

Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais

Rinaldo Arruda

À minha volta cada qual estava entregue às suas próprias ocupações, em um concerto aprazível de tarefas que eram as de uma vida submetida aos ritmos primordiais. Aqueles índios que eu sempre vira através de relatos mais ou menos fantasiosos, considerando-os como seres situados à margem da existência real do homem, me pareciam, em seu espaço, em seu meio, absolutamente donos de sua cultura. Nada era “selvagem”. A evidência de que desconheciam coisas que para mim eram essenciais e necessárias estava muito longe de vesti-los de primitivismo. A precisão soberana com que este flechava peixes no remanso, a presteza de coreógrafo com que o outro embocava a zarabatana, a técnica harmônica daquele grupo que ia recobrando de fibras o madeirame de uma casa comum, revelavam-me a presença de um ser humano mestre na totalidade de ofícios propiciados pelo teatro de sua existência.

Alejo Carpentier, *Os passos perdidos*

Introdução

Particpei de um programa de debates da TV SENAC, em São Paulo, organizado em torno de dois temas aparentemente disparatados: um era o da “redescoberta do índio” e sua nova visibilidade, gerada tanto

pela ascensão dos movimentos indígenas e étnicos quanto pelo uso de sua imagem como exemplo ambientalista; o outro, o andamento das negociações internacionais em torno da elaboração de uma legislação para definir os direitos de posse e uso da Lua.

A conjunção dos temas me espantou pela repentina evidência da persistência de uma abordagem que define o universo como uma infinidade de “coisas” e pela continuidade de um contexto de poder estruturalmente (ou arquetipicamente) similar para a definição de direitos de uso e posse dessas coisas. Malgrado as diferenças, há quinhentos anos se definia, por meio do Tratado de Tordesilhas, os direitos de posse e uso de territórios ainda desconhecidos, mas admitidos por princípio como terras sem donos e direitos até que estabelecidos pelos poderosos do momento, em uma divisão conflituosa entre os maiores.

Segundo as estimativas, nessa época havia nas Américas uma população entre oitenta e cem milhões de pessoas, um quarto da população mundial, que era de cerca de quatrocentos milhões de habitantes (Clastres 1978; Telles 1984; Todorov 1982). Apesar disso, o “Novo Mundo” foi pensado e dividido como um território vazio. Sobre os habitantes originais, houve nos primeiros tempos de conquista acerbos debates entre os teólogos europeus, os intelectuais da época, para que se decidisse se os índios tinham ou não “alma”. Se eram humanos ou animais, se deviam ser mortos e sujeitados ou catequizados e “salvos”. Nesse aspecto, a Lua é diferente, pois até onde sabemos não possui habitantes: por ora, os “lunáticos” estão apenas aqui. A abordagem, contudo, é a mesma: o universo é nosso para fazer dele o que bem entendermos e somos nós que decidimos sobre o estatuto humano dos “outros”, definindo o alcance de seus direitos e seu lugar na “sociedade civilizada”.

Embora aceitos na espécie humana pelos sábios, os índios ainda eram pagãos, devendo se qualificar para ascender à humanidade plena pela aceitação do Verbo divino e, claro, dos poderes terrenos que definiam a vontade de Deus e a punham a serviço dos interesses coloniais. À resistência se respondia com a “guerra justa” e o genocídio, à sujeição se instaurava o etnocídio como sistema de “integração” à civilização. Com variações apenas superficiais, o esquema continuou o mesmo ao longo dos séculos. Se a humanidade indígena, tida como inferior, não se definia mais pelo paganismo, passou a se definir pelo “atraso”, pelo “primitivismo”, pela “selvageria” e por adjetivos que se alternaram ao sabor das modas intelectuais do Ocidente, sem que nunca fosse atribuído o estatuto de humanidade plena às suas especificidades culturais e civilizatórias.

É essa abordagem que ainda baliza, na prática, a questão indígena no Brasil e contextualiza o desafio indígena. Digo “na prática” porque houve avanços no plano do discurso institucional e na legislação, abrindo-se novos espaços para o reconhecimento de sua humanidade plena. Entretanto, como veremos, vigora ainda um conjunto de fatores que impedem o reconhecimento de seus direitos coletivos como sociedades particulares.

Procurarei estabelecer uma visão panorâmica do universo de sociedades e terras indígenas no Brasil para, em seguida, abordar alguns aspectos da questão da terra, indicativos dos obstáculos a serem superados e, finalmente, tecer algumas considerações importantes para a compreensão do que penso ser um dos desafios do próximo milênio.

Sociedades e terras indígenas no Brasil

As estimativas sobre a população indígena no Brasil na época da conquista oscilam entre dois e oito milhões de habitantes (Monteiro 1994), correspondentes a cerca de mil etnias diferentes. A imprecisão sobre o total da população indígena brasileira permanece: os dados demográficos existentes se originaram de levantamentos diretos mas pouco freqüentes ou, mais comumente, de estimativas ocasionais realizadas pelos funcionários da FUNAI, missionários, antropólogos e indigenistas nas áreas indígenas em que trabalham. É esta a qualidade dos dados – fragmentados, irregulares e muitas vezes desatualizados¹ – que têm servido para as estimativas sobre a população indígena atual no Brasil. A listagem de povos e terras indígenas fornecida pela FUNAI em 25 de agosto de 1998 apresentava uma população total de 318.233 índios no Brasil. Na mesma época, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) estimava a população indígena em 325.652 índios, com base em informações da própria FUNAI em 1997, e a COIAB (Confederação das

¹ Um levantamento do IBGE realizado em 1995 estimou a existência de cerca de trinta mil índios desaldeados vivendo nas cidades e periferias da capital. Mas esse levantamento também é muito impreciso: não discrimina as etnias presentes e não apresenta metodologia adequada para abarcar a totalidade do universo pesquisado. Da mesma forma, os dados do censo demográfico do IBGE sobre as populações indígenas localizadas nas “áreas especiais”, coletados em 1991, são apresentados como *estimativas* relacionadas às terras indígenas, sem a discriminação de etnias, mostrando-se também inadequados para uma quantificação precisa da população indígena. Ver IBGE (1992: 176-8).

Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) falava em 334 mil indígenas. Por sua vez, o levantamento do Instituto Socioambiental (elaborado em 1995 com revisões parciais até 1998), o único que apresentava as fontes e datas dos levantamentos parciais nos quais se baseou, estimava a população indígena brasileira em cerca de 280 mil índios. Esses números não incluíam os cerca de trinta mil índios desaldeados que vivem em cidades, nem tampouco os aproximadamente 53 grupos indígenas dos quais se tem indícios, ainda isolados na Amazônia. Também não levavam em conta os vários grupos de contato mais recente e os grupos indígenas emergentes, dos quais ainda se desconhece a população total.

De qualquer forma, tremenda disparidade entre o montante populacional do momento de colonização européia da América e a atualidade, promovida ao longo do processo histórico de ocupação do continente por meio da disseminação de epidemias, apropriação de territórios e submetimento genocida e etnocida das populações originais² alimentou até a década de 1970 a crença no desaparecimento irresistível desses povos.

Os povos indígenas que sobreviveram ao genocídio iniciado com a invasão européia na América e mesmo os povos de contato mais recente que superaram os choques dos primeiros anos de envolvimento com o “mundo do branco” têm apresentado nas últimas décadas um crescimento a taxas maiores que as da população brasileira (Monteiro 1994; Ricardo 1995), com curva demográfica geralmente ascendente. Além disso, povos tidos como extintos reapareceram, como os Arara do Rio Ji-Paraná em Rondônia na década de 1970 ou os vários grupos indígenas emergentes de estados do nordeste e de Minas Gerais, “redescobertos” nas últimas décadas, após abandonarem o disfarce caboclo e assumirem sua face indígena em face de condições mais favoráveis. Décadas (às vezes séculos, como foi o caso dos Guarani e muitos outros) de proselitismo religioso e outras pressões de cunho material e ideológico deixaram suas marcas, mas não chegaram a anular a especificidade histórica e sociocultural de povos tidos como “deculturados”, vítimas irreversíveis de um etnocídio que se pensava absoluto.

Os atuais cerca de trezentos mil índios correspondem a apenas 0,2% da população brasileira, mas representam uma sociodiversidade enorme. São 206 povos indígenas com cerca de 180 línguas e sociedades

² De acordo com Todorov (1982), no século XVI foram exterminados setenta milhões de indivíduos da população pré-conquista. Ver também o clássico livro de Ribeiro (1970) sobre o destino das populações indígenas no Brasil.

diferenciadas, vivendo em milhares de aldeias espalhadas de norte a sul do país e presentes em todos os estados, com exceção do Rio Grande do Norte e do Piauí. De acordo com o levantamento do Instituto Socioambiental (1995), a maior parte desses povos é formada por microssociedades: 73% dos povos pesquisados têm população de até mil indivíduos (71 até duzentas pessoas, quarenta entre 201 e quinhentas e 27 entre 501 e mil). Há 44 povos cuja população está na faixa entre mil e cinco mil habitantes. Quatro povos (Sateré-Mawé, Potiguara, Xavante e Yanomami) têm entre cinco e dez mil habitantes; quatro (Guajajara, Kaingang, Makuxi e Terena) entre dez e vinte mil; e dois (Guarani e Ticuna) entre vinte e trinta mil pessoas. Do total da população indígena brasileira, 60% vive na região da Amazônia legal.

As projeções realizadas pelo lingüista Aryan Dall’Igna Rodrigues (1986)³, um dos maiores estudiosos das línguas indígenas do Brasil, indicam que na época da chegada dos primeiros europeus o número de línguas indígenas era de aproximadamente 1.300, o que significa que até hoje houve perda de cerca de 85%. Muitas delas foram documentadas antes de desaparecerem, enquanto de outras só há registros esparsos. A língua indígena mais conhecida dos brasileiros e a que mais palavras teve incorporadas à língua portuguesa foi o Tupinambá, idioma usado extensamente nos séculos XVI e XVII no contato entre portugueses e índios, e que hoje nomeia um sem-número de lugares e acidentes geográficos até em regiões onde nunca viveram índios Tupinambá. Em uma amostra de mil nomes populares de aves brasileiras, trezentos e cinqüenta são nomes Tupinambá e, em uma amostra de quinhentos nomes populares de peixes, cerca da metade têm a mesma origem.

A diversidade lingüística atual dos povos indígenas do Brasil soma quase 3% das seis mil línguas existentes no planeta. As línguas indígenas diferem entre si e se distinguem das línguas européias e demais línguas do mundo no conjunto de sons utilizados e nas regras de combinação, isto é, tanto na fonética quanto na fonologia. Distinguem-se também na morfologia, na sintaxe e “[...] na maneira como refletem em seu vocabulário e em suas categorias gramaticais um recorte do mundo real e imaginário (semântica)” (Rodrigues 1986), isto é, representam a experiência e o conhecimento de mundo acumulados por povos específicos corporificados em culturas e fluxos civilizatórios particulares.

³ Ver também Teixeira (1995).

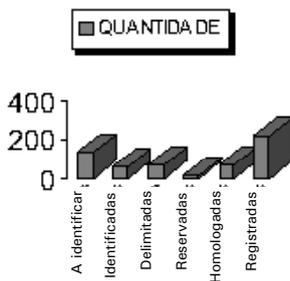
A situação jurídica das terras indígenas

Os dados atuais (ISA/FUNAI/CIMI) indicam um total de 100.503.327 hectares, pouco mais de um milhão de km², correspondentes a 11,8% das terras do país reservadas aos povos indígenas. Com relação à extensão, cerca de 98,75% das terras indígenas do Brasil localizam-se na Amazônia legal, em regiões de ocupação brasileira mais recente, nas quais se registram os menores índices de ocupação de terra por imóveis rurais: são 372 áreas, com 99.256.011 hectares de extensão. O restante, 1,25%, espalha-se ao longo do território nacional. A tabela a seguir (maio de 1999) atualiza e sumaria a situação jurídica atual dessas terras.

Situação jurídica da áreas indígenas no Brasil

Situação	Quantidade
A identificar	138
Identificadas	59
Delimitada	69
Reservadas	12
Homologadas	72
Registradas	215
Total	565

Fonte: CIMI/FUNAI/ISA (1999)



Se nos lembrarmos que, embora sob estatuto legal e orientações diversas, a demarcação das terras indígenas é uma meta institucional pelo menos desde a fundação do SPI em 1910, fica evidente a sobreposição de outros interesses do Estado e da sociedade brasileira, cuja política global em relação aos povos indígenas se orientava pela integração por assimilação à sociedade envolvente com a conseqüente dissolução das especificidades culturais. De fato, as condições práticas para o reconhecimento total das terras indígenas nunca existiram, já que os planos de desenvolvimento do Governo Federal e dos poderes regionais sempre se sobrepuseram aos interesses e direitos indígenas, assim como a iniciativa privada sempre encontrou canais de pressão e influência suficientes para permitir a não-observância desses direitos.

Nos últimos anos, o aumento da visibilidade dos movimentos étnicos e das minorias e as crescentes críticas às concepções e políticas integracionistas, principalmente dos povos indígenas que consolidaram suas próprias organizações no plano nacional e internacional, criaram um contexto sociopolítico diverso, engendrando alterações na letra dessa política. No plano internacional, foi feita uma revisão da “Convenção 107 sobre populações indígenas e tribais”, aprovada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em Genebra em 1957, cujos conceitos básicos ainda eram fortemente assimilacionistas, inspirando e legitimando legislações e políticas integracionistas entre os países signatários (entre eles o Brasil) que, articuladas a projetos de desenvolvimento nacionais e regionais, puseram em último plano os direitos e interesses das populações que se propunham a defender.

Em 1989, a Conferência Internacional da OIT concluiu uma discussão de três anos, com a participação de inúmeros representantes de organizações indígenas e governamentais, aprovando a Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais, que representou um enorme avanço no reconhecimento desses povos como sujeitos coletivos, com identidade étnica específica e direitos históricos imprescritíveis.

No artigo 1º, a Convenção adota o termo *povos* em vez de populações, formalizando o reconhecimento de sua identidade étnica e histórica. No artigo 6º, define como dever do Estado a consulta prévia aos povos interessados, de boa fé, maneira apropriada e em particular, por meio de suas instituições representativas, sempre que previstas medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los diretamente. No artigo 7º, afirma o direito dos povos interessados de decidir suas próprias prioridades em relação ao processo de “desenvolvimento”, toda vez que algo afete suas vidas, crenças, instituições, seu bem-estar espiritual

e as terras que ocupam ou utilizam de alguma maneira. Afirma ainda o direito de participação nos processos de decisão, formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional ou regional suscetíveis de interferir diretamente em suas vidas.

O importante é que, de uma maneira global ao longo de seus 44 artigos, a nova Convenção estabelece um enfoque no qual se reconhecem as aspirações e o direito desses povos de assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida, de gozar de um desenvolvimento econômico e um sistema educacional concebidos em seus próprios termos e de manter e fortalecer suas identidades particulares, suas línguas e religiões, procurando eliminar a orientação assimilacionista das normas anteriores. Recordando a contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais, a Convenção n. 169 procura definir em detalhe, além dos direitos dos povos indígenas, os deveres e as responsabilidades dos Estados na sua salvaguarda. O Estado tem o dever de criar medidas especiais para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, o trabalho, as culturas e o meio ambiente desses povos. Tais medidas, contudo, jamais deverão ser contrárias aos desejos livremente expressos por eles e muito menos atingir seus direitos de cidadania e seus direitos específicos como povos.

A merecida revisão das normas internacionais sobre os povos indígenas coincidiu com o processo de revisão da legislação constitucional brasileira, que de maneira geral partilha algumas dessas preocupações. O direito a essa especificidade passou a ser reconhecido pela Constituição Federal de 1998, que, em seu artigo 231, no tocante às terras indígenas, reconhece “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

As terras tradicionalmente ocupadas são definidas no §1º:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Os direitos indígenas sobre tais terras são definidos no §2º: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos

rios e dos lagos nelas existentes”. No §4º, define-se o alcance de tais direitos: “As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas, imprescritíveis”. O §6º refere-se à validade jurídica dos atos de ocupação, posse, domínio e exploração dos recursos naturais do solo de tais áreas, por outros que não os índios que tradicionalmente a ocupam:

São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

Conforme explicitado na Constituição, é reconhecido o direito originário do índio à terra que tradicionalmente ocupa. A expressão *terra tradicionalmente ocupada* é um conceito jurídico que tem sido entendido como tendo quatro situações complementares, que devem ser tomadas “segundo seus usos, costumes e tradições”: a) as ocupadas em caráter permanente; b) as utilizadas para suas atividades produtivas; c) as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e d) as necessárias à sua reprodução física e cultural, de tal forma que o conjunto destas seja capaz de ser considerada como a “terra tradicionalmente ocupada”.

Assim, pela legislação brasileira atual as terras indígenas são propriedade da União, de posse coletiva dos povos que as ocupam, os quais detêm legalmente o direito a seu usufruto exclusivo, e que se encontram em graus variados de reconhecimento pelo Estado. Mas, apesar dos reiterados prazos legais, o Estado até hoje só finalizou o processo de reconhecimento jurídico de cerca de 40% das terras indígenas do Brasil⁴. Algumas estão demarcadas e contam com registros em cartório, outras estão em fase de reconhecimento e há aquelas sem nenhuma regularização. O Estado também não tem cumprido seu papel legal de proteção às áreas indígenas: a maior parte delas, mesmo as

⁴ O Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 1967) estabeleceu o prazo máximo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas. A Constituição Federal de 1988 estabeleceu novo prazo de cinco anos, ambos não cumpridos.

totalmente regularizadas, sofre invasões de garimpeiros, mineradoras, madeiras e posseiros; são cortadas por estradas, ferrovias, linhas de transmissão ou são inundadas por usinas hidrelétricas, sofrendo os impactos decorrentes de projetos econômicos da iniciativa privada e de projetos desenvolvimentistas governamentais.

Os preceitos constitucionais têm formulações de cunho geral que comportam vários aspectos a serem regulamentados pela legislação ordinária para que se tornem totalmente operacionais. As tentativas de regulamentar esses preceitos têm esbarrado na firme oposição da maioria dos parlamentares brasileiros e na omissão política do poder executivo: até hoje, 13 anos depois de promulgada a nova Constituição Federal, tanto a Convenção 169 quanto o novo Estatuto do Índio consoante as normas constitucionais vigentes esperam a aprovação do Congresso Nacional. Pior ainda, um retrocesso anticonstitucional passou a obstacularizar o reconhecimento dos territórios indígenas pelo Estado, a partir do Decreto 1.775 de 08 de janeiro de 1996, que, com a alegação do direito ao contraditório, torna possível a reclamação de qualquer interessado para revisar retroativamente a titularidade das terras indígenas já consolidadas por decreto presidencial.

Nesse sentido, é fundamental que o governo brasileiro assuma um compromisso nacional e internacional na adoção de uma política indigenista que respeite os direitos dessas sociedades, explicitando essa postura, entre outras medidas necessárias, por meio da ratificação da atual Convenção de Genebra e da aprovação do novo Estatuto do Índio.

A palavra e o ato

No atual contexto mundial, no qual se tornaram importantes as questões referentes ao meio ambiente equilibrado e à defesa da biodiversidade, assim como aos direitos das minorias e das sociedades etnicamente diferentes, tanto o governo brasileiro quanto as organizações internacionais de auxílio aos países “em desenvolvimento” adotaram certos conceitos “politicamente corretos” na formulação de seus objetivos, entre eles o de *ecodesenvolvimento* (Sachs 1986) e *etnodesenvolvimento* (Stavenhagen 1984), e seus projetos passaram a ser definidos em consonância com essa linguagem, submetidos ao eixo prioritário das políticas de conservação ambiental.

Assim, no tocante à regularização fundiária das terras indígenas, criou-se em 1996 o Projeto Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), no interior do Programa Piloto para a conservação das florestas tropicais do Brasil, financiado pelo Banco Mundial e pelo banco alemão Kreditanstalt für Wiederaufbau

(KFW), com acompanhamento local da Sociedade Alemã de Cooperação Técnica (GTZ). O projeto busca apoiar as ações de proteção às terras brasileiras habitadas pelas populações indígenas que, por imperativo legal, cabem ao Estado brasileiro. O projeto visa também à implantação de um projeto piloto de assistência médica, qualificação técnica de pessoal e instrumentalização cartográfica da FUNAI, além de prever ações de apoio às formas tradicionais de aproveitamento sustentável dos recursos naturais pelas populações indígenas.

Não cabe aqui fazer uma análise do PPTAL, mas apenas ressaltar que, formulado no contexto semântico do etnodesenvolvimento, a demarcação física e jurídica das terras indígenas seria apenas um aspecto preliminar da implantação de uma sistemática de proteção às terras indígenas, com a participação prioritária dos índios em todas as suas fases, culminando com o estabelecimento de uma autogestão territorial indígena que preservasse não apenas o território físico, mas também suas qualidades ambientais e o conjunto de relações sociais que caracterizam cada uma das sociedades indígenas abrangidas pelo projeto.

Por um lado, embora seus resultados sejam restritos em relação à demanda existente, o desenvolvimento do PPTAL vem trazendo mudanças positivas na sistemática de regularização fundiária das terras indígenas e alcançando alguns resultados importantes: em dois anos e meio de atuação, promoveu a identificação de cerca de trinta áreas indígenas e a demarcação de outras trinta. Sua atuação tem melhorado a qualidade e intensidade da atuação da FUNAI no âmbito de sua influência e desenvolvido estudos de boa qualidade técnica e científica, indispensáveis para o aperfeiçoamento das ações de defesa dos direitos territoriais indígenas, e de fomento de sua autonomia sociocultural. Tem ainda acompanhando a formulação do projeto e fomentado a participação indígena e das ONG's nos procedimentos de regularização fundiária. Por outro, sua eficácia é prejudicada pelos problemas congêntos do órgão indigenista (técnicos, organizacionais, políticos), pela falta de vontade política do governo em contrapor-se ao *lobby* anti-indígena regional e nacional e pela concepção tecnocrática impressa aos marcos conceituais de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, eixos de formulação do projeto.

A questão da participação indígena é indicadora dessa limitação: nas primeiras demarcações realizadas, a participação indígena era entendida apenas como mão-de-obra barata (Batista 1997). Os índios eram convidados a participar só como picadeiros ou cozinheiros, recebendo menos que os trabalhadores não índios. Houve casos documentados

de índios recebendo a metade do pagamento dado aos picadeiros não índios ou mesmo não recebendo nada pelo trabalho, já que se presumia ser este de interesse pessoal e de seu povo. Essas distorções iniciais foram corrigidas no desenvolvimento do projeto, melhorando-se a qualidade da participação indígena mas, de qualquer forma, o padrão tem sido ainda o da participação periférica, contribuindo pouco para a construção de um controle territorial autônomo (Arruda 1998).

Um avanço no interior do PPTAL foi possibilitado pelas demarcações acompanhadas pela UNIACRE (Batista 1997) e pela OPIMP no Acre e no sul do Amazonas, sinalizando um caminho a ser aperfeiçoado e mostrando a precariedade das formas de participação indígena possibilitadas no PPTAL-FUNAI. A experiência de autodemarcação Waiãpi (Gallois 1996), projeto piloto anterior ao PPTAL, deveria ter servido de modelo de referência já para as primeiras demarcações do PPTAL, porém pouco foi aproveitado no interior do projeto.

Na opinião das organizações indígenas por nós consultadas, em especial da UNIACRE, além da autodemarcação Waiãpi, o modelo que deve inspirar futuras demarcações é o da autodemarcação das Terras Indígenas Kulina do Médio Juruá, dos povos Madijá/Kulina (Merz 1997), realizada com financiamento da entidade “Pão para o mundo”, sob o convênio n. 004 de 1993 entre a FUNAI, a UNIACRE e a Comunidade Indígena Kulina do Médio Juruá, e com o apoio das entidades OPAN (Operação Amazônia Nativa) e COMIN (Conselho de Missão entre Índios). Essa demarcação foi terminada em setembro de 1998, seis anos após o início do projeto.

Segundo os índios, os primeiros quatro anos foram de preparação: conscientização e desenvolvimento de uma aproximação entre a noção de território Madijá e a noção de território na legislação, definição e conscientização das responsabilidades de cada participante (índios, FUNAI, entidades, UNI), planejamento das atividades, adequando-as ao ciclo anual de atividades produtivas e cerimoniais indígenas, e capacitação dos índios para o desenvolvimento das tarefas requeridas. Segundo os depoimentos indígenas, esse processo, incluindo a demarcação propriamente dita, promoveu um grande salto de conscientização e aprendizado técnico e político, favoreceu não só o conhecimento e a valorização de todo o território Kulina, como também o senso de responsabilidade e co-participação – inclusive das mulheres que, na ausência dos homens, assumiram novas tarefas e sustentaram a casa – e fomentou o intercâmbio transcultural entre os índios e a dignificação dos Kulina, cuja auto-imagem era muito negativa.

Os índios se mostraram capazes e responsáveis na realização de um trabalho para o qual sempre foram julgados incompetentes, e tiveram resultados melhores que os alcançados pela administração direta da FUNAI, por meio de empresas contratadas. Podia-se comparar, por exemplo, a demarcação Kulina feita por eles, cerca de 360 mil hectares de linha seca, com a demarcação das dez áreas do Médio Purus feita por empresas, cerca de 303 mil hectares de linha seca, ressaltando a melhor qualidade técnica e os resultados sociopolíticos superiores do processo de demarcação que levaram a cabo. No geral, todas as organizações indígenas consultadas consideraram muito precárias as condições acordadas para sua participação nos processos de regularização fundiária e reivindicam o estabelecimento de um modelo de autodemarcação ditado pelas especificidades da vida das comunidades.

O PPTAL contou, desde o início, com uma Comissão Paritária Consultiva, tendo como membros fixos representantes das maiores organizações indígenas da Amazônia legal⁵, do Ministério do Meio Ambiente, da Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI, do Departamento de Patrimônio Indígena da FUNAI, do Ministério da Justiça, da Secretaria Técnica do PPTAL e de um consultor da GTZ/KFW (cooperação técnica alemã). Essa comissão reúne-se a cada seis meses em diversas regiões da Amazônia legal e incorpora em suas reuniões representantes de organizações locais, indígenas, ONG's e governamentais, com o objetivo de analisar os problemas regionais e direcionar as ações do PPTAL. A inovação representa um avanço no plano do diálogo e do trabalho conjunto com os povos indígenas e tem mostrado alguns resultados práticos para correções de percurso do PPTAL e para a adequação construtiva das atividades do projeto aos contextos microrregionais.

Mantém-se, entretanto, um problema fundamental: a participação indígena só se dá em um espaço predefinido pelo projeto, de cuja elaboração os índios não participaram e a cujo formato – que estabelece em detalhes objetivos, metodologia, rotinas financeiras, contábeis, avaliativas e limites das ações – devem se adequar. Dessa forma, sem o domínio da “máquina projeto”, sua participação, ainda que possibilite alguma interferência positiva na direção de seus interesses, fica muito

⁵ São elas: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Legal (COIAB); Conselho Indígena de Roraima (CIR); União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (UNIACRE) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

aquém do sentido expresso pela noção de “parceria”, palavra curinga dos atuais projetos institucionais.

Territórios: *res extensa* ou rede de relações socioculturais e ambientais?

A crescente participação indígena, tanto institucional quanto política, nos processos de regularização fundiária vem mostrando, para um público mais extenso (porém ainda restrito), o que já era indicado desde há muito pelos antropólogos: a incomensurabilidade entre a visão de território e de mundo indígena e a de nossa sociedade.

É óbvio que é fundamental a garantia de espaço físico territorial às sociedades indígenas do Brasil como elemento de base para sua reprodução sociocultural, entretanto é também crucial a ampliação desse campo de discussão. Como disse Ailton Krenak, “índio não é tatu”, isto é, a questão não se resume à terra. A discussão sobre as terras indígenas apenas em termos de extensão, sob a ótica das “coisas” mensuráveis e de fronteiras geodésicas, omite o conflito que se processa na dimensão mais essencial, política e existencial, das possibilidades de reprodução de relações socioculturais distintas.

O reconhecimento dessa dimensão está presente na definição constitucional de terras tradicionalmente ocupadas, “as necessárias a sua reprodução física e cultural [...] segundo seus usos, costumes e tradições”, e constitui critério e horizonte para a identificação de limites e sua regularização legal. No plano prático, contudo, sabe-se que esse critério é sempre limitado pelas imposições da sociedade brasileira, negociado na arena das forças políticas e econômicas atuantes em torno de cada área indígena, cujo resultado é finalmente imposto às sociedades indígenas como o melhor que podem conseguir nas circunstâncias. Via de regra, mesmo depois de totalmente regularizadas, as áreas indígenas continuam sendo pressionadas, invadidas e renegociadas, implicando novas alterações de limites que tendem à diminuição de seu tamanho.

O estabelecimento de limites deve provir da observação de campo dos antropólogos que coletam as informações dos índios. Para estes, entretanto, a definição de limites fixos, precisos e abstratamente mensuráveis é sempre problemática. Território não é algo externo a ser possuído: é expressão de sua localização relacional na teia geral das formas de vida. Poderíamos dizer que, de modo geral, as sociedades indígenas não concebem a posse da terra, mas se reconhecem como uma das expressões das formas de vida que a compõem, cujo conjunto, em contraposição, nossa sociedade chama de natureza, opondo-o a um outro gênero – a humanidade – que dele se destaca, objetivando-o.

Os índios, ao se verem com a tarefa de indicar ao antropólogo seus limites territoriais, sempre encontram grande dificuldade, já que o território, palco de todas as suas relações sociais, históricas e míticas, é um espaço vivo e concreto. Nesse processo, quando os índios adquirem a compreensão do território finito delimitado por uma linha imaginária, isto é, incorporam esse aspecto de nosso sistema cultural, o seu território, simultaneamente natural e social, já não é mais o mesmo, e a definição de seus limites então se dá no campo relacional impositivo de nossa sociedade e das possibilidades políticas de reivindicar tal ou qual extensão de terra.

Para os Rikbaktsa (Arruda 1992), povo indígena da bacia do Rio Juruena, no estado do Mato Grosso, com o qual tive o privilégio de conviver mais tempo, a terra é *wytyk*, a mesma palavra que designa a mulher e que, como ela, tem o poder da fertilidade, de abrigar e criar a vida. Na perspectiva cultural desenvolvida pelo capitalismo, tudo o que não foi criado pelo trabalho humano, os elementos da natureza “em estado bruto”, nos quais se incluem todas as formas de vida, são considerados “objetos” a serviço do homem, passíveis de manipulação arbitrária e reduzidos à função social de valor de troca, cuja apropriação individual ou coletiva agrega poder e riquezas privadas e atributos simbólicos hierarquizadores decorrentes de sua posse aos indivíduos ou grupos que as detêm. Na melhor das hipóteses, a natureza pode constituir-se esteticamente como uma paisagem, mas fundamentalmente é mercadoria ou meio de produção.

Nas práticas cotidianas e em sua perspectiva cultural, os Rikbaktsa se relacionam com uma infinidade de seres vivos, animais e vegetais, inseridos em um contexto de relações que abrange toda a natureza e que forma sua tessitura e movimento, no qual eles próprios também se inserem, diferenciam-se e assemelham-se, criando os emblemas de sua auto-imagem e identidade por referência às outras formas de vida, não só humana, mas também animal e vegetal. A natureza não é exterior a eles, não é “objeto”, mas um conjunto de formas de vida que se relacionam, dependentes e integradas no movimento e ritmo mais amplo dos ciclos naturais (chuvas e seca, cheias e vazantes, fases da lua etc.). Imersos no grande círculo de produção e reprodução das formas de vida, os Rikbaktsa devem se manter em harmonia com elas e conhecer com precisão suas peculiaridades e ritmos, sob pena de passar dificuldades intransponíveis, perder prazeres e vantagens e atrair o caos.

Profundos conhecedores dos ciclos naturais, das espécies vegetais e animais e da trama de relações que se estabelecem entre elas, os Rikbaktsa

durante todo o ano aproveitam uma série de recursos sazonais que a natureza lhes oferece alternativa ou conjuntamente. Alimentam-se de dezenas de frutas silvestres, conhecendo os locais onde se concentram e os animais que delas se alimentam. Movimentam-se pelas trilhas que recortam seu território em todas as direções, algumas mais “batidas” (de uso mais freqüente) que outras. Parte delas liga aldeias entre si, outras são trilhas de caça cujo traçado obedece à localização de fruteiras, barreiros – locais onde os animais vão lamber o barro para ingerir sais minerais necessários ao seu metabolismo –, trilhas de antas, veados ou outros animais, cabeceiras de córregos (onde na seca as antas se refugiam das mutucas, que só aparecem em quantidade nessa estação) e inúmeros outros recursos exploráveis.

Há as trilhas que levam às roças, as que levam a bons pontos de pescaria (fruteiras na margem dos cursos d’água) e as que conduzem à extração de borracha (indo de uma seringueira a outra). Elas muitas vezes se entrelaçam e seu uso é sempre múltiplo, isto é, levam de um lugar a outro, mas todo seu trajeto guarda importância localizada, seja para a caça, seja para a pesca ou a coleta; como pontos de referência geográficos para a memorização de acontecimentos marcantes, históricos ou míticos, quase sempre lembrados na passagem; ou como referência para indicar aos outros a localização de acontecimentos recentes. As trilhas são sempre estreitas, tortuosas, com desvios abruptos para evitar galhos ou árvores tombadas, contornando um brejo ou pontos alagados na época da chuva, bifurcando-se em caminhos que acabam logo à frente, ao pé de uma castanheira ou em uma fruteira. Se não são usadas com freqüência, desaparecem no mato rasteiro que cresce rapidamente, sendo arriscado andar por elas sem a companhia de quem as conheça.

Em cada um dos 33 aldeamentos há trilhas que o cortam em todas as direções, com bifurcações no interior da mata que multiplicam as possibilidades de trajeto. Boa parte dessas trilhas é mais ou menos estável, mas a descoberta de um novo “barreiro”, de um bebedouro de araras – árvores que conservam água de chuva em concavidades de suas forquilhas –, de fruteiras ou castanheiras faz com que permanentemente se criem novas trilhas, menos usadas ou de pouca duração. As inúmeras trilhas traçadas pelos índios são atravessadas por outras, que eles sabem reconhecer, feitas por vários animais. Podem ser trilhas terrestres, como as da anta, das formigas, do veado, dos porcos do mato, ou aladas, como as dos macacos – cujos bandos têm rotas regulares dentro da mata e territórios mais ou menos delimitados –, das araras e dos papagaios. Todas as trilhas têm seu traçado balizado por fruteiras e

espécies vegetais úteis a cada espécie, pela rede hidrográfica capilar do interior da área – pequenas lagoas, brejos, córregos, nascentes – e pelos barreiros, formando uma rede fantástica de comunicação e interação das formas de vida locais, entre elas os seres humanos. Essa formação fisiográfica, porém, não é homogênea, e certas coisas só são encontradas em alguns lugares ou em épocas específicas do ano.

Muitos recursos localizados acabaram ficando fora das áreas demarcadas. A taquara fina com as qualidades adequadas, da qual são feitas as hastes das flechas, só é encontrada nas cabeceiras do Rio Preto, atravessando as matas do rio Juína Mirim, fora de seu território legalizado. O mesmo ocorre com a taquara (jurupará) adequada para fazer as pontas das flechas usadas para matar animais terrestres ou na guerra. Só são encontradas bem mais ao norte, nas cabeceiras do Córrego do Escondido, em uma área tradicional que só em 1998, depois de mais de 15 anos de luta, conseguiram reaver parcialmente. O local onde se encontram as pedras de fazer beijú fica onde hoje é a fazenda Tucanã, também fora de seu território oficial. O caramujo do qual aproveitam a concha para fazer adereços só existe no rio Arinos. Há os locais onde vivem o mutum, o gavião carijó e o gavião real, como na área do Japuira e também na do Escondido, mas que não existem ou são raros ao sul de seu território. Os animais, por sua vez, não são encontrados o ano inteiro e há épocas, principalmente nos meses de chuva, em que não se costuma caçar certos animais, que estão magros pela carência de seus alimentos preferidos. Há locais de maior concentração de araras vermelhas ou de araras cabeçudas, de porco do mato ou de caititu. As araras amarelas só aparecem em sua rota migratória, seguindo a maturação das frutas, a partir do mês de abril, começando pelas aldeias do sul e gradativamente indo para o norte, até desaparecerem totalmente, só voltando no ano seguinte. As trilhas, os locais e os acidentes geográficos são “personalizados” em detalhe, referidos pelos recursos específicos que concentram ou por acontecimentos notórios ali ocorridos no passado histórico ou mítico. Os nomes de localidades não são necessariamente fixos, permanentes, mas necessariamente “vivos”, isto é, utilizam uma referência que faz sentido para a população atual, que não se acanha em passar a atribuir-lhe outro nome, mais significativo que o anterior.

Assim como os Rikbaktsa, os povos indígenas do Brasil, a despeito das centenas de variantes culturais, compartilham certos padrões de ocupação e uso do território: praticam uma agricultura itinerante, mudando os locais de plantio sempre que a fertilidade decresce; com

espécies consorciadas; usando a técnica de coivara, com aberturas de pequeno porte, em geral roças familiares de cerca de meio a no máximo cinco hectares cada. As roças abandonadas continuam servindo de fonte alimentar, seja em forma de tubérculos e árvores frutíferas que se mantêm produzindo por muitos anos, seja em forma de um acréscimo da presença de animais terrestres e alados atraídos por seus cultivares, que constituem uma “reserva” de caça. Nesses locais, a floresta cresce novamente, reconstituindo e ampliando a diversidade anterior (cf., entre outros, Prance e Kallunki 1984; e Ballée 1993), acrescida de novas espécies ou do adensamento das de uso indígena. Essas sociedades se apóiam amplamente na caça, na pesca e na coleta, associadas às quais desenvolveram sistemas de manejo, conhecimentos, técnicas, instrumentos, rituais e cosmologias os mais variados, integrados em visões de mundo “holísticas” nas quais, via de regra, não se estabelecem as distinções marcadas por nossa sociedade entre natureza e cultura, sociedade e ambiente, natural e sobrenatural.

Nesse sentido, Descolla (1997) ressalta que as cosmologias indígenas amazônicas não fazem distinção ontológica entre humanos e animais. O autor enfatiza a idéia de interligação entre todas as espécies, incluindo a humana, ligadas por um vasto *continuum* governado pelo princípio da sociabilidade, no qual a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações. Contudo, embora mantendo esse tipo de “eixo” cultural, as sociedades indígenas submetidas às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas mas sempre orquestradas de modo nativo. As dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social sofrem adequações gradativas, não planejadas mas sempre criativas, às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à ininterrupta luta para preservação do território tribal, de seus recursos naturais e do padrão de suas relações sociais.

Os povos indígenas, à medida que aprofundam as relações com a sociedade nacional, têm passado a interferir mais ativamente na dinâmica sociopolítica da intermediação. Em um movimento que se expande e adensa, alguns povos indígenas vêm fundando entidades e associações, elaborando projetos (econômicos, educacionais, políticos), participando do mercado como produtores e consumidores, tornando-se eleitores e políticos, ocupando cargos públicos e participando da máquina estatal. Assim como todas as sociedades, as indígenas são mutantes, e se sociologicamente suas dinâmicas sociais “internas” só se reproduzem como parte de um campo social mais amplo, o contato,

as diferenças se mantêm no terreno da história cultural, manifestadas politicamente como identidade étnica.

São, porém, suas características singulares em relação à corrente civilizatória predominante que têm permitido sua utilização emblemática como povos “tradicionais” e “ecológicos”, subordinados cada vez mais à ação indigenista do Estado e à lógica das políticas de conservação do meio ambiente. Seria longo demais estender-me sobre esse aspecto da questão indígena, mas basta lembrar que o PPTAL foi criado no interior do Programa Piloto para a Conservação das Florestas Tropicais do Brasil e que as decisões sobre a prioridade de áreas a serem demarcadas são em grande parte influenciadas pelo grau de “pureza” da cobertura vegetal, pela proximidade das Unidades de Conservação e pela baixa densidade de invasores não índios, visando a criar “corredores ecológicos” de proteção da biodiversidade. Por conseguinte, tendendo a novamente impor limites ao exercício do controle territorial indígena e à sua autonomia como povo com capacidade de autogoverno.

A legislação constitucional brasileira de 1988, assim como a de vários países de formação pluriétnica, ao reconhecer o direito à diferença cultural, estipula como “direitos coletivos” o direito ao território tradicional, à sociodiversidade, ao patrimônio cultural, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à biodiversidade. O “tradicional”, entretanto, continua sendo definido a partir de critérios ocidentais de uma antropologia inadequada em que os índios aparecem, além das imagens já evocadas anteriormente, como “máquinas adaptativas equilibradas”. A mudança cultural, a recriação da tradição, só é aceita em relação à corrente civilizatória ocidental. Quando ocorre com outras sociedades, aparece sob o signo de sua não-legitimidade identitária.

Dentro desse socialmente construído campo de significados, o atual dilema indígena se eterniza: se continuam “autênticos”, são vistos – com simpatia ou não – como “selvagens”, sem condições de autodeterminação. Se incorporam em sua constelação cultural elementos da modernidade, passam a perder legitimidade como índios e seus direitos passam a ser contestados. Hoje, em um mundo politicamente laico, a “alma” que aparentemente define a pertinência à humanidade é a adoção do modelo da “civilização ocidental”, algo que, para os povos indígenas, significa deslegitimação como povo e sociedade com características próprias.

Penso que os cientistas sociais, em especial os antropólogos, devem se dedicar mais ao esclarecimento dessas questões no interior de suas disciplinas e à disseminação de um verdadeiro diálogo intercultural,

no qual as perspectivas indígenas possam ser apresentadas no mesmo plano de validade do discurso “ocidental”. No plano político e legal, por exemplo, é necessária a normatização dos mecanismos de consulta às sociedades indígenas com a formação e o credenciamento de tradutores versados na língua de cada povo; o reconhecimento do direito das sociedades indígenas de falar suas próprias línguas nos meios de comunicação; a regulamentação dos contratos de pesquisa ou trabalho entre comunidades indígenas e pesquisadores, e, finalmente, o reconhecimento dos direitos intelectuais coletivos.

Como afirmou Marawê, líder Kayabi e presidente da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX):

Vocês ficam falando do problema do índio. Eu não sei, acho que o problema é nosso, de todo mundo. Meu povo pergunta quando eu chego de fora qual a solução que os brancos têm para os problemas da destruição das florestas, da poluição das águas, da violência, das guerras, das doenças, da corrupção, da pobreza, das drogas etc. E eu também pergunto aqui para vocês, que são todos doutores, estudados, qual é a solução para esses problemas? Ninguém sabe. Eu digo a meu povo: os brancos também não sabem! Então eu acho que nós temos é que procurar juntos. O problema não é do índio, é dos brancos também, o problema é nosso.⁶

Concordo com Marawê em que nosso desafio para o século XXI é este: estabelecer bases mais igualitárias de convivência entre as coletividades humanas, compreendidas como parcelas constitutivas da rede da vida que constitui nosso planeta.

⁶ Marawê participou do seminário *Bases para uma nova política indigenista*, realizado no Rio de Janeiro, no Museu Nacional – UFRJ, em junho de 1999. Transcrito de memória.