjunto de transformações vivenciadas pelos povos indígenas dessa região, a partir de modalidades de relações estabelecidas que, em alguns momentos foram impositivas, em outros foram trocas, e em outros ainda foram adoção de elementos culturais exteriores. Por outro lado, essas transformações só reforçam a ideia de cultura como algo vivo, dinâmico, transformável e permanente.

As análises e presunções deste trabalho, tiveram como base as verificações empíricas levantadas a partir de um trabalho de campo, que contou com uma pesquisa participativa, de incursões intermitentes nos anos de 2017, 2018 e 2019, além da instrumentação metodológica analítica das ciências sociais.

No desenvolvimento buscou-se contextualizar o processo de colonização da bacia do Rio Branco com suas múltiplas frentes de atração colonizadora, tanto de iniciativas particulares quanto as iniciativas públicas, como as fazendas nacionais, por exemplo, marcando assim o início da presença permanente do Estado, então Coroa portuguesa, nos confins do norte da Amazônia. Ações que continuaram no Brasil Imperial, passando pela República até os nossos dias. Enfatizamos assim, que desde o começo as interferências do poder público e iniciativas particulares fizeram e fazem parte da intervenção de um processo em construção de mudanças culturais entre os povos autóctones dessa região.

Portanto, o fio condutor das reflexões esteve envolto nas confluências e divergências envolvendo a dicotomia de poder público e poder local. Considerando a ideia de poder local como o conjunto de relações internas de cada grupo, que implicam em noções de

poder, especialmente as demandas voltadas para as questões de caráter administrativos das comunidades, uma concepção descrita por autores da antropologia política e das etnografias dessa região, como fundamentada e estruturada nas relações de parentesco, seja por vínculos de consanguinidade quanto por vínculos de afinidade.

Enquanto a noção de poder público como um conjunto de ações capitaneadas por órgãos de estado em suas diferentes esferas administrativas, de modo direto ou indireto, que neste estudo de caso, mantém um grupo de funcionários ativos na localidade, sendo esses em grande número pessoas moradoras da própria comunidade. E por trabalharem na comunidade, de onde são membros nativos adotam uma postura de representatividade do poder público local, ao mesmo tempo em que atuam como peças chaves na estrutura administrativa com grande peso nas decisões locais.

Desse modo, as ações desses funcionários públicos se portam como aspecto de representatividade do poder público, o que chamamos de corporalidade ou a “objetividade” do poder, como descreve Bourdieu. Uma conjuntura em que esses funcionários ao se inserirem a serviço do estado agem como parte das ações estatais, tomando assim, a postura não de passivo do processo, mas de ação colaborativa com a força do Estado, que neste contexto representa o colonizador, readequando-se às conformidades de seus interesses. Em outras palavras, são os novos agentes das ações do poder público.

Além da representatividade estatal, os funcionários públicos enriquecem as relações políticas locais e ganham notoriedade em outro aspecto, que é o reconhecimento e tratamento de uma espécie de “elite econômica” local, ou seja, a garantia de salário mensal, os eleva a condição de eventuais patronos financeiros, alterando o modo de vida e a concepção monetária do grupo, afora o fato de conceder a esses, a possibilidade de se portarem como possíveis patrões em atividades rotineiras de roçar, plantar, cuidar da plantação, cuidar de animais entre outras atividades, através da prestação de serviços diretos por seus pares. Essa relação direta não se revela aleatória, de um lado contribui com a ampliação das relações de trocas, numa ideia de dom e contra dom maussiana, pois as prioridades de contratação são definidas dentro de um conjunto de relações interpessoais comprometidas pelos laços de afinidades preestabelecidas. Por outro lado, a monetarização dessas relações vem eliminando a voluntariedade dos serviços coletivos, como a prática do *ajuri*, por exemplo. Uma prática de trabalho coletivo baseada na reciprocidade e na cooperação tanto entre indivíduo e a comunidade, quanto entre chefes de famílias.

Registramos que nas reuniões e assembleias locais a participação e proposições apresentadas pelos funcionários públicos demonstram um modelo administrativo direcionado

para uma idealização da coisa pública, pois poucos membros da comunidade, além de alguns anciões se habilitam para o debate. Especialmente os professores que, pela habilidade de se expressarem em público e de sintetizarem conteúdos para melhor compreensão dos alunos, somado com a formação, que inevitavelmente, dá a eles uma autoridade em determinada área do conhecimento, os coloca como referência, transferindo a eles a responsabilidade de serem vistos como pessoas a serem imitadas, ideia correlata ao “saber e poder” foucaultiana.

Percebemos assim que, a influência dos servidores públicos nas diretrizes da administração das comunidades indígenas invoca uma concorrência com as lideranças tradicionais, embora, essas tiveram sua formação forjada no calor das lutas em defesa do território e das articulações políticas externas, ou ainda nas negociações com fazendeiros e posseiros de seu território, ganharam assim o prestígio do movimento indígena e estabeleceram uma postura de respeito e notoriedade no movimento indígena regional e nacional. Contudo, na atualidade, estão em número cada vez menor, enquanto os professores vêm se despontando como novos atores, uma renovação do cenário político e das relações de poder local nas comunidades indígenas.

Neste modelo de organização política em transformação ressaltamos a transcrição das regras internas das comunidades como uma inovação a ser considerada. Como o caso em estudo, as regras internas da Comunidade Napoleão, apontado como manifestação de poder regimentado, observamos que o Regimento Interno da Comunidade foi elaborado em 2005, e atualizado em 2014 e em 2017. Nesse, constatamos que mesmo as regras sendo escritas como provas incontestáveis das diretrizes das principais perspectivas de boa vivência na Comunidade Napoleão, nem sempre são reportadas na prática, ou seja, as regras escritas não se sobrepõem às convenções verbais que ainda possui grande valia nas interrelações, e são convocadas quando necessário e em momentos oportunos. Por outro lado, as forças das regras escritas versus as regras praticadas desafiam os tuxauas a buscarem o equilíbrio através de uma negociação interna constante, assim elas dão vida às relações como uma transição em construção.

Registramos, que mesmo de modo ainda tímido, a participação feminina vem ganhando espaço, embora, na comunidade do Napoleão, até então, apenas uma mulher se predispôs a participar do primeiro escalão da administração da comunidade no cargo de segundo tuxaua, mas por questões pessoais que exigia maior presença no lar teve que abandonar a função. Essa afirmou-nos ser nato das mulheres do Napoleão, não se empenharem em participar das discussões em público da comunidade, segundo ela, “por que não gostam de falar em público”, informação percebida desde a primeira reunião em estivemos na

comunidade. O que isenta a importância da participação indireta das mulheres nas articulações em torno do bem da comunidade.

Somam-se nesse contexto de transformações a forma como se dá as relações de poder, de um lado, o papel incisivo das três igrejas evangélicas que vêm interferindo em alguns aspectos da classificação de valores sociais da comunidade, como o exemplo das práticas das danças tradicionais, *parixara*, *tucui* e *Aleluia*, que vêm sendo veementemente inibidas por estas denominações. Por outro lado, a Igreja Católica, mantém-se, mesmo com pouco resultado, na tentativa de manutenção e continuidade das danças tradicionais. A resistência se replica mesmo no ambiente escolar, pois como grande parte dos professores são membros das denominações protestantes, inclusive os gestores e coordenadores pedagógicos são evangélicos, a reprodução cultural fica limitada ao ensino da língua materna. E ainda, essas interveniências se impõem na adoção dos membros evangélicos como modelos moralmente constituídos para atuarem nas atividades de segurança da comunidade.

Por conseguinte, segue a influência da participação de líderes das igrejas no Conselho Administrativo da comunidade, se revelando como uma intervenção exógena, uma vez que o Conselho é uma instância colegiada intermediária, com participação das principais lideranças da comunidade, que tem autonomia em suas deliberações, e em casos específicos, são referendados pela Assembleia geral da Comunidade. O Conselho se reúne por demanda e tem como principal atividade intervir nas situações de conflito, decidir em situações urgentes e dirimir sobre situações não previstas no regimento, logo, a participação de líderes das igrejas, especialmente os que são de fora da comunidade, tem demonstrado uma intervenção sobre a práticas tradicionais devido ao direcionamento aos entendimentos ideológicos por eles defendidos.

Entre as principais transformações, além das relações internas, há um conjunto de elementos que vão desde as formas de ocupação e distribuição do território, que busca a cada dia a semelhança de pequenas vilas rurais para a comunidade, fato relacionado à otimização do uso de água encanada e energia elétrica; a estrutura das casas, com a adoção de modelo de construção com de materiais comprados e não mais os rústicos tradicionais, mesmo que signifique abrir mão do conforto térmico, considerável para o clima roraimense; a inclusão da internet como meio de entretenimento e comunicação; a adoção do associativismo, - ASPCON e APRONA -, como reforço na produção econômica, entre outras percepções.

Enfim, na tentativa de contemplar o maior número de informação possível da Comunidade Napoleão, em toda a tese buscamos evidenciar os aspectos históricos narrados por seus moradores, dando voz assim, sempre que possível, aos nossos interlocutores, que

apresentam sua comunidade como ressurgida depois de muito tempo comprimida entre fazendas, tendo que lutar para ser reconhecida como agrupamento de indígena, vítima das invasões do território Macuxi, tendo que se ajustar à sua realidade e esforçar-se para inverter sua condição de anonimato como comunidade indígena. Desse modo, os membros da Comunidade Indígena Napoleão contam a sua história, agregando seus esforços em reconquistar e repossar-se de seu território, em alguns momentos tendo que pagar para reaver um lugar que dantes era deles. É nesta realidade mutante que acompanham suas transformações, somando com sua resistência a possibilidade de um cissionismo iminente e tendencioso de sua própria identidade étnica regional.

REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, Marc. “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”. In MARQUINA, Aurora, **El Ayer y el Hoy de la antropología Política**, Volumen I, Hacia el Futuro, Madrid: UNED, 1997, p. 51-72.
- ACUÑA, Cristóbal de. **Nuevo descubrimiento del gran Rio de las Amazonas**. Madrid: Imprensa del Reyno, 1641.
- ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. in: **Povos indígenas no Brasil: 1996/2000**. São Paulo/Brasília: Instituto Socioambiental, 2001. p. 195-217.
- ALBÓ, Xavier. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. **Cuadernos de Investigación**, Nº 71, 2008.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- AMORIM, Maria Salete S. Cultura Política e Estudos de Poder Local. **Revista Debates** (UFRGS), v. 1, 2007, p. 99-120.
- ARVELO-JIMENES, Nelly. **Relaciones Políticas en una Sociedad Tribal**: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano. Instituto Indigenista Interamericano. México: 1974.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da sobremodernidade. Lisboa: 90 Graus, 2005.
- BALANDIER, Georges. **O Poder em Cena**. Trad. de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BARBOSA, Reinaldo Imbrózio. Ocupação Humana em Roraima I. Do Histórico Colonial ao início do assentamento dirigido. **Bol. Mus. Par. Emilio Goeldi**, 9 (1), 1993, p. 123-144.
- BARBOSA, R. I.; FERREIRA, E. J. G. Historiografia das expedições científicas e exploratórias no vale do Rio Branco. In: BARBOSA, R. I.; FERREIRA, E. J.G.; CASTELLÓN, E. G. (Eds.), **Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima**. Manaus: INPA. 1997, p. 193-216.
- BARTH, Fredrik. **O guru e o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana**. vol.12, n.1, 2006, pp. 39-68.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El etnodesarrollo - sus premisas jurídicas, políticas y de organización. In BATALLA, Guillermo Bonfil. **Revista América Latina: etnodesarrollo y etnocidio**. Ediciones FLACSO a cargo de Francisco Rojas Aravena. San José: C. R.: EUNED, 1982, p. 131- 145.

BIGIO, Elias dos Santos. **Programa (s) de índio (s):** falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992). 2007 Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil:** promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal. Subsecretaria de Edições Técnicas, 2004.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde. Departamento de Gestão da Educação na Saúde. **Programa de Qualificação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN)** / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde, Departamento de Gestão da Educação na Saúde. – Brasília: Ministério da Saúde, 2016.

CAMPELO, Álvaro e QUEIROGA, Francisco R. O poder local e a Antropologia. O significado dos problemas sentidos. **Revista Antropológicas**, número 3, junho 1999, p. 101-108.

CAMPO, E. e GUTIÉRREZ, E. M. Mujeres y poder local en Perú, Ecuador y Bolivia. **ANAIS**, XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara: 2007.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 4ª Edição, 7ª reimpressão, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **Understanding changes in Macuxi politics and society (BRAZIL):** A case study of village fissioning. 2001. Thesis (Master of Arts), University of Florida, 2001.

CHAVES, Christine de Alencar. **Festas da política:** uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG). Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política / UFRJ, 2003.

CENTRO DE INFORMAÇÃO DA DIOCESE DE RORAIMA. **Índios e brancos em Roraima**. Coleção histórica antropológica nº02. Boa Vista, 1990.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. A mulher no universo Yanomami. **Revista Textos e Debate**, n. 2, v. 1, 1996, p. 41-45.

_____. **A "boa nova" na língua indígena:** contornos da evangelização dos Wapichana no Século XX. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008, 264 p.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado:** Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 207-234.

_____. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CORREA FILHO, Virgílio. **Alexandre Rodrigues Ferreira.** Vida e obra do grande Naturalista Brasileiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

COSTA, Graciete Guerra da. **Fortes Portugueses na Amazônia Brasileira.** 2015. Tese (Pós-doutorado em Relações Internacionais), Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

DAMATTA, Roberto. Em torno da dialética entre igualdade e hierarquia: notas sobre as imagens e representações dos jogos olímpicos e do futebol no Brasil. In: DAMATTA, Roberto. **A bola corre mais do que os homens:** duas copas, treze crônicas e três ensaios sobre futebol. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006, p. 172-204.

DAVIS, Shelton H: **Vítimas do milagre.** O desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Makuxi do Roraima:** sua instalação na sociedade nacional. 1972. Tese (Doutorado em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Ciências e letras de Marília, Marília, Coleção Teses nº 9, 1972.

EGGERATH, Pedro. **O vale e os índios do Rio Branco.** Rio de Janeiro: Tipografia Universal, 1924.

EPITACIO, Héilton. **Economia e qualidade de vida:** a situação socioeconômica da Comunidade Indígena Napoleão. 2010. Trabalho de conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2010, 38 p.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Los Nuer.** Barcelona: Editorial Anagrama, 2ª edição, 1992.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder:** Formação do Patronato Político Brasileiro. 3ª ed., São Paulo: Editora Globo, 2001.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões:** os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 1985. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986.

_____. **As muralhas dos sertões:** os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FARIA, Regina Helena Sant'Ana de. **Manual de criação de peixes em viveiro.** [et al]. – Brasília: Codevasf, 2013.

FERNANDES, Felipe Munhoz Martins. **Do parixara ao forró, do forró ao “parixara”**: uma trajetória musical. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

FERNANDES, João Azevedo. Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 6, volume 13(2): 2002, p. 39-59.

FISCHER, Tânia. Poder Local: Um tema em análise. **Revista de Administração Pública**, v. 26, n.4, 1992, p. 106-113.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Estratégia, poder-saber**. Ditos e Escritos IV. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FRANK, Erwin H. A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo? **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 45 nº 2, 2002, p. 287-310.

FREITAG, Bárbara. **Escola, Estado e Sociedade**. 4ª edição revisada, São Paulo: Moraes, 1980.

FREITAS, Marcos Antonio Braga de. **Insikiran**: da política indígena à institucionalização da educação superior. 2017. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

FRIED, Morton H. A antropologia e o estudo da política. in: TAX, Sol. **Panorama da antropologia**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966, pp 155-164.

GALVÃO, Eduardo. Encontro de Sociedades tribal e Nacional no Rio Negro Amazonas. Actas y Memórias. **ANAIS**, XXXV Congresso Internacional de Americanistas, México, 1962, p. 329-340.

GANDÍA, Enrique. **Historia crítica de los mitos de la conquista americana**. Buenos Aires: Juan Roldan, 1929.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: nota sobre a Briga de Galos Balinesa. In: **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989, p. 278-321.

_____. **Conocimiento local**: ensayos sobre la interpretación de las culturas. Barcelona: Bueno Aires, México: Paidós, 1994.

GRIZZI, Dalva Carmelina Sampaio & SILVA, Aracy López da. La filosofía y la pedagogía de la educación indígena: un resumen de los debates”. In: AMODIO, Emanuele, compilador: **Educación, escuelas y culturas indígenas de América Latina**. Tomo I. Ediciones Abya Yala, 2ª edición, Ecuador: 1989, p. 101-113.

GLUCKMAM, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. in: FELDMAM BIANCO, Bela (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos**. São Paulo: Global, 1987, p. 227-344.

GUARDIOLA, Carolina Llanes. **Autoridades, Lideranças e Administração de Conflitos na Aldeia Indígena Pataxó de Barra Velha, Bahia**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor, (1872-1924) **Do Roraima ao Orinoco**, v. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. (tradução: Cristina Alberts-Franco). São Paulo: Editora UNESP, 2006.

KORSBAEK, Leif. La fuente de la antropología política. *Prólogo* in: FORTES, Meyer y EVANS-PRITCHARD, E. E., (editores) **Sistemas políticos africanos**. [traducción: Leif Korsbaek, Alí Ruiz Coronel, Héctor Manuel Díaz Pineda... (*et al.*)]. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 17-42.

KUSCHNIR, K. e CARNEIRO, L.P. As Dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia política. **Revista Estudos Históricos**, volume 13, número 24, 1999, p. 227-250.

KUSCHNIR, Karina. “Trajetória, projeto e mediação na política”. In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). **Revista Mediação Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p.139-164.

_____. Antropologia e Política. **Rev. Bras. Ciências Sociais**, São Paulo: vol.22, nº. 64, June 2007, p. 163-167.

LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala & GÓMEZ, Pedro Rivas. Elementos de la etnogénesis cultural guaiquerí. **Presente y Pasado. Revista de História**, Año 17, nº 34, julio-diciembre, 2012, p. 65-88.

LANGER, Johnni. O mito do Eldorado: Origem e Significado do Imaginário Sul-Americano (Século XVI). **Revista de História**. Número 136, FFLCH-USP, 1997.

LEMOS. D. Jerônimo, **D. Alcuino Meyer, 1895-1985**. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, s/d.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini - Campinas, SP: Papirus, 1989.

LILLO, Jodi A. López. e CLADERÓN, Enrique Alfredo Lopez. Sobre mutaciones políticas durante la "situación de excepción" provocada por la irradiación europea en Tierras Bajas de Bolivia: Instrumentos para una Antropología anarquista. in CRESPO, Carlos. (comp.): **Anarquismo en Bolivia: Ayer y hoy**. Centro de Estudios Superiores Universitarios-Universidad Mayor de San Simón: Cochabamba, 2016, p. 143-163.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, vol. 2, nº 2 - dezembro 1999, p. 5-32.

LLAQUE, Diego Alonzo Palacios. Estado y poder local en la sierra sur-central del Perú (1825-1930). in book: **Juegos Florales**, Publisher: Pontificia Universidad Católica del Perú: 2013, pp.107-102.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los argonautas del Pacífico occidental I**. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. Barcelona: Planeta-De Agostini, S. A., 1986.

MARQUES NETO, Floriano de Azevedo. A nova regulação dos serviços públicos. **Revista de Direito Administrativo**, Rio de Janeiro: n. 228, abr./ jun. 2002. p. 13-29.

MATOS, João Henrique. Relatório do Estado de Decadência em que se acha o alto Amazonas em 25 de outubro de 1845. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Brasília, 1979, p. 143-180.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Viagens pelo Rio das Amazonas. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 38, supl., nov. 2012, p. S189-S198.

MATOS, Maristela Bortolon de. **As culturas indígenas e a gestão das escolas da Comunidade Guariba, RR**: uma etnografia. 2013. Tesa (Doutorado em Educação), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Sociologia e antropologia**. Tradução: Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade xavante**, SP: Francisco Alves. Tradução, por Aracy Lopes da Silva, de *Akwê-Shavante society*, Oxford University press: 1ª. edição, [1967] 1984.

McCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso dos Kaxinauá. **Revista Estudos Feministas** (Rio de Janeiro). Vol.7.Nos.1 & 2, 1999, p.157-175.

MELATTI, Júlio Cesar. **Áreas Etnográficas da América Indígena**: A “Ilha” Guianense. DANICS- UnB, Brasília: DF, 2011.

MELO, Antonio Wéliton Simão de. **A eletricidade como agente de mudança na comunidade indígena Flexal em Roraima**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia), MINTER/PPGA/ Universidade Federal do Pernambuco/Universidade Federal de Roraima, Recife, 2013.

MELO, Maria Auxiliadora de Souza. **Metamorfose do saber Macuxi/Wapixana: Memória e Identidade**. 2000. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2000.

MELO-LEITÃO, Candido. **Gaspar de Carvajal, Alonso Rojas e Cristobal de Acuña**. Descobrimentos do Rio das Amazonas. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional. 1941, 294p.

MENDES, Mislene Metchacuna Martins. **A trajetória da polícia indígena do Alto Solimões: política ista e etnopolítica entre os Ticuna**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

MERÇON, Francisco Elias Simão. **Uma Leitura Analítica da Novela A Metamorfose, de Franz Kafka**. 2006. Dissertação (Mestrado em Linguística), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

MERINO HUERTA, Mauricio. **Gobierno local, poder nacional: la contienda por la formación del Estado mexicano**. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales. 1998, 292 p.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Barão de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NABUCO, Joaquim. **Fronteiras do Brasil e da Guyana Ingleza**. O Direito do Brasil. Primeira memória apresentada em Roma a 27 de fevereiro de 1903. Paris: A. Lahure. 398p.

NOVO, Marina Pereira. **Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu**. Brasília: Paralelo 15, 2010. 176 p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia**. Série Antropologia 1, Brasília: 1972.

PEIRANO, Mariza G. S. "antropologia política, ciência política e antropologia da política". In: **Três ensaios breves**. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, Série Antropologia, n. 231, 1997, p. 15-26.

PINEZI, Ana Keila Mosca. Infanticídio indígena, Relativismo Cultural e Direitos Humanos: elementos para reflexão. **Aurora** (PUCSP. Online), v. 8, 2010, p. 08.

PINHO, Raquel Camargo de. **Quintais agroflorestais indígenas em área de savana (lavrado) na Terra Indígena Araçá, Roraima**. 2008. Dissertação (Mestrado em Biologia Tropical e Recursos Naturais), Instituto de Pesquisa da Amazônia/Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

RAPOSO, Celino Alexandre. **Escola, Língua e Identidade Cultural: Comunidade Makuxi Raposa I**. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

RAPOSO, Gabriel Viriato. **Ritorno alla Maloca**. Bologna (Itália): Edizioni Missioni Consolata, 1972. Tradução para o português por Loretta Emiri, 1985.

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

RIBEIRO, Gilmara Fernandes. **Criadores de gado: experiência dos Macuxi com o gado bovino**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS/Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018.

RIBEIRO, Gleide de Almeida. **Etnomatemática: situações, problemas e práticas pedagógicas na realidade do sistema educacional Macuxi em Roraima**. 2012. Dissertação (Mestrado em Matemática), Universidade Bandeirante de São Paulo, São Paulo, 2012.

RIVIÈRE, Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social Ameríndia**. [Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura] São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.

RUA, Maria das Graças. **Políticas Públicas**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração / UFSC, 2009. 130 p.

RUIVO, Fernando. Local e política em Portugal: o poder local na mediação entre o centro e a periferia. In **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.º 30, 1990, pp. 75-95.

SÁ, Manuel José Maria da Costa. Da Serra que serve de limite ao Brazil, pelo lado das Guianas, e do rio Branco, que della vem ao rio Negro. In **História e memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa**, Lisboa: Academia Real das Ciências, tomo X, parte I, 1827, p. 233-250.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). Introdução. In: **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ /FUNAI, 2012, p. 15-27.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de história**. [Tradução de Barbara Sette] Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997a, p. 217.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana** 3(1), 1997b, p. 41-73.

SAMPAIO, F.X. R de. **Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775; [...]**. Lisboa: Typografia da Academia. 1825.

SÁNCHEZ, Francisco Martinez. El primer partido político indígena en México. in: **Derecho y Cultura**, número 13, enero-abril de 2004, p. 103-116.

SÁNCHEZ, Joan-Eugeni. **Geografía Política**, Madrid, Ed. Síntesis, 1992, 224 pp.

SANTILLI, Paulo. **Os Makuxi: história e política no Século XX**. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1989a.

_____. Os filhos da nação. in: **Revista de Antropologia**. USP. São Paulo: Vol. 30/31/32, 1989b, p. 427-456.

_____. **As fronteiras da república**. História e política entre os macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1994.

_____. Trabalho Escravo e Brancos Canibais. Uma narrativa histórica Macuxi. Itinerários, **Araraquara**: nº 11, 1997, p. 97-124.

_____. Usos da terra, fusos da lei: o caso Makuxi. In: NOVAES, Regina Reys; LIMA, Roberto Kant (Orgs). **Antropologia e Direitos Humanos**. Prêmio ABA/FORD. Niterói: EdUFF, 2001a, pg. 81 e 133.

_____. **Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001b.

SANTOS, Maria José dos. **Arranjos, Lei e Consolidação do Império: Aplicação da Lei das Terras e Apropriação das Fazendas Nacionais do Rio Branco (1830-1880)**. 2019. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

SCHRÖDER, Peter. **Economia indígena: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

SENET, María Belén Ortega. **Jóvenes y poder local en el “proceso de cambio” boliviano (2008-2010)**. Reflexiones sobre la agência de jóvenes participantes del taller de formación política del proyecto de poder local en El Alto, Bolivia. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2011.

SILVA, Carlos Alberto Borges da. **A Revolta do Rupununi: uma etnografia possível**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SILVA, Marilene Correa da. **Metamorfoses da Amazônia**. 1997. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

SILVA, Midiel Saama Conceição da. **A experiência da comunidade indígena Truaru com a educação escolar indígena: Escola Estadual Indígena Rosa Nascimento**. 2016. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2016.

SILVA, Orlando Sampaio. “Os grupos tribais do território de Roraima”. **Revista de Antropologia**, XXIII: 1980, p.69-89.

SILVA, Raquel Lima da. A energia em Camicuã. in: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza & MATOS, Maria

Helena Ortolan (orgs). **Povos indígenas**: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010, p. 167-175.

SILVA, Roberto Delfino Maia da.; CRUZ, Jefferson da.; PY-DANIEL, Victor. **Monte Roraima na América do Sul: Venezuela**: Destino Mundial do Turismo de Natureza. Pasos (El Sauzal): v. 9, 2011, p. 411-422.

SILVA, Paulo Rogério de Freitas. **Dinâmica territorial urbana em Roraima – Brasil**. 2007. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SIMÃO DE MELO, Antônio Wéliton. A eletricidade no discurso do índio: observações de uma assembleia do Conselho Indígena de Roraima. **Examãpaku**, v. 4, n. 2, 2011.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito, in: MORAES FILHO, Evaristo (org.), **Georg Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática. (Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 34), 1983, p. 122-134.

SIMÕES, Natacha da Fonseca da Frota. **Fundação Nacional do Índio**: um olhar sobre a atuação da coordenação regional de Roraima. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS/Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2019.

SIMONIAN, Ligia T. L. "Mulheres Indígenas Roraimenses. Organização Política, Impasses e Perspectivas". in: **Formação do Espaço Amazônico e Relações Fronteiriças**. ALVES, Claudia Lima Esteves (org.). CCSG-UFRR. Boa Vista: 1998, p. 47-91.

SOARES, Artemis de Araújo. *et al.* O futebol entre mulheres indígenas Sateré na comunidade Gavião. A realidade de uma prática cidadã no contexto urbano. In: FREITAS, Ana Elisa de Castro (org.). **Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil [recurso eletrônico]**: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ conexões de saberes. 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2015, p. 71-84.

SOUZA, André Ricardo de. Um exame da economia solidária. **Outra Economia**, 5(9), 2011, 173-184.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 20-45.

SOUZA, José Valdo. **Fortalecimento da Cultura Makuxi através dos cantos e danças tradicionais na comunidade Willimon**. 2012. Trabalho de conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2012, 78 p.

SOUZA, Miriam Martins Vieira de. **Campeonato de futebol “peladão indígena”**: um olhar sociocultural. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O Santo Soldado. **COMUNICAÇÕES**, v. 21, 1991, p. 1-80.

_____. Revisitando a tutela: questões para se pensar as políticas públicas para os povos indígenas. In TEIXEIRA, Carla. GARNELO, Luiza. **Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2014, p. 27-58.

_____. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana** (UFRJ. Impresso), v. 21, 2015, p. 425-457.

SOUZA, N. M., HECKTHEUER, L. P. A e BASTOS, B. G. Estilos de vida e *velocross*: uma investigação com pilotos do Rio Grande do Sul. In: **Revista Didática Sistemica**, ISSN 1809-3108 v.16, n.1, 2014, p.136-151.

STRATHERN, Marilyn. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. **Revista Mediações**, Londrina: v. 14, n. 2, jul/dez, 2009, p. 83-104.

TAVARES, Joana Brandão. Mulheres indígenas na liderança: concepções de gênero e relações sociais de poder no movimento social indígena. In: **ANAIS**, XI Seminário Internacional Fazendo Gênero & Women's Worlds Congress, 2018, Florianópolis. [recurso eletrônico]: 13th. Women's Worlds Congress, 2017.

TURNER, Victor. W. **O Processo Ritual**: estrutura e antiestrutura: tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

WYNNE, Brian. “Elefantes nas salas” onde os públicos encontram a “ciência”? Uma resposta a Darin Durant, “Refletindo sobre a expertise: Wynne e a autonomia do público leigo”. **Revista Antropolítica**, n. 36, p. 83-110, Niterói, 1. sem. 2014, p. 83-109.

WOLF, Eric R. **Figurar el poder**: ideologia de dominación y crises. México: Centro de Investigaciones y estudios Superiores em Antropologia Social, 2001.

_____. **Antropologia e poder**: contribuições de Eric Wolf. Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003, p. 325-343.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. “Biografia, trajetória e mediação”. In: VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina. (org.). **Mediação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 15-28.

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina. Mediação e Metamorfose. In: KUSCHNIR, Karina. **Eleições e representação no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia da Política, 1999, p. 81-89.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. **A bola, os “brancos” e as toras**: futebol para índios xavante. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra - 1777 a 1980**. 2003. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Ambos os três: Sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco”. **Anuário Antropológico**, Brasília: v. 95, 1996, p. 9-91.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, 552 pp.

SITES VISITADOS:

BRASIL. **Lei Nº 10.739, de 24 de setembro de 2003**. Altera a Lei nº 5.917, de 10 de setembro de 1973, que aprova o Plano Nacional de Viação, de modo a incluir, na Relação Descritiva das Rodovias do Sistema Rodoviário Federal, a rodovia que especifica, sob a designação BR-433. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.739.htm. Acesso em: 02 de janeiro de 2020.

_____. **Lei Nº 10.836, de 09 de janeiro de 2004**. Cria o Programa Bolsa Família, altera a Lei nº 10.689, de 13 de junho de 2003, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.739.htm. Acesso em: 03 de janeiro de 2020.

_____. **Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009**. Dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida - PMCMV e a regularização fundiária de assentamentos localizados em áreas urbanas; altera o Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, as Leis nºs 4.380, de 21 de agosto de 1964, 6.015, de 31 de dezembro de 1973, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 10.257, de 10 de julho de 2001, e a Medida Provisória nº 2.197-43, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11977compilado.htm. Acesso em: 02 de janeiro de 2020.

_____. **Lei Complementar nº 135, de 4 de junho de 2010**. Altera a Lei Complementar nº 64, de 18 de maio de 1990, que estabelece, de acordo com o § 9º do art. 14 da Constituição Federal, casos de inelegibilidade, prazos de cessação e determina outras providências, para incluir hipóteses de inelegibilidade que visam a proteger a probidade administrativa e a moralidade no exercício do mandato. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp135.htm. Acesso em: 24 de dezembro 2019.

Centro de Referência Virtual. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=17480>. Acesso em: 20 de abril de 2019.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Versão online. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php>. Acesso em: 31 de outubro de 2019.

ESTADO DE RORAIMA. **Decreto nº 1997-E de 14 de maio de 1998**, publicado no Diário Oficial de Roraima, ano VIII, nº 1.880, de 15 de maio de 1998, p. 3-4. Disponível em: http://www.imprensaoficial.rr.gov.br/app/_visualizar-doe/. Acesso em: 16 de novembro de 2019.

_____. **Decreto nº 4735-A-E de 2 de maio de 2002**. Institui o Programa Vale Alimentação, em favor de famílias em situação de vulnerabilidade social, mediante complementação mensal de recursos para a aquisição de gêneros alimentícios indispensáveis à subsistência de seus integrantes. Publicado no Diário Oficial de Roraima, ano X, nº 083, de 03 de maio de 2002, p. 2-3 (em suplemento). Disponível em: http://www.imprensaoficial.rr.gov.br/app/_visualizar-doe/. Acesso em: 16 de novembro de 2019.

_____. **Decreto Nº 6.707-E De 27 de outubro de 2005**. Dispõe sobre alteração do Decreto nº 4.735A-E que regulamenta o Programa Vale Alimentação, destinado às famílias em situação de vulnerabilidade social, substitui o nome do Programa para Vale Solidariedade e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial de Roraima, ano XV, nº 203, de 31 de outubro de 2005, p. 3. Disponível em: http://www.imprensaoficial.rr.gov.br/app/_visualizar-doe/. Acesso em: 16 de novembro de 2019.

_____. **Decreto Nº 12.899-E de 28 de junho de 2011**. Dispõe sobre alteração do Decreto nº 4.735A-E, de 2 de maio de 2002, e do Decreto nº 6.707-E, de 27 de outubro de 2005, e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial de Roraima, ano XXI, nº 1574, de 28 de junho de 2011, p. 4-5. Disponível em: http://www.imprensaoficial.rr.gov.br/app/_visualizar-doe/. Acesso em: 16 de novembro de 2019.

_____. **Decreto nº 21.545-e de 25 de agosto de 2016**. Dispõe sobre alterações no Decreto n.º 12.899-E, de 28 de junho de 2011, e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial de Roraima, edição nº 2831, de 25 de agosto de 2016, p. 2-3. Disponível em: http://www.imprensaoficial.rr.gov.br/app/_visualizar-doe/. Acesso em: 16 de novembro de 2019.

GLUCKMAM, Max. **Rituais de Rebelião no Sudeste da África**. Série Tradução, vol. 01. Brasília: DAN/UnB, 2011. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serietraducao/st%2003.pdf>. Acesso em: 22 de setembro de 2017.

Imagem Google Earth. Disponível em: <https://earth.google.com/web/@3.93278145,-60.05403427,132.23179951a,15813.06216226d,35y,0.61525998h,16.56680425t,0r/data=Ck4aTBjGCiUweDhkOTVkmWQ1YjIxNTg0ZGY6MHhmMThlMzhiMmM4NDZiMjI0Kh1Db211bmlkYWRIckluZGlnZW5hIE5hcG9sZcOjbxgCIAE>. Acesso em: 05 de janeiro de 2020.

Justiça Eleitoral. **Campanha “Voto Consciente”**. 2018. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/campanhas-publicitarias>. Acesso em: 04 de outubro de 2019.

Instituto NOOS. **A Mulher e o esporte: a experiência dos municípios do Rio de Janeiro e de São Paulo**. Rio de Janeiro: NOOS, 2007. Disponível em: http://www.noos.org.br/docs/resumofinal_port.pdf. Acesso em: 16 de dezembro de 2019.

Notícias do STF 19 mar. 2009. **STF impõe 19 condições para demarcação de terras indígenas.** Disponível em:

<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=105036>. Acesso em: 30 de setembro de 2019.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de. Olhares e perspectivas que fabricam a diversidade do passado e do presente: por uma arqueologia etnográfica das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá. **Anuário Antropológico** [online], II | 2014, posto online no dia 01 agosto 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/1285>. Acesso em: 31 de janeiro de 2018.

ANEXO A

REGIMENTO DA COMUNIDADE

Comunidade Indígena do Napoleão no Município de Normandia no Estado de Roraima, com base no Art.231 da Constituição Federal e o Art.7, item 1, da conservação 168/89-OIT, rege-se através deste regimento:

- 1.** Serão reconhecidas como membro da Comunidade todas as famílias cadastradas no livro de cadastro da Comunidade independente de cor, etnia, religião ou orientação política.
- 2.** Nenhuma família ou pessoa será obrigada a permanecer ou sair da Comunidade.
- 3.** Nenhuma família ou pessoa estranha poderá permanecer na comunidade sem se identificar as autoridades e à Comunidade.
- 4.** Qualquer membro da Comunidade tem direito de seguir a denominação religiosa existente na comunidade desde que respeite a decisões de outrem.
- 5.** Ninguém será constrangido de manifestar os seus pensamento e ideias desde que o faça com respeito e dignidade.
- 6.** Todos os membros cadastrados na comunidade deverão participar ativamente das reuniões, encontros e Assembleias e contribuir com ela quando for convocado para este fim.
- 7.** Ao sair da comunidade, qualquer família ou pessoa deverá descompatibilizar-se do livro de cadastro, e não levar quaisquer bens da Comunidade que tiver em sua responsabilidade.
- 8.** Todos os membros da comunidade terão direito de usufruir dos benefícios indo para a comunidade desde que esteja conforme pede o item 6 deste Regimento.
- 9.** Será terminantemente proibida a venda de bebida alcoólica na Comunidade.
- 10.** Ato de violência praticados na comunidade por consequência de bebida alcoólica o infrator será responsável por este ato.
- 11.** O infrator por qualquer ato ilegal na comunidade será repreendido duas vezes consecutiva pelas autoridades locais, sendo encaminhado para as autoridades policiais em caso de reincidências.
- 12.** Todos os projetos e propostas da comunidade deverão ser apreciadas e discutidos no conselho Administrativo Comunitário depois será encaminhada para referendo da Assembleia Geral da Comunidade.
- 13.** Nenhum governo de qualquer esfera nem instituição pública e privadas, poderão introduzir projetos sem o conhecimento e consentimento das autoridades locais, salvo a pedido da comunidade.

14. Qualquer projeto de Governo de qualquer esfera de instituições públicas e privadas será embargado pelas autoridades locais caso não obedecem aos itens 12 e 13 deste regimento e sem terem ouvidos a comunidade segundo as leis que asseguram os povos Indígenas.
15. Qualquer grupo Político será responsável pelas violências praticadas nas festas realizadas na comunidade no ano político.
16. O grupo político que fizer suas reuniões no ano político na comunidade deverá contribuir no pagamento da limpeza no local de sua reunião, no valor de duas diárias.
17. Todos os grupos políticos terão direito de realizarem suas reuniões no ano político na comunidade desde que façam como pedem os itens 15 e 16 deste o Regimento.
18. A eleição do Tuxaua, Gestores e Coordenadores pedagógicos de escolas, Municipal, estadual e Diretor do Posto de Saúde será de 4 em 4 anos permitido as suas reeleições.
19. A posse dos eleitos será na primeira quinzena do mês de janeiro do ano subsequente da eleição.
20. Poderão votar e serem votados todos os membros cadastrados no livro de cadastrado da comunidade.
21. A idade mínima para votar na eleição das autoridades locais é de 12 anos de idade.
22. Os assessores indicados pelas autoridades locais são: Secretários, auxiliares Administrativos, Coordenadores de setores.
23. Os capatazes (Agentes de serviços Comunitários) serão escolhidos pelas igrejas e referendados pela comunidade.
24. O conselho Administrativo Comunitário será formado por todas as lideranças da Comunidade.
25. A Assembleia Geral da Comunidade, é de todos os membros da comunidade possui poderes absoluto de todas as decisões que compete a ela.
26. Os levantamentos, censo e pesquisas serão realizados na comunidade somente com a permissão da comunidade.
27. Os vendedores ambulantes deverão pagar uma taxa de R\$ 50,00 reais anual para terem direito de vender seus produtos na comunidade.
28. Serão proibidas a extração e exploração de recursos naturais na área da comunidade para fins comerciais sem o conhecimento do tuxaua.
29. Não será permitida a permanência de pessoas a partir das 22:00 horas da noite nas áreas públicas. Salvo eventos realizados nas Entidades Religiosas ou na Comunidade.

30. Conforme o item 27. O vendedor ambulante passará a pagar de R\$50,00 reais para R\$100,00 anual. O vendedor que vir alternado pagará R\$ 50.00 por cada vinda. O empresário de ônibus deverá pagar R\$ 500.00 reais anuais.

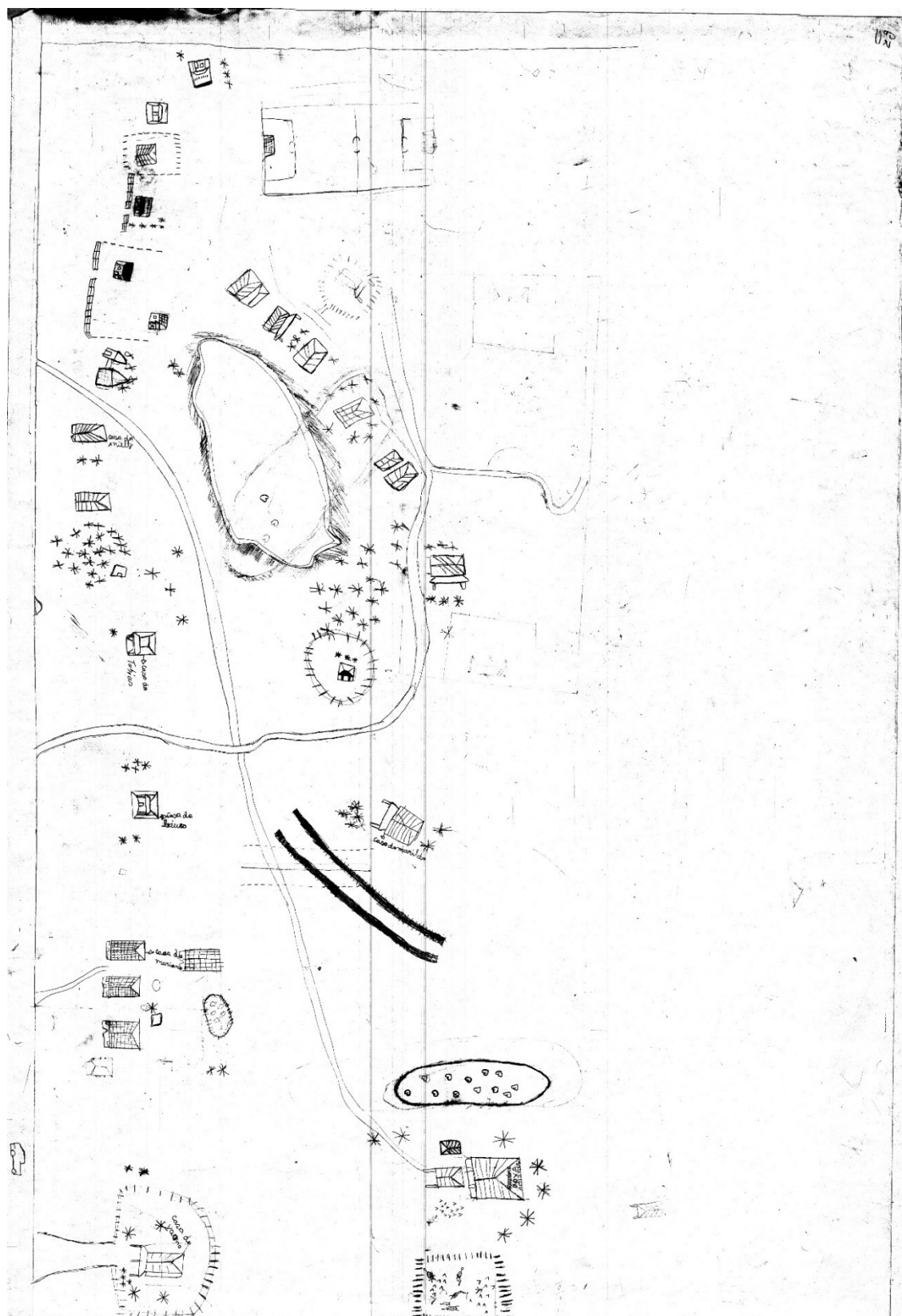
31. O docente efetivo não poderá participar de processos seletivos, mas poderá concorrer em concurso Público.

Quaisquer casos omissos neste Regimento serão revolvidos pelo Conselho Administrativo Comunitário em reunião convocada para fins específicos.

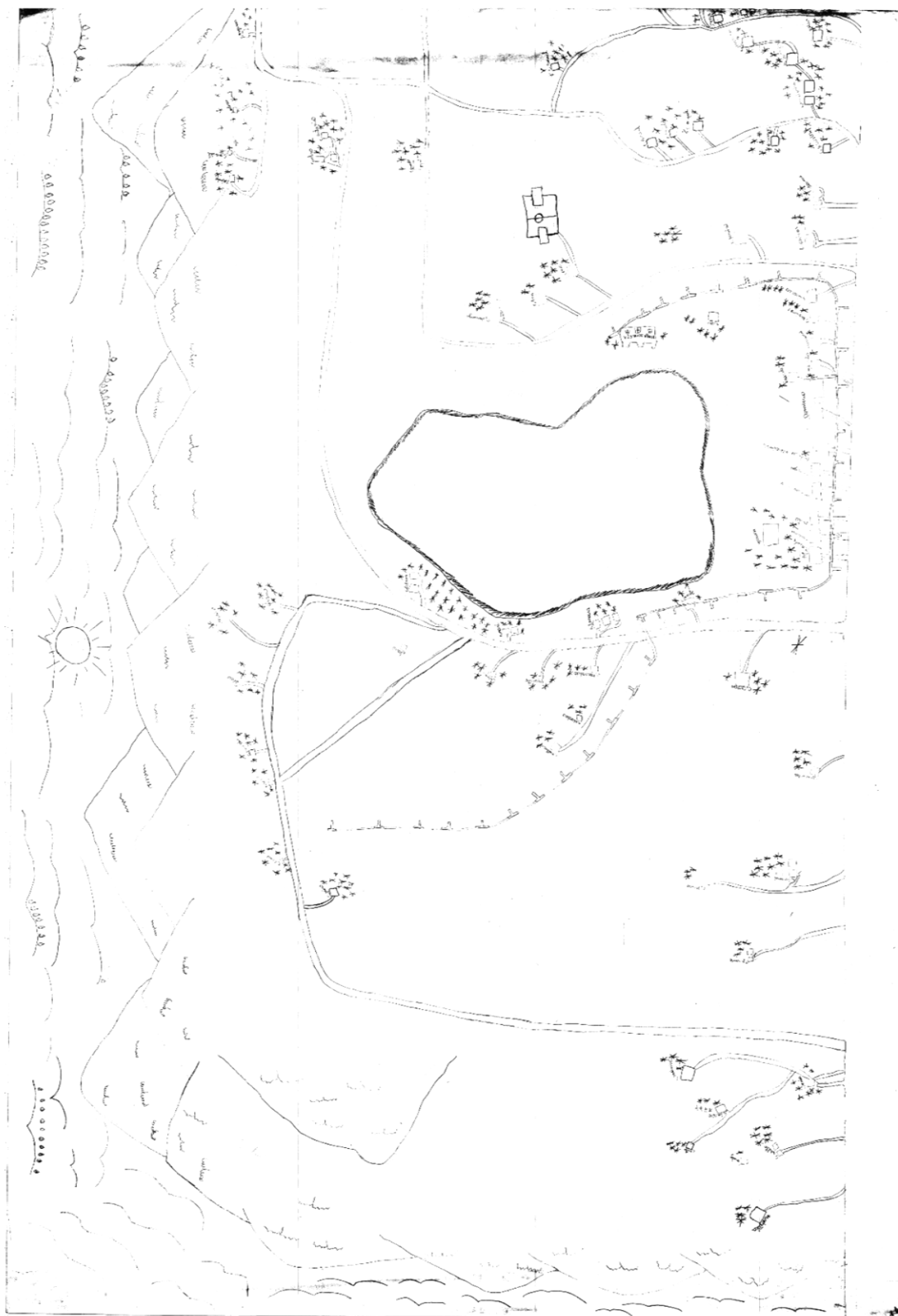
Este regimento entrará em vigor, na data de sua aprovação e assinada pela assembleia geral da Comunidade. Podendo submeter-se a mudança ou alteração que for de benefício a esta comunidade.

Comunidade Napoleão 24 de Fevereiro de 2017

Mapa da Direita da Comunidade Napoleão – Grupo 2, mapa 1 (produzido por meninas)



Mapa da Direita da Comunidade Napoleão – Grupo 2, mapa 2 (produzido por meninas)



Mapa da Esquerda da Comunidade Napoleão – Grupo 3 (produzido por meninos)



ANEXO C - ALGUMAS FOTOGRAFIAS

Capela (Cristo Redentor) da Igreja Católica em Napoleão



Em: 13-08-2018

Templo da Igreja Batista Shekinah em Napoleão



Em: 16-12-2017

Templo da Igreja Assembleia de Deus em Napoleão



Em: 16-06-2019

Culto na Igreja CEIA



Em: 23-09-2017

Panela de barro (Sítio do Sr. Maécio) Faz. Nova Vida



Em: 18-11-2017

Estrutura de Geração de energia em Napoleão



Em: 01-12-2017

**Desfile FETIN 2018, alegoria de uma casa indígena por alunos da Escola Municipal
“Vovó Camila”.**



Em: 12-05-2018

Verificação de resultado de uma urna eleitoral



Em: 07-10-2018

Primeiro Templo protestante em Napoleão, foi da Batista e depois Assembleia de Deus e por fim, residência pastoral antes de ser demolido em 2018.



Em: 19-04-2018

Instalações telefônicas inativas



Em: 23-06-2017