

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**RORAIMA: A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES POLÍTICAS
INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS NO FINAL DO SÉCULO XX**

RAIMUNDO NONATO GOMES DOS SANTOS

RIO DE JANEIRO

2003

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

RORAIMA: A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES POLÍTICAS
INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS NO FINAL DO SÉCULO XX

Raimundo Nonato Gomes dos Santos

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS/IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Social, sob orientação da prof^a Marieta de Moraes Ferreira.

RIO DE JANEIRO

2003

**RORAIMA: A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES POLÍTICAS
INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS NO FINAL DO SÉCULO XX**

RAIMUNDO NONATO GOMES DOS SANTOS

ORIENTADORA

Prof^a Dr^a Marieta Moraes Ferreira

EXAMINADORES

Prof^a Dr^a Maria Paula Nascimento Araújo

Prof^o. Dr. José Ribamar Bessa

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos

Roraima: a construção de identidades políticas.
Indígenas e não-indígenas no final do século XX. Rio
de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGHIS, 2003.

180p.

Dissertação – Universidade Federal do Rio de
Janeiro, IFCS/PPGHIS.

1. Indígena 2. Não-indígena 3. Identidade

EM MEMÓRIA DE:

Luis Gonzaga Gomes

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a um Poder Superior, **Deus** na forma em que concebo, por ter me proporcionado os recursos necessários à realização desta pesquisa.

Aos colegas de Departamento que me apoiaram desde a montagem do projeto até a realização do programa de Mestrado Interinstitucional entre a Universidade Federal de Roraima e a Universidade Federal do Rio de Janeiro, em especial a professora Maria Luiza que não mediu esforços para a realização do Curso.

Aos meus alunos que em nenhum momento criaram obstáculos quando fui forçado a me ausentar das salas de aula.

Aos professores: Manoel Salgado, Paula Araújo, Celeste Zenha, Francisca Nogueira, Andréia Daher e minha orientadora Marieta Ferreira quem com sabedoria me apontou o caminho quando me encontrei perdido. Só Deus pode pagar o grande capital de conhecimentos que vocês me proporcionaram.

O apóio que recebi dos professores que estiveram à frente da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UFRR. Professor Reginaldo Arruda, Professor Roberto Ramos, Professor Gerson Aokou e seu quadro de funcionários.

Aos colegas do Curso, pelo apóio e companheirismo, principalmente em nossa estadia no Rio de Janeiro.

Aos funcionários do Museu do Índio no Rio de Janeiro. A senhora Meire Saraiva Diretora da Casa de Cultura em Boa Vista e sua equipe, pela paciência que tiveram comigo e pelo material que me colocaram a disposição. A Gilmara da Pastoral Indigenista, que sempre mostrou disposição em me atender. A Elisabete, secretária da Diocese de Roraima. Ao pessoal do Jornal Folha de Boa Vista, que me permitiram pesquisar em seu arquivo.

Aos indígenas que me concederam entrevistas: Celino Raposo, Dona Lindalva, professor Luciano e Dona Irenice, mesmo não as utilizando diretamente, me foram bastante valiosas para a compreensão do problema em estudo.

Ao padre Antonio pelo esforço em colaborar, ao padre Vanthuy com quem dialogamos algumas vezes, ao padre Sergio, foi uma pena a falha técnica ocorrida na hora da nossa entrevista não permitindo a gravação, ao padre Jorge e padre Bindo todos com quem dialogamos. As irmãs da Missão São José lá no Surumu: Leda e Alda, bem como o

casal que nos acolheu na Missão: Luiz e Ester.

A minha família que me proporcionou o estudo, principalmente o incentivo que recebi da minha irmã Joana Almerinda (tiana) e o mano Manoel, com quem sempre partilhei minhas experiências e inquietações acadêmicas.

Ao professor Mibieli, que me abrigou, juntamente com minha esposa, em seu apartamento em Niterói, no período mais difícil de nossas pesquisas, momento de conclusão e defesa.

Ao professor Felix, autor do nosso abstract, ao professor Wanderley Gurgel que teve toda paciência de fazer a leitura final e a professora Cilene que corrigiu partes deste trabalho.

E finalmente, a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste texto.

Não podia esquecer a minha esposa e colega de turma, Raimundinha, que me acompanhou em todos os momentos da elaboração deste trabalho, você é uma Grande mulher!

RESUMO

Nesta pesquisa, procuramos analisar as configurações de lugares que indígenas e não-indígenas, durante as décadas de 1970 e 1980, tentaram viabilizar no espaço geográfico que compreende o atual Estado de Roraima. Tomamos, como fonte da pesquisa, relatos produzidos por agentes dos dois grupos envolvidos nesse processo, em especial, os registrados em atas de reuniões de lideranças indígenas e jornais locais.

A abordagem empregada compreende que os lugares não são algo natural, ou seja, bens legados pelos antepassados aos seus habitantes posteriores, cabendo a estes apenas dever de preservá-los, mas entende que os lugares envolvem processos de construção permanente, o que requer todo um exercício, esforço e estratégias por parte dos sujeitos que a cada momento os ocupam. Assim, o lugar se revela numa ordem produzida pelos seus agentes, onde duas coisas distintas não podem ocupar uma mesma posição e, desta forma, ele se concretiza na compreensão e prática dessa ordem, por parte dos sujeitos que o praticam.

Procura demonstrar que a identidade indígena construída no final do século XX, em Roraima, é fruto tanto do esforço das lideranças indígena e indigenistas em ações locais, quanto da crise nos valores das instituições que alicerçavam as concepções ocidentais, levando falas até então marginais, a ganharem espaços diante dos discursos fundantes do mundo moderno.

ABSTRACT

The present work aims at an analysis of the configuration of places that Indians and non-Indians tried to make viable in the geographic space that now forms the State of Roraima, during the 1970s and 1980s. We used as sources of research, reports produced by agents of two groups involved in the process, mainly those kept in written records of meetings of indigenous leaders and local newspapers.

The approach applied in the present research understands that inhabited places are not something natural, in other words, they are not mere landed properties left by forefathers to inhabitants that succeeded them. Preserving those places is not enough, for such places involve processes of permanent constructions, and this requires exercises, efforts as well as strategies from those who occupy them at every moment. As a result, the place reveals itself in an order produced by its agents, in which two different things can occupy the same position and, in this way, it becomes concret in the understanding and practice of that order, by those who practice it. It tries to show that indigenous identities formed at the end of the twentieth century, in Roraima, are the result of the effort of indigenous and indigenist leaders in local action as well as of crisis related to values of institutions that formed Western conceptions and this introduces marginalized discourses that open spaces before foundational discourses of the modern world.

LISTA DE SIGLAS E TERMOS POUCO CONHECIDOS

CIDR - Centro de Informação Diocese de Roraima

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CINTER - Conselho Indígena do Território de Roraima

CIR - Conselho Indígena de Roraima

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

MALOCA - Aldeia indígena

ONU – Organização das Nações Unidas

OEA – Organização dos Estados Americanos

OIT - Organização Internacional do Trabalho

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UNI - União das Nações Indígenas

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	01
------------------------	-----------

I CAPÍTULO

AMAZÔNIA E O PROCESSO DE CONSTRUÇÕES DO NOVO MUNDO.....	25
1.1 - Arquetizando um lugar para os indígenas: Amazônia e a política pombalina	25
1.2 - O processo colonial amazônico e a região do rio Branco	30
1.3 - A realização de um sonho chamado Roraima	39

II – CAPÍTULO

MODERNIZANDO O LUGAR: O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO EM RORAIMA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX.....	47
2.1 - A Amazônia na segunda metade do século XX: um moderno processo de colonização.....	47
2.2 - Modernização do sonho: na natureza nada se perde, nada se cria. Tudo se transforma.....	52
2.3 - Entre o real e a imagem.....	72

III - CAPÍTULO

O LUGAR INDÍGENA EM RORAIMA: ENTRE CONSTRUÇÕES TRADICIONAIS E MODERNAS.....	78
3.1 - Tudo Parente: Roraima e seus primeiros habitantes.....	78
3.2 - Tecendo espaços e construindo o lugar.....	81
3.3 – O espaço Indígena no lugar modernizado.....	87

IV CAPÍTULO

DA SALVAÇÃO A LIBERTAÇÃO: IGREJA E IDENTIDADE INDÍGENA EM RORAIMA.....	98
4.1 – Indígenas e não-indígenas em Roraima na segunda metade do século XX.....	98
4.2 - Da salvação a libertação: a Igreja e os povos indígenas.....	107

4.3 – Legislação e indigenismo.....	112
4.4 – Um movimento e duas realizações: a parceria entre indígenas e missionários.....	124

V – CAPÍTULO

TEMPO DOS DIREITOS: A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO LUGAR INDÍGENA EM RORAIMA.....	133
--	-----

5.1 – O ponto de encontros.....	133
5.2 – Desenhando a liderança.....	137
5.3 – Montando a comunidade.....	147
5.4 – Rezar e trabalhar para ser unidos e obter resultados	156
5.5 – É momento de enfrentar a situação com coragem e sem medo	163

CONCLUSÃO	167
------------------------	-----

ACERVOS E FONTES	173
-------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	175
---------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Roraima: a construção de identidades políticas; Indígenas e não-indígenas no final do século XX é uma tentativa de lançarmos um novo olhar na relação entre estes dois grupos sociais em Roraima nas últimas décadas do século XX, mais especificamente nas décadas de 70 e 80, e com isto abrir reflexões sobre este processo histórico iniciado nos últimos anos do século XVIII no rio Branco, e no começo do século XVI no Brasil. No esforço de produzir uma leitura interétnica da relação entre estes grupos, recorreremos a detalhes que nos remetem ao longo de todo o contato entre os dois grupos no espaço que hoje compreende o Estado de Roraima.

A partir da década de 1960, os indígenas do nordeste de Roraima iniciaram um movimento que nas últimas décadas do século XX veio produzir uma nova identidade desses povos nesse Território. Isto a nosso ver, indica que este grupo nunca deixou de viver de acordo com, pelo menos, boa parte de seus princípios e práticas tradicionais. Como sabemos a presença esporádica de não-indígenas na região remonta ao final século XVIII, intensificando-se a partir de sua fixação sistemática na segunda metade do século XIX. Partindo do pressuposto de que um lugar é uma ordem onde duas coisas não ocupam o mesmo lugar, conforme Michal de Certeau, a nossa problemática reside em compreender como esses dois modos de vida tão diferentes, chegando em alguns aspectos, a serem incompatíveis, conviveram numa mesma região durante esse tempo e o que os levou a um confronto mais acirrado nas últimas décadas para permitir a construção de uma nova identidade indígena.

Nossa hipótese é que a construção dessa nova identidade indígena é fruto, tanto do esforço de suas lideranças nesse período, quanto resultado também de um novo tempo que se abre quando a proposta do capitalismo característico do final do século XIX e início do XX, que tinha como utopia o seu avanço colocado em ação pela união estados nacionais e senhores da indústria, que alardeavam o progresso e o desenvolvimento na construção de uma sociedade moral, justa e livre, entra em crise perdendo espaço para grupos que até então excluídos forçavam de diversas formas suas entradas nas considerações do sistema. Isto implica que a crise dos valores modernos contribuiu para o despontar de um movimento indígena no final do século XX, ao abrir espaço para a elaboração e respeito a uma legislação mais favorável aos direitos desses povos e para que setores da sociedade

ocidental, a exemplo de agentes da Igreja Católica na América Latina entrassem como parceiros decididos na defesa dessa causa.

Feita a nossa suposição, a história narrada nas páginas que se seguem têm como centro de sua produção o cotidiano, esfera onde homens e mulheres produzem e dão sentidos a suas vidas. Portanto, ao tratarmos de lugares construídos por indígenas e não-indígenas, não estamos entrando numa oposição bipolar do tipo: burgueses versus proletários. Não existe uma cultura de elite em oposição a uma popular; não é uma história "vista de baixa" e muito menos uma história "vista de cima". Ela parte da premissa de que todos os seres humanos são iguais na capacidade de produzir e dar sentido a sua vida, salvo os que sofrem de graves distúrbios mentais e emocionais. Portanto, compreendendo que todos entram na vida social com um capital produtor de espaço em potencial semelhante, que é a sua condição de pensar e produzir discurso.

Entretanto, isto não implica que este capital inicial que todo ser humano, mais ou menos perfeito dispõe, seja igual para todos na condição de articulá-lo, de fazê-lo produzir eco capaz de levar a ação e, assim articular espaços. Pois isto não depende apenas de seu portador, mas das condições que a vida em sociedade lhe proporciona. Daí, a necessidade de apoio, de acordos, de negociações ou de contexto adequado a sua propagação, resultando assim, que um mesmo discurso num dado contexto social pode produzir um grande efeito, em outro pode ter efeito nulo e até mesmo negativo.

Antes de entrarmos propriamente no assunto, gostaríamos de divagar um pouco sobre a organização de um lugar e, neste sentido, faremos algumas reflexões acreditando que ajude o leitor a se familiarizar com a proposta de lugar, que este texto concebe.

Quando entramos para habitar uma casa ou apartamento, de forma implícita ou explícita, nós definimos prioridades, ou seja, projetamos a utilização do espaço de acordo com as nossas necessidades e desejos: definimos se tal compartimento será utilizado para dormir, para montar um escritório, uma biblioteca. Ou ainda, se será utilizado para ouvir música, receber visitas, cozinhar, etc. Para isto, muitas vezes anexamos uns compartimentos aos outros, acrescentamos partes ou desfazemos outras, ou mantemos tal como antes, o importante é que satisfaça aos nossos propósitos. É óbvio que isto vai depender das nossas condições financeiras, da nossa força de vontade, da nossa capacidade de administrar e do nosso poder de articulação dos recursos necessários a realização de

cada parte do empreendimento.

O mesmo acontece ao tomarmos posse de um sítio ou de uma propriedade qualquer. Definimos prioridades de utilização de cada parte, se para a construção de uma granja, ou para a prática de um esporte, ou mesmo para construir outra residência ou galpão. Podemos pensar em plantar uma horta ou qualquer outro tipo de planta, ou ainda deixar florescer sua vegetação nativa. Podemos também, dar um nome a essa propriedade. Isto implica que a cada novo proprietário ou responsável corresponde novas propostas de ocupação, com novos objetivos que conduz a um novo redimensionamento do espaço.

Observamos, de outra forma, que as pessoas não são algo pronto e acabado. Elas estão em um processo de mudança e, com isto, os espaços estão em constantes reconstruções, pois uma mesma pessoa, dada às oportunidades que lhe vão surgindo, os apoios que venha a receber, as motivações que vai tendo, os conhecimentos e informações que adquirir ao longo sua vida, todos estes fatores alteram seu projeto inicial, ou o leva a produzir novos.

Estendendo esta compreensão para lugares de interesse, ocupação e gerenciamento coletivos, diríamos que acontece o mesmo em um grau de complexidade bem mais elevado. Pois, enquanto numa propriedade particular, a iniciativa e o desejo de mudar ou conservar está na decisão de um ou de poucos, no coletivo este número se multiplica e os desejos também; projetos se cruzam, se complementam, bem como se repelem ou convivem em harmonia ou desarmonia. Quanto mais ampla a escala, mais complexa, pois entra em cena também, interesse de associações e instituições dos mais diversos ramos e iniciativas.

Tomando estas afirmações acima como verdadeiras, procuraremos compreender o espaço não enquanto algo dado, mas como uma construção sócio-cultural, o que leva a uma constante, nas palavras de Milton Santos, “metamorfose do espaço habitado”.¹

A preocupação com o regional, com o local, com os microespaços não é novidade, tem sido objeto de preocupação de historiadores, geógrafos, sociólogos e antropólogos. Desde a década de 1970, muito já se escreveu sobre isso. O nosso trabalho não traz nenhuma novidade nesta discussão; sua originalidade está apenas nas experiências empíricas analisadas e nos agentes históricos que as proporcionaram.

Diante da problemática atual que envolve a ocupação de terras pelos não-indígenas

¹ SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

e a reivindicação de demarcação de territórios por parte dos indígenas em Roraima, acreditamos que as dificuldades para superar esta questão e definir uma ocupação mais consensual deste espaço, se dão pela presença ainda bastante viva da tradição cultural indígena. Dessa forma, acreditamos que o cerne da questão está na relação interétnica. Este a nosso ver, é o ponto central da problemática que permeia todo o processo de ocupação dessa área por parte dos não-indígenas.

O Estado de Roraima tem uma área de 225.116,1 Km² e é um dos mais novos da Federação Brasileira. Mais exatamente, o antigo Território Federal de Roraima, transformou-se em Estado pela Constituição de 1988, juntamente com o Amapá. Roraima localiza-se no extremo norte do Brasil e tem mais da metade de suas terras no hemisfério norte. A maior parte de suas fronteiras são internacionais, visto que se limita com a República Cooperativista da Guayana e com a Venezuela, tendo 964 Km de fronteira com a primeira e 958 Km com a segunda. Nele, se situa o Monte Roraima, que forma fronteira tríplice entre Brasil, Guiana e Venezuela. No interior do Brasil, limita-se, ainda, com os Estados do Pará e do Amazonas, deste último foi desmembrado por ocasião da criação do Território, em 1943.

Entre as peculiaridades do Estado de Roraima, no momento atual, destacamos o fato de ser, Ele, o estado brasileiro com maior percentual de indígenas, contando com grupos destes povos que vivem isolados, com poucos contatos com a sociedade brasileira, o exemplo marcante são os yanomami, nome que ganhou o mundo. Uma boa parte de seu território é reivindicado pelos povos indígenas e algumas destas áreas já foram demarcadas e outras estão em processo de demarcação.

De forma geral, Roraima tem uma população rarefeita, com uma concentração maior nas cidades, especialmente em Boa Vista, sua capital, que por sua vez, veio a se desenvolver após a criação do Território Federal de Roraima. O Estado dispõe ainda de uma das maiores reservas minerais do país.

Ao iniciarmos nossa análise sobre este espaço físico, achamos pertinente lembrar o que Mary Louise Pratt considera “zonas de contato”:

(...) espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o

escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo mundo.²

Podemos, conforme sugere a autora, caracterizar o espaço em Roraima como zona de contato, visto que se trata de uma área de relações sociais interétnicas caracterizada por um convívio permanente entre indígenas e não-indígenas que se realiza desde a chegada dos europeus.

Assim, estaremos pensando a história de Roraima de forma a refletir sobre dois modos de organizar o lugar vivido: indígena e não-indígena. Entendemos que não existiu durante toda sua história, de um lado, dois grupos sociais distintos e, de outro, um espaço físico disputado por ambos, mas pensando, especialmente, as propostas de organização do lugar que eles veicularam.

Até aqui falamos de espaços nos referindo ao local que nós humanos ocupamos semelhantemente a qualquer outro ser ou objeto que está no mundo, cabe-nos agora pensar o espaço que chamaríamos de “real”, o qual nós operacionalizamos, na linguagem de Certeau, **o espaço praticado**.

A partir da década de 1970, ganha vulto na historiografia nacional, o número de pesquisas regionais e, com isto, a preocupação dos historiadores com o tema. A história nacional passa a competir com a regional e a local.

No campo da geografia, parte dos geógrafos foram levados a abandonar o conceito de região como sinônimo de “região natural”, ou região como fruto de um conjunto de indicadores previamente selecionados pelo pesquisador, quase sempre de ordem econômica, demográfica e mensurável. A chamada “Geografia Crítica” colocou a discussão do tema na ordem do dia, apesar de trazer consigo as polêmicas que envolvem a teoria marxista, especialmente no que se refere a modo de produção.

Os historiadores que em um primeiro momento percorreram estes caminhos trilhados por seus vizinhos de ciências, com o avanço das discussões, hoje têm opção própria a seguir. Neste trabalho recorreremos a Certeau, quando este afirma que: “o espaço é um lugar praticado”.

Um lugar é uma ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem

² PRATT, Mary Louise. Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação. Bauru-SP: EDUSC, 1999, p. 27.

elementos nas relações de coexistência. Ai se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do “próprio”: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade.³

Enquanto que o:

Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais.⁴

Pensar dessa maneira é pensar num lugar de possibilidade, que depende dos espaços viabilizados a cada momento. A nossa tarefa é refletir sobre as configurações de espaços que apontam na direção do estabelecimento de lugar, ou seja, realçam os contornos de uma organização sócio-cultural. Isto é refletir também sobre as operações que o orientam, circunstanciam, temporalizam e o levam a funcionar.

Alain Bourdin, em um trabalho sobre a questão local, sugere que ao refletirmos sobre o espaço, valorizemos a análise dos processos pelos quais se dão as relações entre ação e o lugar. A abordagem que procuramos dar, neste texto, na expressão clara deste autor, é:

Construído e reconstruído em função da ação que nele se desenvolve e das transformações dos contextos. A questão não é encontrar os “verdadeiros” lugares assim como se encontra a pedra filosofal, nem de administrar como herdeiros respeitosos um lugar recebido, mas de produzir, quer dizer, definir, arrumar, organizar, unificar lugares favoráveis à localização.⁵

A nossa preocupação é uma tarefa hermenêutica na busca de entender o sentido das propostas que emanam dos grupos em análise, de suas preocupações, de seus interesses e de suas instituições que dão a configuração cultural e sentido à vida em sociedade. Não é apresentar o espaço como imaginamos que ele é, mas traçar contornos compreendendo os processos que o originam e orientam.

³ CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 201.

⁴ Idem, p. 202.

⁵ BOURDIN, Alain. A questão local. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p.185.

Para esta tarefa retornamos a Certeau, onde vamos encontrar a fonte produtora de lugares que utilizamos neste trabalho, os relatos. Pois, conforme este autor, eles produzem lugares.

Os relatos cotidianos contam aquilo que, apesar de tudo, se pode aí fabricar e fazer. São feitura de espaços... Operações sobre lugares, os relatos exercem também o papel cotidiano de uma instância móvel e magisterial em matéria de demarcação.⁶

Dessa forma, procuramos os lugares organizados pelos relatos, tentando ver as sínteses espaciais nas estruturas narrativas, pois conforme Certeau, as narrativas produzem geografias de ações e derivam para lugares comuns de uma ordem. É importante observar, que elas não constituem apenas um “suplemento” aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias. Elas não só deslocam e transportam para o campo da linguagem, mas na realidade, organizam as caminhadas, fazem a viagem, antes, ou enquanto os pés a executam.⁷

Tomamos como fontes primárias básicas um material variado que envolve publicações: livros, jornais, além de atas de reuniões e assembléias indígenas, como também cartilhas que contêm histórias, mitos, lendas narradas por velhos indígenas. No seu conjunto, se trata de fontes escritas, a maior parte produzida nas décadas de 1970 e 1980.

Quanto aos acervos visitados, estivemos: no Arquivo do Jornal Folha de Boa Vista, na Biblioteca Pública do Estado de Roraima, na Casa de Cultura Madre Leotávia, na Cúria da Diocese de Roraima, na Pastoral Indigenista, no IBGE, todos estes em Roraima, além de pesquisa e coleta de material no Museu do Índio no Rio de Janeiro que não foi utilizado diretamente neste trabalho.

Dentre as fontes escritas básicas utilizadas destacamos: o Jornal Boa Vista, no período de 1974 a 1979. Trata-se de um semanário fundado em 1973 por Hélio Campos quando então governador do Território Federal de Roraima. Foi o primeiro jornal impresso em sistema off-set em Roraima e circulou até 1983.⁸ Era um órgão do Governo do Território Federal de Roraima, espaço onde este divulgava seus feitos e aspirações, visto

⁶ CERTEAU, op. cit, p. 207.

⁷ Idem, p. 200.

⁸ RODRIGUES, Shirley. A imprensa escrita em Roraima: uma questão de ética. Boa Vista: Compukromus, 1996, pp. 30-31.

que funcionava mais como um veículo de construção da imagem do governo, e por este motivo, um dos lugares privilegiados quando desejamos encontramos os discursos fundantes do lugar que os não-indígenas desejavam construir nessa região. É basicamente sobre este material que construímos o segundo capítulo.

Ainda tratando de jornais, pesquisamos também o Jornal Folha de Boa Vista no período de 1983 a 1987. Este jornal é o de vida mais longa em Roraima, nunca fechou e nem mudou de nome, visto que anterior a ele todos os outros tiveram vida efêmera. Fundado em 21 de outubro de 1983, por um grupo de cinco pessoas, entre eles três jornalistas, posteriormente se tornou propriedade do economista Getulio Cruz.⁹ Neste periódico, podemos perceber mais claramente a alteração na postura das lideranças indígenas locais e sua repercussão no meio da sociedade não-indígena. Fazemos referências a este material no último capítulo.

Outra fonte importantíssima para este trabalho é as Atas das "Reunião Geral de Tuxauas de Roraima" do período de 1978 a 1990, reuniões todas acontecidas na Missão São José no Surumu, instituição da Igreja Católica, espaço onde se iniciaram as assembléias indígenas em Roraima. Nestes eventos, as lideranças indígenas locais trocavam experiências e montavam estratégias de ação em favor dos interesses dos povos indígenas. É importante ressaltar que estas atas eram mimeografadas e circulavam pelas malocas como mais uma forma de reforçar a comunicação e dar ciência a todas das discussões realizadas. Ainda nesta modalidade de fonte utilizamos também a Ata da reunião dos tuxauas da região de Surumu, realizada de 31/03 a 02/04/1978 e a Ata da Reunião dos Tuxauas e Professores da Região do Surumu, realizada nos dias 25 e 26/11/1978. Neste material encontramos os indícios do lugar que as lideranças indígenas juntamente com os indigenista, especialmente religiosos da Igreja Católica procuravam produzir, e por isso se constitui na base do quinto capítulo.

Utilizamos também como fontes primárias, uma cartilha publicada pelo Conselho Indígena de Roraima - CIR em 1993, sob o título "*Raposa Serra do Sol: os índios no futuro de Roraima*". Neste trabalho, as lideranças indígenas ligadas aquele órgão, reivindicam a demarcação do territorial ao norte do Estado denominado de Raposa Serra do Sol. A cartilha ressalta a história dos grupos indígenas que habitam aquela área; fala de suas

⁹ Idem, pp. 31-32.

culturas e do contato com a sociedade não-indígena. Esse material foi distribuído entre os órgãos federais, estaduais, entidades, autoridades e pessoas envolvidas com a causa indígena. No terceiro capítulo, exploramos uma história que consta nessa publicação considerada por nós como fundante do lugar indígena em Roraima. Ainda neste capítulo utilizamos também um material de cunho didático organizado por professores indígenas da Maloca do Maturuca, a partir de histórias contadas por velhos indígenas. Este material é composto de três volumes encadernados artesanalmente pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima - CIDR, em tamanho papel ofício, sob o título **Makuxi Panton**, que significa “histórias makuxi”. Estas escritas em língua makuxi e português. Esse material foi produzido nos anos de 1988 e 1989 e, quanto ao objetivo da sua produção, podemos encontrá-lo numa apresentação que consta nos volumes um e dois:

Nós professores indígena makuxi, depois de longa caminhada na educação ensinando a cultura branca imposta pelo Governo, concluímos que tudo isso é uma DESINDIANIZAÇÃO e conseqüentemente a MARGINALIZAÇÃO dos povos indígenas. Enquanto sabemos que a educação começa na família e, a Educação dos índios é vista pelos brancos com desprezo, mas na verdade é igual a qualquer Educação existente. Temos nossas TRADIÇÕES: Mitos, Medicina, Histórias, Artesanato e muitas outras coisas. Em primeiro lugar a LÍNGUA, tudo isso recolhemos dos nossos velhos índios sábios e, com orgulho ensinamos os nossos jovens índios, não só na teoria mas sim na prática, (...). Sobral André, Abel Tobias, Inácio Brito professores da Escola indígena de Maturuca¹⁰

Dessas cartilhas, exploramos especialmente o volume dois que conta histórias sobre “Makunaimi” ou Macunaíma, o principal personagem da mitologia makuxi. Nesta as histórias foram organizadas enquanto uma narrativa única, entretanto, envolvendo vários episódios do cotidiano desse personagem, o que para nós se revelou como uma trajetória de vida simbólica dos indígenas.

Ligado diretamente à Igreja Católica, usamos o documento "*Evangelização em Roraima: da 'desobriga' à 'comunidade'*". Texto produzido pelo Padre Jorge Dal Bem e apresentado no evento que marcou a abertura da Campanha da Fraternidade do ano de 2002, Campanha que tinha como tema: "*Fraternidade e Povos Indígenas - Por uma Terra sem Males*".

¹⁰ CIDR. Makuxi Panton: histórias makuxi. Boa Vista: Centro de Informação da Diocese de Roraima, 1988. Apresentação dos vol. 1 e 2.

Empregamos como fontes também, um vasto conjunto de material já publicado. Um exemplo são os trabalhos do CIDR - Centro de Informação da Diocese de Roraima: *Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana* de 1989 e *Índios e brancos em Roraima* de 1990. São dois pequenos trabalhos que compõem a Coleção histórico-antropológica, publicada pela aquela instituição. Apesar de se tratar de um trabalho sem pretensões acadêmicas e podermos entendê-lo como uma resposta ou justificativa da Igreja Católica quanto ao seu envolvimento na problemática indígena local, compreendemos que parte da história ali relatada se encontra fundamentada em fontes interessantes.

Outras fontes já publicadas foram: *O discurso do rio Amazonas* proferido por Getúlio Vargas e publicado na Revista Brasileira de Geografia (abril / junho de 1942). Usamos o trabalho do antropólogo alemão Koch-Grünberg, Theodor Koch-Grünberg: *Del Roraima al Orinoco (1911-1913)*, especialmente o tomo I. Um trabalho do Mosteiro de São Bento, D. Alcuíno Meyer 1895-1985, são relatos do beneditino sobre suas experiências em Roraima. Lançamos mão de relatos de viagens, a exemplo do: *O rio Branco: observações de viagem*, relatos de uma viagem feita pelo jurista Luciano Pereira em 1917 e da viagem do geógrafo americano Alexander Hamilton Rice feita em 1934, intitulada *Exploração da Guiana brasileira*. Quanto à legislação pombalina recorreremos ao *Directorio que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará e Maranhão*, de 1757, documento em anexo do trabalho de Carlos de Araújo Moreira Neto, *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750 - 1850)*.

E, finalmente, no que se refere às fontes, temos ainda uma fonte iconográfica que é o Cartão Postal do Monumento aos Pioneiros construído no berço histórico da cidade de Boa Vista em meados da década de 90, mais especificamente no ano de 1995. A obra mostra, a nosso ver, uma auto-representação histórica da elite local, que ao representar o seu passado deixa transparecer sua relação com os povos indígenas.

A história que registramos faz parte de um conjunto restrito que vem sendo articulado mais recentemente. Conforme Vainfas, é um assunto praticamente inédito na produção historiográfica brasileira, pois:

Nossos historiadores se acostumaram a conceber o indígena principalmente como mão-de-obra, como objeto da catequese ou como bárbaro indômito que obstaculizava o avanço da colonização.¹¹

Portanto, a historiografia ignora a cultura indígena e desconsidera a etno-história. Nela os indígenas são visíveis apenas enquanto sujeitos coadjuvantes na execução de projetos de construção de lugares que são quase sempre posto em prática pelos estados nacionais, instituições religiosas, ou seja, sempre articulados por grupos não-indígenas. Os aborígenes são, vistos assim, como pessoas quase que incapazes de produzir seu próprio lugar, sendo muitas vezes, considerados obstáculos ao desenvolvimento moderno.

Levando em conta as últimas décadas, compreendemos que a forma de se comportarem dos povos indígenas diante do processo de avanço da sociedade não-indígena sobre seus territórios e sua cultura, pode ganhar novos entendimentos se levarmos em conta práticas historiográficas mais recentes, a exemplo dos trabalhos que envolvem a "história do tempo presente". Esta originada, mais especificamente na França com a fundação do Instituto de História do Tempo Presente – IHTP, em 1978, tendo como expoentes François Bédarida e René Rémond.

A história do tempo presente, para alguns é o período que remonta a última grande ruptura; para outros, é a época em que vivemos e de que temos lembrança, ou cujas testemunhas são vivas e podem supervisionar o trabalho do historiador; pode ser também o período durante o qual se produzem eventos que pressionam o historiador a revisar a significação que ele dá ao passado, como rever perspectivas, redefinir periodizações, o que significa olhar em função do resultado de hoje, para um passado que somente sob essa luz adquire significação.¹²

O que constitui a unidade da história do tempo presente, segundo René Rémond, é um único princípio: “*sua situação quanto à duração, sua inserção no tempo, sua proximidade em relação a nós*”.¹³ Para este autor, os historiadores do tempo presente devem estar atentos às mudanças, colher novos temas e dar provas de sua imaginação.

¹¹ VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 14.

¹² FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios, in: Cultura Vozes, n. 3, maio/junho, 2000, pp. 120-121.

¹³ RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução, in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 206.

Nos gestos das comunidades indígenas de Roraima nas últimas décadas, percebemos que seus membros trabalham na construção de uma nova identidade que valoriza o pertencer a este grupo e permite fazer frente à sociedade local, na luta por seus direitos específicos.

Entendemos que estas alterações práticas no comportamento social desses povos não aconteceram de forma isolada, mas estão inseridas em um contexto social que envolve outros segmentos da sociedade. Como exemplo, podemos observar que a opção da Igreja pelos pobres e, no caso brasileiro, a criação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, em 1972, contribuiu ainda na década de 1970, com o desabrochar de uma ampla articulação dos povos indígenas, tendo como eixo de luta a terra e o respeito a sua cultura. Somando-se a isto, os movimentos em defesa da natureza e o respeito à vida e a aceitação e convívio das diferenças que ganharam força na segunda metade do século XX.

Portanto, é dentro de um conjunto de mudanças de ordem social e política que compreendemos a luta pela emancipação dos povos indígenas. Visto assim, este movimento leva consigo a marca de uma etapa da história e mostra a proximidade do tema em relação a nós.

Nas últimas décadas, uma expansão do campo político abriu espaço para a reivindicação de direitos dos mais diferentes tipos de grupos sociais e, portanto, de atores que até então estiveram ausentes dos debates em prol de seus direitos. Entre esses grupos, estão os povos indígenas, que compreendendo que o momento lhes é mais favorável, procuram viabilizar a demarcação de suas terras junto ao governo brasileiro, reivindicam o apoio a projetos que têm como objetivo uma política social auto-sustentável e lutam atualmente por diferentes projetos, entre estes, de uma escola diferenciada. Com tudo isto, vivem um novo tempo e constroem uma nova história.

Para efeito desta pesquisa, definimos de um lado os “indígenas” e de outro os “não-indígenas”, enquanto grupos sociais que estaremos trabalhando um na presença do outro. Em outras palavras, é a relação entre estas duas categorias que estaremos, no correr deste trabalho, procurando compreender. O nosso objetivo é entender quais os meios e iniciativas

que permitiram as lideranças indígenas construírem uma nova imagem de si, em oposição ao outro e enquanto povo diferenciado capaz de produzir uma identidade própria, forte o suficiente para alterar o curso das relações com os não-indígenas nas últimas décadas do século XX.

Por um lado, podemos dizer que o termo “indígena”, sinaliza para a incorporação de todos os povos de Roraima etnicamente considerados pertencentes a esta categoria, pois estamos nos referindo a todos os grupos indígenas indistintamente, não ficamos portanto, presos a um grupo específico, mas a aberto todos estes indivíduos sejam eles: Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Yecuana, Patamona, Wai-Wai, Waimiri-Atroari, Wapixana, Yanomami.

Por outro lado, “indígena” aqui, indica o indivíduo que se identifica com o movimento das lideranças nativa surgido nas últimas décadas em Roraima, que objetiva entender e valorizar a maneira própria destes povos se organizarem social e culturalmente. Neste conjunto incluímos também os não-indígenas (indigenistas), que assessoram as lideranças indígenas, especialmente missionários da Igreja Católica.

Pela maneira como se manifestam, compreendemos que os líderes deste movimento não vêm reivindicando a ascensão de seus membros dentro e, em conformidade com a organização e valores sócio-culturais da sociedade brasileira. Requerem sim, os benefícios que esta sociedade possa lhes proporcionar, porém acreditando que seu modelo social e sua cultura são diferenciados. Visto assim, isto vem requerer dos brasileiros, especialmente, o respeito e solidariedade. Como qualquer outro movimento popular do país, suas reivindicações podem ser as mais diversas: eletricidade, escolas, formações especializadas, mas junto com isso autonomia para dirigirem seus próprios projetos de acordo com seus valores. Neste quadro, os indígenas são pensados enquanto um grupo com traços culturais particulares, envolvendo origem étnica, costumes e língua específica, o que autoriza um modo próprio de conceber e organizar o espaço que habitam.

Convém ressaltar que existe divergência entre os próprios indígenas quanto às questões políticas, visto haver idéias opostas entre eles nas negociações com as sociedades não-indígenas. Há líderes que em comum acordo com determinados grupos não-indígenas são contrários à própria demarcação de terras indígenas em área contínua, o que é hoje, uma das principais reivindicações do quadro mais representativo das lideranças indígenas

roraimenses. Existe diferença também quanto ao poder aquisitivo, pelo fato de algumas malocas viverem uma organização mais individualista; alguns indígenas serem funcionários públicos, a exemplo dos professores e agentes de saúde; ou ainda quanto ao grau de instrução, em que alguns são formados ou cursam universidade. Entretanto, estes aspectos nós não os levaremos em consideração neste trabalho.

Portanto, o termo indígena, aqui representa o indivíduo que tem origem biológica nestes povos, ou por opção, se sente pertencer ao conjunto dos indivíduos que defendem um modo próprio deles se organizarem, idéia sustentada pelas lideranças indígenas de Roraima, na atualidade, representada mais diretamente pelos membros do Conselho Indígena de Roraima - CIR, principal órgão na defesa dos direitos indígenas no Estado e que surgiu com o apoio de missionários da Igreja Católica. Visto assim, uma delimitação mais objetiva destes sujeitos se dá pelo recorte documental, que são as atas das assembleias indígenas acontecidas de 1978 a 1990, na Missão São José, na região do Surumu. Nessas atas constam falas de lideranças indígenas e indigenista que se envolveram da construção da identidade indígena por nós trabalhada.

Quanto ao conceito “não-indígena”, por um lado, estaremos propensos, no decorrer do trabalho, a alterná-lo com termos, como: “elite local”, “regionais”, “sociedade local” para designar os segmentos da sociedade não-indígena que se relacionam mais diretamente com os grupos indígenas e/ou convivem no mesmo espaço físico. Por outro lado, estaremos inclinados a empregar também, termos como: “sociedade brasileira”, para designar o conjunto dos que habitam o Brasil, nos referindo tanto a esta sociedade como um todo, bem como a seus agentes e instituições públicas, em especial, àquelas responsáveis diretamente pelas relações com os povos indígenas. E usamos ainda, termos como “sociedade moderna”, “sociedade ocidental” para designar, de forma geral, a matriz geradora dos principais traços culturais a que se opõe a cultura indígena.

Da mesma forma que pensamos os povos indígenas, pensamos também os não-indígenas, os imaginando enquanto um conjunto homogêneo com interesses e organização social própria, como uma visão de mundo que contrasta com os valores dos povos indígenas. Entretanto, sabemos que em determinados momentos da análise, a relação entre indígenas e não-indígenas nos remeterá diretamente a grupo específico destes últimos: fazendeiros, garimpeiros, políticos, militares, funcionários públicos, religiosos não ligados

ao movimento indígena, mas não estaremos preocupados em caracterizar estas diferenças.

Acreditamos que esta atitude procede, pois é nosso propósito pensarmos a identidade do povo indígena de Roraima, obviamente, isto se faz em oposição ao conjunto da sociedade não-indígena com a qual mantém contato. Reforça também esta atitude, o fato desta última ter suas práticas sociais, mais identificadas ou, de certa forma, sensíveis a orientações da sociedade moderna ocidental; e, portanto modo de organização que mais fortemente se contrapõe à cultura tradicional indígena.

No que se refere à identidade coletiva, podemos dizer que o termo nos foi suscitado, a partir dos discursos pró-direitos indígenas, que ganharam força nas últimas décadas. Surge assim, da indagação: se os povos indígenas sempre estiveram presentes na Amazônia e em nosso caso específico, em Roraima, porque só hoje estes discursos ganham força suficiente para torná-los ouvidos em nível nacional e internacional? Em que medida estes discursos se alimentam das lembranças e práticas que estão relacionadas ao passado destes povos?

Quanto à história do conceito de identidade, conforme Niethammer, a sociedade de identidade se desenvolveu, a princípio nos Estados Unidos, nos anos 60, e foi introduzido na Europa em 1973, conceito que tinha então, por princípio, a idéia de unificar, integrar. A nível global, o termo ganha expressão a partir de 1982, no México, agora identidade cultural como direito básico de se separar em culturas diferentes; forma de proteção dos países menos expressivos frente à globalização dos padrões das grandes potências.¹⁴

Uma das vertentes do conceito está relacionada ao processo de socialização do imigrante. Nos EUA e mesmo na Europa, renasce o sentimento de grupo étnico no seio dos imigrantes que vão redescobrir suas raízes culturais no exterior:

Integração não significa identidade. Por trás da adaptação social e cultural, uma segunda identidade social está fadada a persistir, pois está muito mais enraizada em emoções e tradições familiares. Desde a década de 60, esta segunda identidade, que indica diferença emocional e cultural, veio à tona

¹⁴ NIETHAMMER, Lutz. Conjunturas de identidade coletiva, in: PROJETO HISTÓRIA n. 15. Ética e história oral. São Paulo: PUC-SP, 1997, pp. 119-120.

no reflorescimento étnico de culturas imigrantes e transformou a América numa sociedade de identidades, uma sociedade de culturas diferenciadas dentro de uma só civilização.¹⁵

Temos nesta citação, não só o marco da difusão do conceito e sua repercussão na América, mas o seu viés, que veio a ser o mais importante, na nossa compreensão, para a formação da atual identidade indígena em Roraima, uma identidade que indica “diferença emocional e cultural”, enraizada em “tradições familiares”.

Entendemos que é a partir deste período, e nesta senda, que se abre espaço para uma nova construção de identidade, que veio a permitir aos povos indígenas produzirem uma nova representação de seus grupos, como também dar consistência aos seus discursos, levando-os a produzir ecos no e, para além, do território nacional.

Pensarmos uma identidade que valoriza a diferença cultural e que tem como base às tradições familiares, nos leva a refletir sobre memória, pois se trata do elemento essencial desta concepção de identidade, é o órgão central responsável pela integridade do ser, no nosso caso, indígena em Roraima no final do século XX, além de nos dar condição de analisar as representações do passado deste povo, num determinado período.

Para Bergson, que foi um de seus estudiosos e precursores, a memória é a conservação do passado, que se mantém por inteiro no espírito e aflora no processo de representação que fazemos no presente.¹⁶ Percebermos que as lembranças do passado interferem nas nossas percepções atuais, é fundamental para compreendermos o estudo da memória como algo vital para a nossa análise de identidade. Pois, desta forma, o passado não está inteiramente morto, mas é algo que contribui nas nossas construções presentes.

Entretanto, se Bergson trabalhou a memória em si mesma, independente do indivíduo que lembra e do objeto lembrado, o sociólogo Walbwachs que foi seu aluno, deu um novo encaminhamento à questão, quando levantou a tese de que:

(...) Só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo.¹⁷

¹⁵ Idem, 127.

¹⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁷ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 36.

Assim, conforme Walbwachs, as lembranças não estão prontas esperando que o indivíduo recorra a elas, mas são suscitadas pelas condições presentes. São frutos das nossas experiências de grupos, pois é a partir das perspectivas destes que as reconstruímos. Surgem das nossas preocupações e de nossas relações que se dão no presente. O grupo aqui é de fundamental importância: a família, a escola, a igreja, o trabalho, o grupo de viagem ou qualquer outro, que o indivíduo conviveu ou conviva ou de alguma forma tenha se relacionado. A memória é, portanto, social e, dessa forma, coletiva.

Confirmando o caráter coletivo da memória como sugere Halbwachs, Rousso levanta um ponto interessante, o fato de se tratar de uma representação seletiva do passado. Se pensarmos da perspectiva de um grupo qualquer, a memória que seus membros estão constantemente alimentando, não são frutos do resgate de lembranças aleatórias, mas daquelas que têm algum significado para o mesmo e, que por isto, devem ser lembradas, ou por serem dignas de fazer parte de um conjunto constituinte de sua própria identidade ou por tratar-se de algo a ser evitado ou corrigido, ou até mesmo por ferir a imagem que o grupo deseja preservar.

É uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional.¹⁸

Além de ressaltar o caráter seletivo da memória, o que em parte já era reconhecido, visto que as preocupações presentes constituem um elemento de sua estruturação, Pollak mostra um outro ponto fundamental para a concepção de memória que procuramos ter como referencial; para ele, a memória é:

Um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.¹⁹

Portanto, não pode ser trabalhada enquanto for uma essência em si, mas um constante devir, um permanente fazer-se. Entretanto, ressalta Pollak, que a memória contém

¹⁸ ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era, in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 94.

¹⁹ POLLAK, Michael. Memória e identidade social, in: Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992, p. 201.

marcos ou pontos relativamente imutáveis. Entre estes elementos que constituem a memória estão: acontecimentos, personagens e lugares que marcaram as experiências vividas diretamente pelos indivíduos de um grupo, ou ainda, conforme este autor, “vividos por tabela”, expressão que utiliza para qualificar as experiências vividas pelo grupo, onde o indivíduo, mesmo não tendo participado diretamente, acha-se quase impossibilitado de saber se participou ou não.

Trata-se, portanto, de uma memória em parte herdada, pois não se restringe apenas ao período de vida física da pessoa. São experiências marcantes vivenciadas por uma comunidade que passaram a fazer parte de suas lembranças coletivas e, assim, a integrarem sua memória que, por sua vez, garante a identidade do grupo. Conforme Pollak, “*a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*”.²⁰

É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.²¹

Dessa forma, é no grupo que as experiências vividas são socializadas e, conforme Halbwachs, as memórias individuais se apóiam uma nas outras para construir a memória coletiva, o que, por sua vez, sedimentará uma identidade. Tal memória, retornando a Pollak, é produzida em negociação, é especificamente política e motivo de disputa entre várias organizações.

A memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos.²²

Compreender que a memória é um fenômeno construído, é aceitar que existem agentes executores desta construção, portanto, que há um trabalho na sua elaboração. Visto desta maneira, o conceito de enquadramento de memória sugerido por Pollak, torna-se bastante pertinente, pois se há trabalho logo existem pessoas que o produzem. Tomando o sentido emprestado de Gramsci, o autor chama estes agentes de “historiadores orgânicos”.

²⁰ Idem, p. 204.

²¹ Idem, pp. 201-2.

²² Idem, p. 204.

São os responsáveis pela memória do grupo, seja este um partido, um sindicato, um movimento eles têm por tarefa enquadrar sua memória e, serem seus guardiões.²³

No caso específico do movimento indígenas de Roraima, encontramos estes historiadores orgânicos em suas lideranças, o que envolve líderes diversos: professores, tuxauas, agentes de saúde, além de agentes não-indígenas, a exemplo de membros da Igreja Católica, funcionários da FUNAI, antropólogos, membros de ONGs, que atuam em área indígena ou junto a este movimento.

Continuando na trilha de Pollak, podemos definir a identidade coletiva como: uma imagem que o grupo adquire ao longo do tempo referente a ele próprio, imagem que ele constrói e apresenta aos outros e a si próprio, para acreditar na sua própria representação e também para ser percebido da maneira como quer ser percebido pelos outros. Dessa forma:

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros; em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade e que se faz por meio de negociação direta com outros.²⁴

Sendo a memória a permanência do passado, em nosso caso específico, trata-se do passado supostamente compartilhado pelos povos indígenas de Roraima e, que acreditamos, ter por função garantir a continuidade no tempo do modo tradicional de viver dos povos indígenas e, portanto, de resistir à alteridade, ou seja, às mudanças bruscas e às rupturas que as relações atuais vem forçando. Isto nos leva a refletir tanto sobre tradições e costumes que caracterizavam a vida dos povos indígenas no período que antecede o contato com os europeus, o quanto às práticas e acontecimentos recentes, o importante para nós, é tratar-se de experiências transformadas pelos agentes destes povos em algo significativo para o processo de construção do que chamamos nova identidade indígena.

Falar de uma nova identidade indígena nos leva a pensar, mais uma vez, em Pollak, nas chamadas memórias subterrâneas. Trata-se de memória de grupos minoritários, que são impedidas de se manifestarem diante da posição uniformizadora e opressora da memória nacional. Entretanto:

²³ Idem, p. 206.

²⁴ Idem, p. 204.

(...) essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes.²⁵

Visto em termos de sociedade brasileira, a memória dos povos indígenas surge em um momento de crise de conceitos e práticas do mundo moderno para questionar à memória coletiva nacional. Acreditamos que pela primeira vez, em cinco séculos de contato e exploração, a memória dos povos indígenas surge com força suficiente, para construir uma representação capaz de reivindicar espaço dentro de uma sociedade que se pensava que era portadora de uma cultura única.

Neste sentido, aspectos como: origem, território, escrita, língua, história, escola, tradição tornam-se recursos importantíssimos nesta construção e, portanto, bens a serem observados, desenvolvidos seus aspectos relevantes e preservados como forma de manter uma identidade específica, capaz de legitimar os direitos que garantem a sobrevivência destes povos enquanto tais e, assim, resistir ao seu desaparecimento na chamada sociedade nacional.

Falar de uma identidade indígena, não é falar de algo específico de Roraima. O movimento indígena não é regional ou nacional, mas sim continental. No Brasil, ele teve início entre os anos de 1974 e 1980, conforme Roberto Cardoso de Oliveira, pois é neste período que as lideranças indígenas começam a ultrapassar as fronteiras de suas próprias aldeias para alcançarem círculos mais abrangentes envolvendo diversas etnias destes povos em assembleias.

Foi o momento da constituição de novas lideranças e de renovação de outras mais tradicionais, porém igualmente comprometidas com o novo horizonte que a elas se abriam marcado pela idéia de organização política e por um forte sentimento de fraternidade indígena.²⁶

Um ponto significativo para a construção de uma identidade indígena, observado por Cardoso de Oliveira, é a importância que suas lideranças passam a dar à categoria

²⁵ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio, in: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 4.

²⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A crise do indigenismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988. p. 19.

“índio”, até então, entendido como coisa instituída pelo colonizador e, portanto, algo a ser combatido, pelo fato de encobrir suas identidades originais. Referindo-se ao novo emprego do vocábulo, diz o autor:

Ele passa a ser usado para expressar uma nova categoria, forjada agora pela prática de uma política indígena, a saber, elaborada pelos povos indígenas e não mais pelos alienígenas, fossem eles particulares (como as missões religiosas), ou governamentais (como a Fundação Nacional do Índio – FUNAI) – políticas essas denominadas de indigenistas.²⁷

Cardoso de Oliveira, considera também crucial, a noção de povo, pelo fato de remeter a uma visão holística do grupo enquanto uma unidade não segmentada em classes, gênero, faixas etárias o que a torna resistente a ideologias individualistas. Esta noção, conforme ele, tem a marca da obsessão do “Nós tribal”, e de uma consciência de uma origem e de um destino comum.

Lembra ainda o autor, que o lugar no qual este sentimento é formado, é o seio de uma sociedade adversa, onde o termo une várias etnias e dá a estas um horizonte comum para operar dentro de um contexto desfavorável. Ressalta ele:

Sua forte capacidade mobilizadora legitimada por tradições míticas ou históricas suscetíveis de conferir aos membros do grupo uma consciência de pertencer a um povo virtual ou realmente ameaçado.²⁸

Para reforçar a idéia de que o movimento indígena não é um caso isolado, fazendo uma rápida reflexão sobre os sentidos da política no ocidente, Maria Paula Araujo, enumera entre outros, um que começa a se esboçar nos últimos trinta anos. Neste, a noção de política está associada à construção de mundos alternativos, fragmentados, parciais e com noções específicas de felicidade, bem estar e realização. Trata-se de um novo sentido para a política posto em prática pelos movimentos: feminista, negro, homossexual, indígena, ou seja, pelos considerados “movimentos de minorias políticas”. Lembra esta autora, que uma das novidades destes movimentos é colocar em cena atores políticos diferentes dos

²⁷ Idem, p. 20.

²⁸ Idem, p. 17.

tradicionais.²⁹

Se a idéia de um sujeito universal enfatiza as noções de identidade e de homogeneidade, esta nova concepção, que aponta para os sujeitos específicos e particulares, enfatiza a diferença. É em torno da diferença – da vivência e da experiência da diferença – que se constroem grupos identitários. A experiência da diferença é vivida como discriminação, muitas vezes como exclusão. Para enfrentar esta discriminação os grupos se organizam em torno da identidade de “serem diferentes” e passam a lutar politicamente pela afirmação e valorização desta diferença.³⁰

Esta fragmentação nos desejos políticos, permite aos indígenas trabalharem na construção de uma nova identidade que valoriza o pertencer a este grupo, e assim, enquadrada de forma que permita fazer frente à sociedade nacional, na luta por seus direitos específicos.

Apesar de se tratar de uma identidade com características continentais, entendemos que em cada espaço ela é construída em primeiro lugar, com os recursos do mesmo. Desta forma, podemos falar de uma identidade indígena de Roraima. Trata-se de uma representação, com sujeitos e espaço de construção bem definido, mas que na elaboração, carrega consigo os elementos de um contexto mais amplo. Assim como a memória individual se apóia na memória coletiva do grupo, esta memória local se apóia numa memória mais global, representada pelo movimento indígena como um todo.

Podemos dizer ainda, que a identidade coletiva que procuramos compreender não é algo essencializada, uma marca que estes povos carregam consigo, mas uma imagem em constante movimento, onde cores ganham novos brilhos, outras perdem e, aspectos da mesma, podem se manter inalterados ou ganharem novas formas, mas que sabemos tratar-se de uma mesma construção. Assim, é uma concepção dinâmica de identidade étnica, constituída e transformada na interação de grupos por meio de processos de exclusão e inclusão que estabelecem as fronteiras entre estes, definindo aqueles que os integram ou não.

E, para ressaltar a credibilidade e a importância da memória coletiva enquanto “ferramenta” de trabalho do historiador, recorreremos às palavras de Rousso, para quem os

²⁹ ARAUJO, Maria P. Nascimento. O(s) Sentidos(s) da Política, in: Revista Proposta, Nº 91 Dezembro/Feveiro de 2001, pp. 18-23.

³⁰ Idem, p. 23.

historiadores:

Admitem, de maneira mais ou menos declarada, que as representações do passado observadas em determinada época e em determinado lugar – contanto que apresentem um caráter recorrente e repetitivo, que digam respeito a um grupo significativo e que tenham aceitação nesse grupo ou fora dele – constituem a manifestação mais clara de uma “memória coletiva”. Fazer a história dessas manifestações, isto é, realizar “uma pesquisa sobre representação autóctone de fatos passados e de sua evolução cronológica”, permite chegar mais perto da noção de memória coletiva, ainda que por uma abordagem empírica, própria dos historiadores.³¹

Procuramos no correr da pesquisa, ser sensível a esta proposta de trabalhar a noção de identidade. Entretanto, uma outra idéia norteia todo o trabalho: a de que os lugares encerram uma ordem e que os relatos constroem lugar, proposta tomada de Michel de Certeau, conforme já expomos anteriormente.

O trabalho está dividido em cinco capítulos. No primeiro, recuamos a meados do século XVIII, e começamos pensando a Amazônia como um todo, mais especificamente, ao Diretório pombalino, política que orientou o processo colonial na Amazônia pelos portugueses, inclusive a ocupação da bacia do rio Branco pelo não-indígenas.

A exemplo do primeiro, iniciamos o segundo capítulo refletindo sobre a proposta de ocupação da Amazônia, mas voltando nossa atenção para a segunda metade do século XX. Este capítulo tem como objetivo refletir sobre o processo de reelaboração do espaço roraimense pela elite local e toma como fonte principal o Jornal Boa Vista, na década de 1970.

O terceiro capítulo se diferencia dos anteriores, pois a partir deste, nosso enfoque tem como tema central, o lugar indígena na história roraimense. Ele está dividido em duas partes: na primeira, procuramos compreender o lugar indígena na região do rio Branco no período anterior à chegada dos europeus. Na segunda, o nosso objetivo foi entender qual era o espaço reservado para os indígenas na sociedade roraimense não-indígena no século

³¹ ROUSSO, op. cit., p. 95.

XX.

No quarto capítulo, procuramos mostrar aspectos que contribuíram para o desenvolvimento de uma nova identidade indígena em Roraima. Começamos ressaltando as condições em que se encontrava a relação entre indígenas e não-indígenas, na segunda metade do século XX. Em seguida, procuramos compreender a posição e o envolvimento da Igreja Católica com o movimento político indígena. Fazemos neste capítulo também, um relato histórico da legislação indígena.

No quinto capítulo, usamos como fonte as atas das assembleias de tuxauas realizadas entre 1978 e 1990, na Missão São José, procurando caracterizar a "liderança indígena" e a "comunidade indígena", como forma de compreender os espaços que os tuxauas e missionários da Igreja Católica procuraram viabilizar a partir da década de 1970, quando se inaugurar a construção de uma nova identidade indígena em Roraima.

I CAPÍTULO

AMAZÔNIA E O PROCESSO DE CONSTRUÇÕES DO NOVO MUNDO

Muitas vezes o que imaginamos natural não o é, enquanto o artificial se torna “natural”, quando se incorpora à natureza. Nesta, as coisas criadas diante dos nossos olhos, e que para cada um de nós é o novo, já aparece às novas gerações como um fato banal. O que vimos ser construído é, para as gerações seguintes, o que existe diante deles como natureza. Descobrir se um objeto é natural ou artificial exige a compreensão de sua gênese, isto é, de sua história.

Milton Santos

O processo histórico objeto de análise deste trabalho tem como tempo e espaço privilegiado o atual Estado de Roraima, nas últimas décadas do século XX. Entretanto, para uma melhor compreensão da nossa problemática, que envolve a relação entre indígenas e não-indígenas, vamos neste primeiro capítulo, fazer um esboço que tem relação com todo o processo de ocupação desse espaço pelos não-indígenas. Isto nos faz recuar no tempo até o final do século XVIII, tomando como referencial, a priori, a Amazônia como um todo, visto que a ocupação da bacia do rio Branco está de uma forma ou de outra, inserida no desenrolar de ocupação dessa região, pois entendemos que para cada momento significativo no processo de ocupação do rio Branco, corresponde uma prática política mais abrangente que envolve toda Região Norte Brasileira.

1.1 - Arquetizando um lugar para os indígenas: Amazônia e a política pombalina

Conforme a antropóloga Nádya Farage,¹ as categorias e valores que orientaram a prática colonial no rio Branco, atual Estado de Roraima, são em grande parte específicas à história da região Amazônica e, dadas dificuldades encontradas pelos portugueses para inserir o sistema de *plantation* nessa região, a atenção foi voltada para a economia extrativista apoiada na mão-de-obra indígena. Esta atividade requeria um investimento muito menor de capital e, cujos produtos atingiram bons preços no mercado. Assim, até meados do século XVIII, a economia amazônica é caracterizada pela atividade extrativista,

¹ FARAGE, Nádya. As muralhas dos sertões, os povos indígenas no rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

com forte utilização da mão-de-obra indígena.

Dos indígenas dependiam não só a extração das “drogas do sertão”, mas todos os outros serviços do cotidiano colonial. Os indígenas eram remeiros, guias, pescadores, carregadores, amas-de-leite, farinheiras. Este quadro perdurou por mais de um século, para que essa atividade econômica na Amazônia permitisse o acúmulo de capital, que propiciasse um outro tipo de atividade considerada mais estável.

É com a política pombalina a partir de 1750, que se desenhou um ciclo agrícola nessa região. Esse período, ao impor reformas estruturais na economia, iniciou a construção efetiva de um novo lugar.

Esta nova orientação na administração colonial portuguesa na Amazônia teve início em janeiro de 1750, quando foi assinado o Tratado de Madri que definiu as fronteiras luso-espanholas na América. Na ocasião foi levado em conta o princípio do *uti possidetis*: “cada parte há de ficar com que atualmente possui”.² Dessa forma, restava a Portugal consolidar a posse de seus avanços.

O que começou a ser feito logo após a assinatura do Tratado de Madri, quando subiu ao trono português D. José, no dia 7 de setembro de 1750. Este monarca trouxe ao governo a figura de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que foi nomeado secretário dos Negócios Estrangeiros e da Guerra. Sua política, na região em estudo, foi a de acabar com a força dos missionários (principalmente os jesuítas) e manter as fronteiras até então conquistadas, consolidando o poderio português na área e procurando ligar o extremo norte ao resto do país através de Mato Grosso.³

Portanto, é com a preocupação de fortalecer a presença do Estado português nesta região de fronteiras que as decisões de Marquês de Pombal vieram alterar as orientações no processo de colonização portuguesa na Amazônia e tornaram este momento significativo para a história desta região, visto que o Estado do Maranhão e Grão-Pará foram objeto centro de atenção por parte da política pombalina no Brasil. O Diretório dos Índios foi criado em 1757, o qual determinava que para cada uma das aldeias transformada em vila deveria ter, além do principal (chefe dos indígenas), um diretor, juízes e vereadores. Ao

² OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (séc. XVII ao XX), in: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropol. 4(1), 1988, p. 83.

³ Idem, p. 83.

Diretório, coube traçar o perfil dos comportamentos e da moralidade a que os indígenas seriam doravante cobrados viver de acordo.

As medidas que se procurou pôr em prática tinham implicações diretas no modo de vida destes povos. Entre estas medidas, podemos destaca a abolição da escravidão indígena e a conseqüente substituição dessa mão-de-obra por escravos negros, ficando reservado aos indígenas as atividades extrativistas.

Por encontrar-se em um momento que era imperativo garantir a posse de todas as terras amazônicas, o Estado português procurou transformar os nativos em súditos, como estratégia para garantir o domínio dessa região. Tornava-se necessário assim, o bom relacionamento com esses povos. Era preciso “civilizá-los”, para que, como vassalos de El-Rey, tivessem em paz com os portugueses e, conseqüentemente, não buscassem aliança com os inimigos da Coroa. Daí, a aparente valorização da população indígena.

A política oficial de assimilação da população nativa não visava apenas a abolição da escravidão indígena, mas uma série de medidas que tinha por objetivo a inserção destes povos no contexto da sociedade colonial portuguesa. Até mesmo os sobrenomes, o Estado ordenava que, doravante os indígenas os retirassem do mesmo quadro utilizado pelas “Famílias de Portugal”.

E para se evitar a grande confusão, que precisamente havia de refulgar de haver na mesma Povoação muitas Pessoas com o mesmo nome, e acabarem de conhecer os Indios com toda a evidencia, que buscamos todos os meios de os honrar, e tratar, como se fossem Brancos; terão daqui por diante todos os Índios sobrenomes, havendo grande cuidado no Directores em lhes introduzir os mesmos Appellidos, que os das Familias de Portugal; por ser moralmente certo, que tendo elles os mesmos Appellidos, e Sobrenomes, de que usão os Brancos, e as mais Pessoas que se achão civilizadas, cuidarão em procurar os meios licitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem á sua imitação.⁴

Como a própria citação explícita, conforme esta política, os indígenas passariam a ser tratados como não-indígenas, tendo por sinal, o direito a nomes portugueses. No fundo, se alimentava o desejo de ver os nativos se comportarem como verdadeiros colonos portugueses, assimilando seus costumes e o modo de pensar. Buscava-se provocar nos

⁴ Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos Índios do Pará e Maranhão, 1757, anexo: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Índios da Amazônia, de maioriaa minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988, p. 171.

indígenas a sensação de pertencimento e, portanto, de identidade com a sociedade portuguesa.

Na construção deste novo lugar, ou seja, no aportuguesamento do espaço amazônico, muitas povoações indígenas e antigos aldeamentos foram elevados à condição de vilas com nomes portugueses, numa clara tentativa de dar a este espaço o ar de autêntico lugar lusitano. Era recomendada a convivência pacífica entre indígenas e não-indígenas. Observava a lei que, para cargos honoríficos, não deveria haver privilégios entre os dois grupos. Pelo Diretório, a população indígena era compelida a pagar os dízimos, visto que esta prática dava legitimidade a sua “obrigação de vassalagem”.

(...) para que Deos Nosso Senhor felicite, e abençoe o trabalho dos Indios na cultura das suas terras, será preciso desterrar de todas estas Povoações o diabolico abuso de se não pagarem Dizimos. (...). Sendo esta obrigação commua a todos os Catholicos, he tão escandalosa a rusticidade, com que tem sido educados os Índios, que não só não reconhecão a Deos com este limitadissimo tributo, mas até ignoravão a obrigação que tinhão de o satisfazer.⁵

Dessa forma, como bons portugueses e católicos, os indígenas deveriam cumprir seus deveres para com o soberano e o Estado português na obediência ao Deus dessa nação. Se nesse território até então viveram sob suas próprias leis e conforme a crença em seus deuses, a jurisdição deste havia mudado de mãos sem uma prévia negociação ou mesmo informação. Portanto, suas terras agora eram portuguesas e cabia-lhes o dever de doravante entregar parte do que produziam em suas lavouras e trabalhos aos agora "donos do lugar".

Tornava-se também obrigatória à língua portuguesa em detrimento da língua geral amplamente difundida na Amazônia por iniciativa dos próprios portugueses. As línguas indígenas, agora, eram consideradas pelos idealizadores do Diretório como uma "*invenção verdadeiramente abominavel, e diabólica*". Dessa forma:

Para desterrar este perniciosissimo abuso, será hum dos principaes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Lingua Portugueza, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Escolas, e todos aquelles Índios, que forem capazes de instrucção nesta materia, usem da Lingua própria das suas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza, na fórma, que Sua Magestade tem recomendado em repetidas Ordens, que

⁵ Idem, p. 177.

até agora se não observarão com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado.⁶

Dessa forma, os indígenas em seu próprio lugar seriam obrigados a falar a língua do colonizador, tornando-se assim, estrangeiros em sua própria terra, visto que o instrumento que nasceram utilizando em suas comunicações lhes era, a partir de então, proibido o uso.

Como metodologia para inserir os indígenas nas novas práticas, os agentes portugueses: párocos e funcionários coloniais deveriam incitar os indígenas ao trabalho, incentivando os “aplicados” e ridicularizando os “vadios”. Os “ociosos incorrigíveis” deveriam ser enviados às casas de correção ou obrigados ao trabalho nas obras públicas. A agricultura deveria ser incentivada, especialmente a produção de mandioca, feijão, milho, arroz, algodão e tabaco.

Não só nas práticas deveriam aparentar um cidadão português, mas na própria forma de se apresentar, pois:

(...) he lastimoso o desprezo, e tão escandalosa a miseria, com que os Índios costumão vestir, que se faz preciso introduzir nelles aquellas imaginaçoens, que os possão conduzir a hum virtuoso, e moderado desejo de usarem de vestidos decorosos, e decentes; desterrando delles a desnudez, que sendo effeito não da virtude, mas da ruusticidade, tem reduzido a toda esta Corporação de gente á mais lamentavel miseria. Pelo que ordeno aos Directores, que persuadão aos Índios os meios licitos de adquirirem pelo seu trabalho com que se possão vestir á proporção da qualidade de suas Pessoas, e das gradaçoens de seus póstos; não consentindo de modo algum, que andem nûs, especialmente as mulheres em quase todas as Povoaçõens, com escandalo da razão, e horror da mesma honestidade.⁷

Portanto, para pertencer ao mundo português era necessário mostrar se como tal, e neste sentido, a forma de apresentar o corpo ganha importância; não podia ser nu ou precariamente vestido. Como já vimos, as alterações estavam no nome, na língua usada, nas práticas produtivas, no gosto pelo trabalho sistemático, no vestir e também no morar, visto que:

Sendo tambem indubitavel, que para a incivilidade, e abatimento dos Indios, tem concorrido muito a indecencia, com que se tratão em suas

⁶ Idem, p. 169.

⁷ Idem, pp. 172-173.

casas, assistindo diversas Familias em huma só, na qual vivem como brutos; faltando áquellas Leys da honestidade, que se deve á diversidade dos sexos; do que necessariamente ha de refultar maior relaxação nos vicios; sendo talvez o exercicio delles, especialmente o da tropeza, os primeiros elementos com que os Pays de Familias educão a seus filhos: Cuidarão muito os Directores em desterrar das povoaçoens este prejudicialissimo abuso, persuadindo aos Indios que fabriquem as suas casas á imitação dos Brancos; fazendo nellas diversos repartimentos, onde vivendo as Familias com separação, possão guardar, como Racionaes, as Leys da honestidade, e policia.⁸

Como vemos, na construção de um lugar português na Amazônia os nativos teriam que passar por uma reformulação completa que invadia todo o seu cotidiano, pois de acordo com as racionalidades lusitanas, suas leis e sua moralidade, a conjugação verbal se fazia de outra forma, eram outras as maneiras de trabalhar, de morar, de falar, de acreditar, de vestir, de orar, de se alimentar, etc.

Expomos assim, em linhas gerais, os valores e as diretrizes do mundo que se desejava construir na Amazônia brasileira, acreditando que estes pontos que consideramos básicos da política pombalina para a construção de novo lugar, são de fundamental importância para compreensão de duas concepções de mundo que se confrontaram e se confrontam na construção de lugares na área do rio Branco, hoje Estado de Roraima. É sob os reflexos dessa política que se processou a primeira ocupação da região do rio Branco.

1.2 - O processo colonial amazônico e a região do rio Branco

A ocupação efetiva do rio Branco pelos portugueses se iniciou nas últimas décadas do século XVIII. Como sabemos, anterior a este período se registraram algumas penetrações nessa região de grupos não-indígenas, entretanto, estas não tinham a preocupação imediata e sistemática de ocupação do solo; eram visitas de curiosos, aventureiros, coletores de drogas do sertão e os que buscavam mão-de-obra indígena.

Sua ocupação efetiva por parte dos portugueses, se tornou prioritária a partir de 1775, quando eles foram informados da presença de espanhóis nessa região. Desta forma:

A tropa de guerra enviada ao Branco para combater os espanhóis levava não só a ordem de expulsa-los, mas também de iniciar a construção de

⁸ Idem, p. 171.

uma fortaleza e o aldeamento de índios na região.⁹

Entre os anos de 1775 e 1776, os militares iniciaram a construção do Forte São Joaquim, que foi acompanhado pelo processo de aldeamento dos indígenas, cuja mão-de-obra, foi em grande medida utilizada na construção desse forte. Isto deu início à construção de uma nova paisagem geográfica, pois em 1777 já existiam cinco aldeamentos.

Analisando os cronistas da época, Farage observa que a situação parecia promissora, visto que para estes: “*não demoraria todos os povos da área estariam aldeados*”. Para os idealizadores da colonização do rio Branco:

(...) uma das maiores vantagens que se pode tirar do rio Branco é povoá-lo, e coloniar toda esta fronteira com a imensa gente que habita as montanhas do paiz.¹⁰

Portanto, este tipo de colonização implicou na fixação da população indígena pensada sob um conjunto de regras que eram alheias a sua estrutura social. Os portugueses chegavam para fazer dos indígenas “homens civis, e homens christãos”. “*Traziam uma proposta de ordem social onde não a supunham existir*”.¹¹

Farage faz um esforço para compreender o contexto interno dos aldeamentos, no seu texto podemos encontrar aspectos que ressaltam o confronto entre dois modelos de organização de mundo. Uma correspondência do comandante do Forte São Joaquim, Pedro Maciel Parente ao governo colonial João Pereira Caldas, datada de 20 de agosto de 1781, relata sobre a revolta que irrompeu entre os anos de 1780 e 1781, nela encontramos o seguinte:

Acho que o primeiro motivo (da revolta dos índios) é serem n’este tempo puxados para os serviços não só fora como das mesmas Povoações; outra de lhes querer evitar ainda que brandamente os péssimos abusos com que sempre viveram, assim como queimarem dentro das próprias casas os corpos dos que alli morrem, e mais o numero das mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com Christans, e estranham muito a proibição de se untarem com orucú e outros muitos perversos abusos e costumes que

⁹ FARAGE, op. cit., p. 123.

¹⁰ Idem, p. 128. Farage cita o Coronel Lobo D’Almada, considerado por ela um dos ideólogos da colonização do rio Branco.

¹¹ Idem, pp. 128-129.

muitos sentem largar (...) ¹²

Mesmo brandamente, como diz a narrativa, os péssimos abusos que se tratava de corrigir pertenciam a uma outra história e estavam inseridos numa outra ordem de lugar. Portanto, faziam parte de uma organização de mundo onde as coisas tinham uma outra ordem de disposição que, vista por lógica diferente de ordem social, podia parecer uma desordem. Assim, a maneira de se organizar socialmente dos indígenas, de se relacionarem com o trabalho, com a morte, com a estrutura familiar, com a manifestação pública eram vistas como uma desorganização para a forma de conceber estas mesmas instituições e práticas dos portugueses. Dessa forma, se os portugueses pretendiam construir um lugar próprio utilizando a mesma área territorial, eles precisavam desconstruir o lugar que já estava ali configurado, principalmente quando na prática, o modelo de colonização a ser implementado, tinha por meta aldear os próprios indígenas.

Vendo desta maneira, a queima de corpos dentro das próprias casas, o número de mulheres que compunham as esposas de um homem, o ato de untar-se com urucu faziam parte de uma outra paisagem social exclusiva dos povos indígenas que ali habitavam na época. A construção de um lugar ideal para ser vivido pelos portugueses passava, essencialmente pela destruição destas práticas, para que, dessa forma pudessem se estabelecer adequadamente, segundo seus valores.

Como podemos imaginar, a desconstrução de um lugar já instalado e construção de um novo por parte dos portugueses, não poderia se processar sem resistência da parte dos que sentiam seu mundo ruir. É desta forma que compreendemos o golpe aplicado pelos indígenas nas pretensões portuguesas de aldeá-los, ocorrido em 1780 e 1781, quando, quase todos os aldeamentos foram abandonados por aqueles povos.

Estabelecida a crise no processo de aldeamento, naqueles anos, observa Farage, que surge um contraponto entre os discursos dos funcionários coloniais e a política indigenista oficial de Lisboa presente no Diretório de 1757. Para aqueles, era perigoso conservar os indígenas capturados no rio Branco nas proximidades do território de origem, sendo, portanto, necessário “*sua dispersão por lugares remotos do Pará, para que não pudessem voltar ou planejar nova revolta*”. O que era arrematado pela sentença: “*si os pretos não*

¹² Idem, p. 130.

fogem para a África, donde vem, não é por falta de vontade, mas pela de meios para atravessarem tantos e tão distantes mares”. Para Lisboa, se tratava de falha de seus oficiais e naquele caso responsabilizava, em especial, os militares do Forte São Joaquim.¹³

A analogia entre indígenas e escravos africanos feita pelos agentes coloniais, para Farage, tem o valor de mostrar o cerne da questão em discussão pelos portugueses:

A dificuldade de submeter politicamente não apenas aqueles que estavam em seu próprio território, mas, antes, quem não se encontrava alijado da noção mesma de territorialidade, e o que de mais grave e profundo esta supõe, a cultura. Alijados, pois, os negros estavam de sua África, metáfora dos laços sociais que haviam sido obrigados a deixar para trás, e este alijamento era um requisito fundamental de sua condição de dominados. Ou seja, mais do que geográfica, a distância necessária à dominação política era de teor cultural: este seria sobretudo o mar que teriam de atravessar os negros.¹⁴

Como se vê, o argumento levantado pelos funcionários portugueses estava diretamente relacionado à cultura indígena: a sua linguagem, a sua maneira de se organizar socialmente e a sua compreensão de mundo, pois o seu alijamento territorial implicava no cultural. A exemplo dos negros que ao serem integrados na condição de escravos no Brasil, espaço que lhes era reservado pelo processo colonial português, tinham que perder o seu referencial com o lugar de origem, os indígenas teriam também que perde-lo, pois esta era uma condição necessária para serem integrados aos novos valores culturais lusitanos.

Na tentativa portuguesa de construir povoamentos no rio Branco, dois temas básicos e problemáticos se apresentaram para os agentes coloniais: a sedentarização dos povos indígenas e a organização da produção nos aldeamentos, ambos relacionados entre si. Na busca de resolver estes impasses, eles usaram de várias estratégias. Em 1784, após o perdão real aos insurretos do rio Branco, o processo de aldeamento entra numa segunda fase:

Nem ferro, nem grilhões, mas quinquilharias seria, com efeito, a palavra de ordem mais invocada destes tempos: o esforço dos portugueses concentrar-se-ia em atrair e fixar os índios aos aldeamentos, tentando reaver um contingente aldeado que minimamente alcançasse a cifra existente no período anterior ao levante. O ‘systema de acariciar e premiar os Gentios’, como definiu Alexandre

¹³ Idem, pp.134-136.

¹⁴ Idem, p.136.

Rodrigues Ferreira, louvando-lhes a eficácia – ‘ficção tão familiarizados, que por seu pé, e de motu próprio continuam a descer (...)’¹⁵

No entanto, este entusiasmo durou apenas os primeiros anos, pois logo viria a decadência dos descimentos indígenas e subseqüentes fugas. Podemos observar nesta citação que, dada à resistência por parte dos indígenas à implementação dos aldeamentos, os portugueses mudaram de estratégia na busca de melhor sorte. É observável também que a proposta de “civilizar a região” não vale por si, mas requer estratégias e nem sempre as aplicadas são as mais adequadas, o que vem a exigir reformas para melhor se ajustar à realidade de um dado momento.

Esta nova fase da colonização não traz mudanças significativas de ordem estrutural. A estratégia seria de contenção na demanda pelo trabalho dos indígenas aldeados por parte de particulares.

Uma das dificuldades dos aldeamentos se consolidarem enquanto núcleos coloniais estava na falta de condição de auto-sustentarem. Estes aldeamentos dependiam de suprimentos enviados do rio Negro, sendo constante os pedidos, em especial, de farinha de mandioca para o sustento dos indígenas descidos:

Crescia número de índios aldeados e a produção dos aldeamentos visivelmente não atendia a esse aumento. E, o que é mais importante, os pedidos de envio de farinhas não se limitaram a este momento inicial, ao contrário repetindo-se incontáveis pelos anos seguintes, motivo de sucessivas queixas e admoestações por parte do governo da capitania. Três anos mais tarde, ou seja, em 1787, como não cessasse o envio de suprimentos ao Branco, o governador vociferava, em um ápice de irritação: “se dahi não nos ajudão esses inuteis Comedores, ao menos não nos tirem o Mantimento q~ tanto aqui precisamos.”¹⁶

O diagnóstico do governador, recaía simplesmente sobre a “preguiça” dos indígenas. É Lobo D’ Almada quem desloca a questão para um outro campo, que por sua vez, está ligado a intervenção dos portugueses na distribuição da produção agrícola. Referindo-se ao plantio de mandioca, aconselhava o Coronel:

Estas roças devem ser repartidas por todas as famílias que descerem, de sorte que cada família ache entre nós o mesmo que tinha no mato, isto é,

¹⁵ Idem, pp. 136-137.

¹⁶ Idem, p. 139.

sua roça de propriedade, de que vão tirando a seu arbítrio a mandioca que quizerem para as suas diferentes comidas, e bebidas a que estão acostumados no mato.¹⁷

Encontramos aqui um forte contraponto entre os dois modos de produzir e distribuir alimentos. De um lado, para que os povoamentos obtivessem sucesso era necessária a produção de excedente para os manter. De outro lado, na tradição indígena, as roças são destinadas ao sustento familiar, portanto, de subsistência. Dessa forma, se confrontam duas organizações de lugar incompatíveis, pois a organização de um é a desorganização do outro. É necessário que um pereça para que o outro sobreviva enquanto lugar, com suas próprias leis.

Apesar dos reclamos do governo colonial, periodicamente foi enviada farinha ao rio Branco ao longo da década de 1780, mas que estiveram sempre aquém das necessidades dos indígenas:

A escassez no suprimento representou assim um empecilho fundamental à estruturação dos aldeamentos no Branco: os índios aldeados, como se vê, reagiram à imposição de produção excedente por parte dos portugueses; já os recém-chegados, que muitas vezes deixavam para trás suas próprias colheitas, logo conheciam privações.¹⁸

Nesta citação podemos observar os transtornos causados pela mudança brusca nas práticas cotidianas, onde o tempo da colheita é quebrado com a entrada de um novo ritmo na forma de produzir alimentos. Um outro ponto a ser observado é a resistência que oferecem os indígenas, o que consideramos como estranhezas naturais, visto não estarem habituados ao ritmo da produção desejado pelos portugueses. Farage lembra um fato curioso:

Afirma o cronista Lobo D'Almada que os índios enfrentavam dificuldades também para se adaptar à farinha com que eram basicamente alimentados nos aldeamentos, pelo modo de processar a mandioca que lhes era estranho.¹⁹

Podemos observar que um aparentemente simples modo de processar a mandioca,

¹⁷ Idem, p. 141.

¹⁸ Idem, p. 141.

¹⁹ Idem, p. 142.

dificulta a adaptação ao consumo desse produto por parte dos indígenas locais, a ponto de ser ressaltado por um cronista da época. Vemos que existe aí uma ordem de processar a mandioca que é comum a um outro lugar, a uma maneira de organizar o processo na produção da farinha que difere da prática dos indígenas do rio Branco.

Não ressaltamos isto, o imaginando enquanto um grande obstáculo ao processo de colonização portuguesa. Obviamente, não se trata disto, mas é um pequeno detalhe que vai se somando à escassez de alimentos, aos maus tratos e a outras adaptações a que foram forçados a aderir que, por sua vez, continham práticas estranhas ao seu modo de vida anterior.

O que estamos procurando mostrar é que as resistências surgem de uma somatória de fatores negativos que, juntos, contribuíram para a falta de sucesso dos aldeamentos e, entre estes, estavam detalhes que estão para além das justificativas dos colonizadores, quando atribuem o insucesso às secas, às pragas, à esterilidade do solo e à preguiça dos indígenas.

A proposta portuguesa neste período, de fixar os indígenas nos aldeamentos, abre um campo de confronto entre os dois modelos de lugares, que contém pontos impossíveis de serem conciliados: de um lado, um modelo de lugar que requer o projeto dos portugueses, caracterizando-se por uma paisagem fixa com uma vida sedentária e, de outro, uma paisagem mais flexível, móvel que caracteriza uma vida nômade ou seminômade, estilo de vida dos indígenas do rio Branco no período em destaque.

O confronto entre os dois estilos de vida começava já com a determinação dos locais dos aldeamentos e do controle do seu número de habitantes por parte dos portugueses se chocando com desejo de se instalarem em locais diferentes por parte dos indígenas.

Pedidos por parte dos índios então se repetiam, insistentes, pelo deslocamento das aldeias. Como sabemos, no entanto, da perspectiva dos portugueses, a sedentarização constituía um pressuposto básico para a consolidação do povoamento colonial e, nesse sentido, a hipótese de deslocamento – mobilidade que evocava um ameaçador nomadismo – era sumariamente rejeitada.²⁰

A incompatibilidade entre os dois estilos de vida somada aos períodos de crise, quando a fome e as doenças começavam a abater os povos indígenas, aumentavam as

²⁰ Idem, p.143.

tenções. Um visitante dos aldeamentos no rio Branco em 1787 advertia que:

Os aldeamentos deveriam ser supridos com farinha por mais um ano, tempo necessário para a formação de novas roças, pois, em caso contrário, dificilmente se poderia conter os índios: 'fome e a necessidade os ha de obrigar a meteremse no matto.'²¹

Meterem-se no mato significava a falência do projeto de colonização portuguesa no rio Branco. Como já frisamos, estes momentos de crise colocavam este projeto em situação bastante delicada, levando os aldeamentos à instabilidade, a fugas e à revolta.

A dificuldade de harmonizar o convívio entre os dois modelos de vida, se fazia presente nas mais diferentes práticas culturais. Os portugueses creditavam a resistência à fixação por parte dos indígenas, às privações materiais que passavam e ao medo de que fossem contagiosas as doenças que os abatiam. Entretanto, tomando como exemplo o povoado de N. S^a. da Conceição e analisando os ritos funerários dos Paraviana descritos por alguns observadores, Farage sugere uma outra hipótese:

Oito dias de exéquias, findos os quais 'se solemnisa uma festa dansando se sobre a sepultura, e derramando sobre ela grandes porções de suas bebidas', (...) passado alguns tempo, eram realizadas segundas exéquias; nesse momento, note-se, a aldeia era abandonada por um novo local.²²

Conforme a autora, existem evidências de que esta prática se disseminou por toda a área guianense e só era abandonada quando os indígenas eram forçados a mudar apenas de casa. Isto indica que os Paraviana estariam sendo obrigados a permanecer na convivência ameaçadora de seus mortos.

Este caso nos mostra que a incompatibilidade não surgia apenas das práticas visíveis, palpáveis, mas vinha também do mundo dos mortos e era tão real para os que partilhavam esta ordem de lugar, quanto qualquer outra prática material. Neste caso específico, a morte se constituía em um forte motivo inadiável de abandono da aldeia e isto era um forte motivo para a resistência deste grupo de indígenas aos aldeamentos. Para haver uma aceitação passível da fixação, por parte deste povo, era necessário em primeiro lugar, ser desconstruída esta representação e, conseqüentemente, a prática que esta

²¹ Idem, p.144.

²² Idem, p.145.

autorizava na relação com a morte. Perder tal hábito para aqueles indígenas significava perder bases que, até então, haviam alicerçado o seu lugar praticado. Traços marcantes de seu mundo teriam que ruir, logo não se tratava de algo tão simples, para acontecer de forma tão imediata.

Diante dos vários obstáculos, esta etapa da colonização portuguesa no rio Branco, que tinha como estratégia o povoar a partir de aldeamentos indígenas, fracassou em 1790, com a eclosão de revoltas. Com exceção do aldeamento de N. S^a do Carmo, todos os outros foram evacuados.

Os habitante d'estas [povoações] foram mudados para diferentes villas e logares do Amazonas e Rio Negro, cuja mudança occasionou a fuga de uns outra vez para os matos, a morte de outros, e finalmente a perda d'aquellas e d'estas povoações, nas quaes ficaram muito poucos (...) ²³

Voltava à pauta das discussões o debate de 1780, período da crise anterior, e seria o reconhecimento da eficiência da política, segundo a qual, era necessário o distanciamento dos indígenas de seu lugar de origem. Diríamos, seria necessário fazê-los esquecer quem eram e a que lugar pertenciam para, dessa forma, serem configurados em uma outra organização social.

Tratava-se, com efeito, de um reconhecimento cabal de sua eficácia política: para bem controlar os índios, havia que impor-lhes o distanciamento, fragmentar o duro cerne dos vínculos sociais. Ou, nas palavras do próprio governador, “separal-os e espalhal-os por diversas povoações de sorte que não façam corpo”. “Com vistas a taes de equidade”, apenas as famílias nucleares deveriam, em sua opinião, ser poupadas de separação. ²⁴

Portanto, a questão residia em fazê-los esquecer sua cultura, perderem seus laços sociais, sua noção de territorialidade e, enfim, a cosmologia que partilhavam. Dada a impossibilidade de proceder esta gigantesca tarefa, só restava apelar para o distanciamento físico como uma maneira de resolver o problema.

Novas tentativas de aldeiar os indígenas não seriam mais levadas a efeito com tanta intensidade na região do rio Branco. Entendemos também que, doravante, nenhum outro

²³ Idem, p. 167.

²⁴ Idem, p. 166.

tipo de colonização nesta região teria os indígenas como seu principal alvo. Desta forma, se fechou a primeira página da história da colonização do rio Branco, mostrando a incapacidade nas práticas coloniais para sensibilizar os povos indígenas a desempenharem a parte que lhes era reservada naquele projeto, pelo menos o suficiente, para o desenvolvimento da colonização portuguesa nesse espaço.

1.3 - A realização de um sonho chamado Roraima.

Como vimos, a primeira etapa da história de ocupação da região do rio Branco pelos não-indígenas tinha por estratégia fixar os indígenas construindo povoados, e como observamos, foi um projeto frustrado. Quanto a outros métodos empregados com este objetivo, o principal deles foi a criação de gado bovino. Apesar de se tratar de uma tentativa oficial do final do século XVIII, com a finalidade de integrar a região ao mercado interno, especialmente, à Capitania de São José Rio Negro e tornar a região atraente para a fixação de colonos; não correspondeu, pelo menos de imediato, com esta realização. Até os fins do século XIX, a pecuária ainda se constituía numa atividade complementar ao extrativismo, era um meio de vida e não uma produção de bens voltada para o mercado.²⁵

É na segunda metade do século XIX que a pecuária se transforma em mecanismo de colonização, e portanto, de ocupação de campos por parte de particulares. Entretanto, em tal estratégia colonizatória, o principal grupo social envolvido nesse processo não foram os indígenas, coube a nordestinos serem os agentes de sua realização.

Pensar os campos do rio Branco como um espaço ideal para o exercício da pecuária, se não foi uma idéia original de Lobo D' Almada, foi, pelo menos levada a efeito por ele, ao introduzir o primeiro rebanho bovino em 1789. É apoiada na representação de que os campos de Roraima são ideais para a criação de gado e que esta é a atividade produtiva natural por excelência deste espaço, que a elite que veio a se constituir localmente, procurou até por quase todo século XX, valorizar como principal prática de colonização e status dos habitantes de Roraima.

Pensando na Amazônia como um todo, diz Carla de Souza, que os 250 anos de

²⁵ SANTILLI, Paulo. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII/USP; FAPESP, 1994, pp. 17-18.

exploração das drogas do sertão não foram tão significativos para atrair pessoas para a região. Sua verdadeira redescoberta se dá com a valorização da borracha em meados do século XIX, atividade que atraiu muitos nordestinos, incrementou o comércio, multiplicou os povoados, vilas e redimensionou as capitais.²⁶ Para Ferreira Reis, o período da borracha marca um novo período na economia, não só amazônica, mas nacional:

Era o ciclo de borracha que vinha inaugurar um novo estádio na economia brasileira. Um movimento migratório sensacional, de que participaram mais de cem mil brasileiros do Nordeste, do Ceará principalmente, caracterizou o momento. As linhas de penetração colonial foram rompidas.²⁷

Nas primeiras décadas do século XX, a extração do látex entra em crise no Brasil e se percebe que a atividade extrativista predominante no período colonial continua sendo a principal na região. Portanto, a extração da borracha entrara em crise a partir de 1910, e apesar do surto de ascensão e integração que a Amazônia experimentou, não criou condições favoráveis para a estruturação de uma economia capaz de se diversificar e dar consistência a novos setores produtivos. Este quadro permaneceu até a metade do século XX, quando despontam também, o garimpo e a pecuária, atividades que atraíram parte da mão-de-obra antes empregada no seringal.

Como sabemos, é nos momentos de crises que novas propostas surgem, idéias antigas são retomadas, ou pelo menos, são repensadas. É nesse sentido que compreendemos o comentário que consta no relatório de uma viagem realizada em 1917, ao rio Branco pelo advogado e então ex-deputado federal pelo Amazonas, Luciano Pereira. Vendo o fracasso da Superintendência da Defesa da Borracha, ele acha bastante oportuna sua viagem ao rio Branco:

O momento para nós não pode ser mais propício, agora que já nos devemos ter desenganado de que não podemos contar somente com a seringueira.

Assim entendeu, com esclarecida visão, o dr. Alcantara Bacellar, fazendo ponto capital da sua plataforma de governo, o desenvolvimento da agropecuária no Amazonas, fundando por essa forma a única riqueza verdadeira e estável, sobre a qual todas as demais incidem.

²⁶ SOUZA, Carla Monteiro de. Gaúchos em Roraima. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 42.

²⁷ REIS, Arthur César Ferreira. A Amazônia Brasileira; flagrantes de sua formação e de sua atualidade, in: Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro: IBGE 9 (1), jan./mar. 1947, p. 97.

Mas falar em agro-pecuária no Amazonas, sem a imediata evocação da região que resume todas as qualidades para tal necessárias, seria um verdadeiro contrasenso. Daí o Rio Branco estar de novo em foco, voltando-se para lá todas as atenções.²⁸

Portanto, se a participação do rio Branco no ciclo da borracha fora insignificante, agora, conforme Luciano Pereira, simbolizava a direção, não só a que o próprio rio Branco deveria seguir, mas todo Amazonas. Desta forma, não nos surpreende que a pecuária tenha se convertido em um forte mecanismo para grandes empreendimentos de ocupação da Amazônia na segunda metade do século XX, e que por felicidade ou infelicidade, não atingiram o atual Estado de Roraima, visto que os grandes projetos agropecuários se limitaram a outras áreas da Amazônia.

Referindo-se aos campos do rio Branco, comenta Barros que: "*a ascensão da pecuária é simultânea à expansão da coleta da borracha nos vales dos rios amazônicos*".²⁹ Logo, a crise desta atividade desestrutura a economia amazônica e, com isto, a pecuária do rio Branco perde o estímulo.³⁰ É importante observar que nesse período está se iniciando a garimpagem de diamante na região das montanhas, expandindo-se a partir de 1936, quando comerciantes e investidores começaram chegar ao rio Branco e os próprios fazendeiros locais começaram a investir no garimpo.

Na primeira metade do século XX, a criação de gado no rio Branco foi, apesar da crise que viveu entre 1912 e 1946,³¹ a atividade mais marcante. Koch-Grünberg, em seus trabalhos de campo na segunda década do século XX, faz um comentário sobre as três fazendas nacionais que haviam sido instaladas no apagar das luzes do século XVIII, no rio Branco, são elas: São Bento, São José e São Marcos, no qual podemos perceber em que pé se encontrava este empreendimento, pois diz ele:

Pero de éstos ya no funciona sino el último, (...) En estos gigantescos dominios estatales se han asentado en los últimos decenios numerosos ganaderos particulares que tomaron posesión de la tierra sin tener derecho a ello y que marcaron con sus propias marcas el ganado salvaje que

²⁸ PEREIRA, Luciano. O Rio Branco: observações de viagem: Manaus: Imprensa Publica, 1917, p. 5.

²⁹ BARROS, Nilson Cortez Crocia de. Roraima: paisagens e tempo na Amazônia setentrional. Recife: Editora Universitária, 1995, p. 51.

³⁰ Idem, p. 55.

³¹ RODRIGUES, Francilene dos Santos. "Garimpando" a sociedade roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política. Dissertação de Mestrado, Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da Universidade Federal do Pará, Belém, 1996, p. 8.

encontraron.³²

Se com a implantação do gado bovino, os administradores coloniais desejavam tornar a região do rio Branco atraente aos colonizadores, de alguma forma eles atingiram seu objetivo, apesar de bem mais tarde. Pois de acordo com Santilli, a ocupação do rio Branco por civil só veio ocorrer de fato no final do século XIX³³. Os pioneiros não-indígenas fixados então nessa região nesse período, encontraram não apenas terras a serem ocupadas, mas o objeto de sua ocupação, o gado das fazendas nacionais instaladas no final do século XVIII, que foi transformado em sinônimo de status na região. Este era uma propriedade pública, mas como a história nacional brasileira mostra vários exemplos, bem a ser particularizado pelos "inteligentes" que se assenhoreiam do poder. Dessa forma, aos particulares cabia apenas se estabelecerem sem maiores investimentos. Logo a necessidade de bravura para realizar o sonho chamado Roraima³⁴, não foi para todos os pioneiros.

A criação de gado bovino funcionou como o vetor na caracterização do lugar a partir do final do século XIX, se estendendo por praticamente todo século XX. Portanto, o lugar que se procura construir, mais especialmente, nos campos do rio Branco, é o lugar do fazendeiro criador de gado bovino, é a paisagem da casa de fazenda, dos bois no pasto que se procura maximizar.

A carência de frutas e legumes, numa região que deveria ser rica em produtos agrícolas, explica-se pelo fato de que toda mão de obra é monopolizada pelas "fazendas". Os que aí não estão empregados fazem-se seringueiros (coletores de borracha) ou balateiros (coletores de látex de balata). A agricultura é totalmente negligenciada, o que é grave, pois a população fica privada de certos alimentos essenciais ao bem-estar fisiológico da comunidade.³⁵

Esta citação, confirma a prioridade dada à atividade da pecuária na região do rio Branco. Tratava-se, assim, da ação promotora da ocupação do espaço. O que colocava a

³² KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Del Roraima al Orinoco. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1966, tomo I, p. 35.

³³ SANTILLI, op. cit., p. 11.

³⁴ A ligação de bravura com o sonho Roraima foi suscitado pela inscrição contida em uma placa que se encontra junto ao monumento que homenageia os pioneiros na praça Barreto Leite. Na íntegra o texto é o seguinte: "Homenagem da Cidade de Boa Vista aos Pioneiros que com coragem e esperança iniciaram a realização de um Sonho chamado Roraima".

³⁵ RICE, Hamilton. Exploração na Guiana brasileira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978, p. 25.

própria agricultura como atividade secundária e negligenciada, conforme observou Rice, naturalista norte-americano que esteve em expedição científica na região nos anos de 1924 e 1925.

Em grande parte do percurso ao longo do Uraricoera, de São Marcos a Boa Esperança, o rio é cercado dos dois lados por campos, cujas ondulações são às vezes erigidas de colinas isoladas ou de pequenos maciços de granito. As casas dos fazendeiros situadas a alguns quilômetros umas das outras, são geralmente cercadas de tufos de bananeiras, mangueiras, plantações de mandioca e de macaxeira, pomares de goiabeiras e de limoeiros.³⁶

Neste relato, Rice descreve a paisagem que vinha sendo construída nos campos do rio Branco, o que se mostra para nós como uma fotografia da época, registrando a geografia que a ocupação levada a efeito pela sociedade não-indígena estava produzindo. Reforçando isto, em um outro trecho de seu texto, ele comenta:

A alguns quilômetros acima de Gracias a Dios, acha-se a famosa chácara (casa de campo) de Bento Brasil, um dos grandes proprietários de Rio Branco. Seus domínios compreendem a maior parte dos terrenos da margem esquerda do Branco e do Uraricoera, desde Boa Vista até a embocadura do Rio Majari, enquanto que, do lado oposto, em igual extensão, os terrenos pertencem ao Sr. Araújo, conhecido de todos por Jota Gê (suas iniciais); é um cidadão português e o mais notável habitante de Manaus. Esses dois homens são chefes de dois partidos opostos; nas suas mãos e nas do Beneditino R. P. Eggerath, estabelecido em Boa Vista, parecem repousar os destinos imediatos da população de Rio Branco.³⁷

Podemos vislumbrar, portanto, uma vida pastoril exercida em grandes propriedades. Com este relato, Rice nos contempla não apenas caracterizando o principal modelo de propriedade que passa a ser o objeto de desejo dos principais moradores locais, no caso o latifundiário, mas também relacionando com muita firmeza o pequeno grupo detentor do poder político local, por sinal, nem tão local assim, visto que nem todos viviam na região do rio Branco. Luciano Pereira em sua viagem de 1917, já investigara a causa dos fazendeiros desta região não terem casa em Boa Vista, e acreditou encontrar o motivo, no fato de que a maior parte dos proprietários de fazendas aí instaladas não residiam no rio Branco.³⁸ Em seus comentários, diz este autor:

³⁶ Idem, p. 27.

³⁷ Idem, p. 27.

³⁸ PEREIRA, op. cit., p. 19.

Um deles, o maior, possuidor de vinte por cento de todo o gado da região, o sr. Comendador Joaquim Gonçalves de Araújo, nunca pode, sequer, visitar as suas propriedades. Os herdeiros do finado Sebastião Diniz, em cujas mãos estão muitas fazendas, ou residem no Pará ou em Manaós.³⁹

Como o nosso período de análise se situa na segunda metade do século XX, gostaríamos apenas de fechar esta parte, apresentando as condições que este mecanismo de ocupação se achava em meados do século XX. Podemos começar observando que, apesar da instalação das fazendas nacionais no final do século XVIII, o desenvolvimento da pecuária nos campos do rio Branco só veio ocorrer por volta de 1870, para entra em declínio na segunda década do século seguinte, permanecendo em crise até a década de 1940⁴⁰.

Em um estudo publicado em 1957, o geógrafo Antônio Teixeira Guerra, da Divisão de Geografia e chefe da Secção Regional Norte, cita uma nota de Clóvis Nova da Costa, onde o então ex-governador do Território comentava que:

Quanto aos aspectos de ordem econômica, a situação do território federal do Rio Branco reflete o panorama da precariedade e desorganização rural de toda a Amazônia com população escassa e mal distribuída, cujas atividades, - em grande parte expoliativas dos recursos naturais, - apresentam rendimento pouco satisfatório.⁴¹

Vemos assim, a desoladora situação em que, conforme o ex-dirigente do Território se encontrava a ocupação do rio Branco pela metade do século XX, o que de acordo com sua compreensão, espelhava a situação da Amazônia. Reforçando esta idéia podemos mencionar uma frase, segundo Guerra, bem conhecida na região: “*O fazendeiro não cria o gado. O fazendeiro é criado pelo gado*”.⁴² Continuando, diz este autor, que a pecuária era a única fonte de riqueza estável, entretanto, explorada em pastagens naturais pobres dos elementos necessários ao bom desenvolvimento do rebanho e, além disso, sem qualquer assistência técnica. Acrescentava ainda, que a situação de um modo geral, permanecia a mesma do século passado, pois raras eram as fazendas que realmente dispunham de

³⁹ Idem, p. 19.

⁴⁰ RODRIGUES, op. cit., p. 8.

⁴¹ GUERRA, Antônio Teixeira. Estudo geográfico do Território do Rio Branco. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - Conselho Nacional de Geografia, 1957, p. 166.

⁴² Idem, p. 177.

instalações para abrigar o gado.⁴³ E, sobre a atitude dos fazendeiros diante deste quadro, dizia ele:

De modo geral cruza os braços e deixa seu gado morrer um a um a ponto de muitas fazendas se extinguirem inteiramente. É interessante frisar que alguns desses fazendeiros são possuidores de um capital de dois milhões de cruzeiros ou mais. Permanecem, no entanto, na dependência única e exclusiva do auxílio do govêrno federal.⁴⁴

Observamos nesta citação um aspecto que os projetos de ocupação de Roraima, e porque não dizer, da Amazônia, possuem como característica: são quase sempre de iniciativa da administração pública ou contam de alguma forma, com benefícios dos órgãos governamentais. Roraima é um exemplo típico disso. As iniciativas privadas caminham quase sempre amparadas nos incentivos públicos.

Voltando à pecuária no Território do Rio Branco, Guerra, apoiado nos cálculos de Valério Caldas de Magalhães, segundo ele, um grande estudioso das coisas do Rio Branco, diz que o número de cabeças de gado na região foi calculado no ano de 1952, em aproximadamente 185.097 cabeças de gado, distribuídas em aproximadamente 467 fazendas. Este último número foi contestado pelo geógrafo e, conforme sua análise, caía para cerca de 380 fazendas.⁴⁵ Pelos comentários, podemos concluir que a pecuária apesar de ser uma atividade tradicional nos campos do Rio Branco que permitiu a fixação de grupos não-indígenas no território, em meados do século XX, era praticada com técnicas rudimentares, com perspectivas reduzidas de desenvolvimento e pouco atraente para novos investidores.

Guerra destaca também a importância dos garimpos de ouro e diamante na primeira metade do século XX, ressaltando que eles provocaram êxodo em várias fazendas. Justifica-se recorrendo a Valério Magalhães, quando este disse:

A garimpagem, por sua vez, como meio de riqueza fácil, também despertou certo interêsse na zona do criatório, não sendo pequeno o coeficiente dos que deixaram o pastoreio e se enfronham serras a dentro, em busca do ouro e diamantes.⁴⁶

⁴³ Idem, pp. 177-179.

⁴⁴ Idem, p. 180.

⁴⁵ Idem, pp. 181-184.

⁴⁶ Idem, p. 168.

A descoberta de diamante no alto rio Branco se iniciou por volta de 1912, ganhando papel de destaque na economia local no final da década de 1930. Sua exploração realizada, a princípio, por moradores da região e indígenas, passou no final dessa década da posição de atividade complementar a atrativo para imigrantes. Esta primeira fase do garimpo entrou em declínio na década de 1950.⁴⁷ Entretanto, até a esta década:

No tocante a fixação do homem ao solo os problemas são complexos e até os nossos dias não se pode falar numa ocupação efetiva, especialmente no que diz respeito à zona montanhosa e ao baixo Rio Branco.⁴⁸

Podemos dizer que mais um capítulo na história da colonização do espaço que hoje constitui o Estado de Roraima era fechado sem um mecanismo que pudesse garantir a ocupação deste espaço pelo Estado brasileiro. Como quase toda a Amazônia, Roraima estava à espera de novas políticas públicas, de novos projetos governamentais, mas isto é assunto do nosso próximo capítulo.

⁴⁷ RODRIGUES, op. cit., pp. 19-20.

⁴⁸ GUERRA, op. cit., p. 127.

II – CAPÍTULO

MODERNIZANDO O LUGAR: O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO EM RORAIMA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

A questão não é encontrar os “verdadeiros” lugares assim como se encontra a pedra filosofal, nem de administrar como herdeiros respeitosos um lugar recebido, mas de produzir, quer dizer, definir, arrumar, organizar, unificar lugares favoráveis à localização.

Alain Bourdin

Neste capítulo, o nosso objetivo é tentar compreender o processo de reelaboração do espaço pela elite local na construção da história de Roraima na segunda metade do século XX. Analisamos relatos que tiveram origem nos governos e órgãos responsáveis pela administração do Território de Roraima que orientaram propostas de ocupação do espaço neste período, com o intuito de traçarmos características do possível lugar, que estes planos procuravam viabilizar. A exemplo do primeiro capítulo, iniciaremos pensando a Amazônica como um todo.

Convém lembrar aqui, a nossa proposta contida na introdução deste trabalho, de que as pessoas e sociedades não são algo pronto e acabado, mas vivem permanente processo de mudanças. Com isto, os espaços estão em constantes reconstruções. Como sabemos, uma mesma pessoa ou grupo, dada às oportunidades que lhes vão aparecendo, os apoios que vão surgindo, as motivações recebidas, os conhecimentos e informações que adquirem ao longo de suas existências, todos estes fatores, alteram seus projetos iniciais e os levam a construção de novos lugares. Produzindo, portanto, uma metamorfose do espaço habitado.

2.1 - A Amazônia na segunda metade do século XX: um moderno processo de colonização

A seguir, procuraremos analisar alguns relatos ou parte de relatos que nos indicam o lugar que se deseja construir na Amazônia na segunda metade do século XX, não nos

preocupando com casos específicos, mas tentando compreender em linhas gerais, o projeto político nacional brasileiro de ocupação dessa região.

É com Getúlio Vargas que a ação do Estado ganha um caráter efetivo e sistemático. Logo é com este que podemos começar a nossa reflexão e, que por sua vez, tem início junto com a década de 1940. É exatamente em outubro de 40, que em visita à região, pronuncia, de Manaus para a nação brasileira, o “**Discurso do Rio Amazonas**”. Um de seus trechos diz:

O período conturbado que o mundo atravessa exige de todos os brasileiros grandes sacrifícios. (...) Aqui na extremidade setentrional do território pátrio, sentindo essa riqueza potencial imensa, que atrai cobiças e desperta apetites de absorção, cresce a impressão dessa responsabilidade a que não é possível fugir nem iludir.¹

Esboçava-se assim, a razão para uma nova preocupação com região por parte dos dirigentes brasileiros. O mundo vivia uma crise e, com ela, as riquezas da Amazônia chamavam a atenção, levando a cobiça internacional. Como sabemos, naquela ocasião, o mundo vivenciava um momento crítico no campo político-econômico, pois se desenrolava a segunda grande guerra mundial. Conforme Vargas, isto significava que a história da região amazônica doravante, deveria ser movida por outros interesses e estes implicavam em mudanças no projeto que até então havia orientado as práticas de ocupação de seu espaço físico. O próprio Vargas relatava o que deveria mudar:

Da colonização esparsa, ao sabor de interesses eventuais, consumidora de energias com escasso aproveitamento, devemos passar à concentração e fixação do potencial humano. (...) Com elementos de tamanha valia, não mais perdidos na floresta, mas concentrados e metodicamente localizados, será possível, por certo, retomar a cruzada desbravadora e vencer, pouco a pouco, o grande inimigo do progresso amazonense, que é o espaço imenso e despovoado.

O nomadismo do seringueiro e a instabilidade econômica dos povoadores ribeirinhos devem dar lugar a núcleos de cultura agrária, onde o colono nacional, recebendo gratuitamente a terra, desbravada, saneada e loteada, se fixe e estabeleça a família com saúde e conforto.²

Dessa forma, para desenvolver a Amazônia, a prática consistiria em assentar grupos

¹ VARGAS, Getúlio. O discurso do rio Amazonas, in Revista Brasileira de Geografia, abril / junho de 1942, p. 259.

² Idem, p. 260.

de maneira racional. A exemplo do período colonial português, seria preciso assentar pessoas nos espaços vazios para garantir a posse da região. Mas não se tratava de um jogo de aventuras, o plano incluía saneamento, fixação do colono com plantação ordenada e exploração sistemática das riquezas. O discurso está assentado em uma racionalidade que encontramos com mais clareza em um outro trecho:

Ao homem moderno, está interdita a contemplação, o esforço sem finalidade. E a nós, povo jovem, impõe-se a enorme responsabilidade de civilizar e povoar milhões de quilômetros quadrados.³

Podemos deduzir do discurso que o projeto de ocupação da Amazônia deveria passar por um processo de modernização. Desenvolvê-la era uma responsabilidade dos cidadãos do Estado enquanto nação. Era preciso integrar à região ao conjunto da sociedade do país.

Na trilha das preocupações da administração brasileira com a ocupação da Amazônia, encontramos na Constituição de 1946, no seu artigo 199, a garantia à execução do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, contando com os seguintes recursos: três por cento das rendas tributárias da União, pelo menos por vinte anos e; três por cento das rendas tributárias dos estados, territórios e municípios da região.

Este artigo deu origem a Comissão Especial do Plano de Valorização da Amazônia, órgão do Poder Legislativo que tinha por função fiscalizar, traçar diretrizes gerais, propor, coordenar e controlar os recursos direcionados a este empreendimento, objetivando uma melhor aplicação dos mesmos por parte do executivo. Esta comissão, segundo o Deputado Leopoldo Peres, do Amazonas, autor da emenda constitucional que deu origem a este artigo, trabalharia em prol do grande ideal: "*plasmar uma autêntica civilização nos trópicos, para maior prosperidade do Brasil e do continente*".⁴ Dessa forma, estavam contemplados os pontos básicos do discurso da época: uma ocupação planejada com o objetivo de desenvolver essa região e obviamente garantir enquanto parte do território nacional brasileiro.

Referindo-se aos recursos destinados a Amazônia, a mensagem anual do Presidente

³ Idem, p. 262.

⁴ NUNES, Osório. Introdução ao estudo da Amazônia. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, Limitada, Biblioteca do Exército, volume CXLV, 1950, p. 14. Introdução de Araújo Cavalcanti, então Secretário-Geral da Associação Brasileira de Municípios.

da República enviada ao Congresso Nacional do dia 15 de março de 1947, dizia:

Necessário se torna, porém, que sua aplicação seja técnica e organicamente efetuada, visando os problemas fundamentais de uma região na realidade pouco conhecida nos seus dados substanciais e que ocupa uma superfície que abrange mais da metade do país.⁵

Este discurso apenas reforça os anteriores no que se refere à elaboração de metas e o uso da racionalidade no gasto dos recursos, no esforço para integrar a Amazônia ao resto do país. O que sugere uma ocupação de forma sistemática e planejada. Em 1953 é criada a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA, que foi transformada em 1966, em Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM, sendo criada para efeito de ação governamental, a chamada Amazônia Legal.

Entretanto, na visão de Ariovaldo Oliveira, a Amazônia brasileira revela no século XX, uma história de rapina, violência, conflito e luta pelo acesso e controle dos recursos naturais que teve como agentes empresas estatais, grupos nacionais e internacionais. Para ele:

Se até a Segunda Grande Guerra Mundial a corrida a seu controle e exploração foi lenta, no pós-guerra coube aos militares a tarefa de acelerar este controle e exploração e sua conseqüente entrega aos grupos econômicos nacionais e internacionais.⁶

No período dos governos militares permaneceu o discurso da integração nacional, e mais que nunca da racionalidade, entrando mais fortemente na pauta das discussões a segurança, visto que o inimigo podia estar compartilhando as mesmas fronteiras ou residir logo além, isso levou a afirmação de que era preciso desenvolvê-la, mas com segurança, pois estava em jogo a segurança nacional.

Com os militares, duas preocupações se fizeram presentes na execução do plano de colonização da Amazônia: uma era que ele representasse solução para as áreas de tensão social do país, a exemplo do Nordeste, e a outra, era que sensibilizasse o empresariado nacional para a necessidade de investir nessa região.

⁵ Idem, p. 16.

⁶ OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia. Campinas-SP: Papirus, 1991, p. 10.

Um fato inusitado marca o início dessa nova página da história da Amazônia. Foi a Reunião de Investidores da Amazônia, realizada a bordo do navio Rosa da Fonseca em viagem pelo rio Amazonas durante nove dias, em dezembro de 1966.

O ministro João Gonçalves de Souza, idealizador da reunião e da viagem fluvial, dizia, no final, que o Rosa da Fonseca abria perspectivas para o futuro, “pois revelara ao capital nacional uma Amazônia cheia de oportunidades e fornecera aos governos estaduais e ao próprio governo federal indicações para uma política mais realista de ocupação da região”.⁷

Desta forma, a sorte da Amazônia estava lançada:

Governo e homens de empresa do Brasil, reunidos na Amazônia sob a inspiração de Deus e norteados pelo firme propósito de preservar a unidade nacional como patrimônio, que receberam indiviso, conscientes da necessidade de promover o crescimento econômico acelerado da Região, como processo indispensável, para atingir esse objetivo e a própria valorização do homem que a habita.⁸

Hoje, sabemos que nas últimas décadas do século XX, a expansão da frente de tecnologia avançada, somada a exploração por garimpeiros, têm levado a conflitos violentos por territórios, num processo que envolve empresas, indígenas e garimpeiros. O número destes últimos que até os anos de 1960 era estimado em 10.000 indivíduos, já para o final da década de 1980 chega a 240.000, na região.⁹

Analisando os projetos implantados na Amazônia, com os governos militares, a partir de 1964, com “a chamada etapa moderna”, com lemas do tipo: “*integrar para não entregar*” e “*exportar é o que importa*”, argumenta Ariovaldo Oliveira que naquele período, as empresas para aplicar o incentivo fiscal passavam a adquirir títulos de propriedade de terra que estavam ocupadas por indígenas ou posseiros em negociações, que obedeciam à lógica da “grilagem legalizada”.¹⁰

Como sabemos, as questões que envolvem a ocupação da Amazônia são muitas. O nosso trabalho se limita a um espaço mais restrito, cujo compromisso é com o atual Estado

⁷ Folha de São Paulo, 16/04/1967, Suplemento sobre a Amazônia, p. 21, in: OLIVEIRA, op. cit., p. 32.

⁸ Folha de São Paulo, 16/04/1967, p. 23, In: OLIVEIRA, op. cit., pp. 34-35.

⁹ BECKER, Bertha K. Amazônia. São Paulo: Editora Ática, 1990, p. 75.

¹⁰ OLIVEIRA Ariovaldo Umbelino de. Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos. Campinas, SP: Papirus, 1987, p. 83.

de Roraima, sobre o qual nos deteremos a seguir. Entretanto, sabemos que de forma mais ou menos intensa, as problemáticas que envolvem essa região, a partir de sua ocupação pelos não-indígenas, acabam se refletindo em todas unidades da federação que a compõem. Daí, estarmos sempre iniciando nossa análise sobre etapas do processo de colonização de Roraima refletindo sobre essa região como um todo.

2.2 - Modernização do sonho: na natureza nada se perde, nada se cria. Tudo se transforma.

Como destacamos no capítulo anterior, o primeiro projeto de ocupação do espaço que compreende o atual Estado de Roraima, elaborado por sujeitos não-indígenas, continha uma proposta única que se resumia em ocupar a partir do aldeamento de indígenas, o que era óbvio, pois não havia outra população para tal empreendimento, visto que todos seus habitantes, menos os agentes coloniais, eram indígenas. O que torna mais fácil a análise e compreensão da organização do espaço.

Entretanto, quando se trata de analisarmos o período que envolve as últimas décadas do século XX, a tarefa é bem mais complicada. Os tempos são outros, os atores sociais e os interesses se multiplicam, o que requer um esforço de atenção redobrado, principalmente no caso de Roraima, que esquecendo a via aérea, contava até a década de 70 do século XX, com apenas um rio como meio de acesso a região, e como sabemos, detendo sua área uma cobertura vegetal de características bem própria e riquezas minerais capazes de estimular explorações bastante diferenciadas.

Há na realidade, notáveis discontinuidades no front de ocupação. Áreas que são extremas e são exploradas, e áreas mais próximas a vias de transporte e centros populacionais, inexploradas. Não há uma expansão concêntrica do front de ocupação, assim como antigos pontos de exploração podem vir a desaparecer talvez para sempre, como é o caso de garimpos.¹¹

Portanto, se para espaços mais homogêneos, na sua forma de ocupação, já existem dificuldades para se viabilizar projetos, recursos humanos e financeiros, em Roraima o caso tem sido mais complicado ainda. Isto implica dizer que no período o qual passamos a

¹¹ BARROS, Nilson Cortez Crocia de. Roraima: paisagens e tempo na Amazônia setentrional. Recife: Editora Universitária, 1995, p. 25.

analisar, não existe um projeto piloto de ocupação, mas iniciativas que se cruzam e convivem quase sempre em desarmonia. A própria região Amazônica como um todo, parece carregar em maior ou menor grau, esta característica.

Nos voltando para os discursos sobre o que chamamos de modernização no projeto de ocupação da Amazônia, sobretudo no período militar, eles se refletiram com muita intensidade na política de propagação da sociedade não-indígena no território roraimense.

Para pensarmos especificamente no lugar que se deseja produzir em Roraima, na segunda metade do século XX, tomamos como fonte básica o: “Jornal Boa Vista”, um semanário instalado pelo governador do Território, em 1973. Iniciamos refletindo sobre uma manchete intitulada de “*Colonização da Amazônia*”, publicada em 25 de dezembro de 1973. Foi nessa que encontramos parte do tema desse tópico que começamos a trabalhar. Nela está escrito: “*na natureza nada se perde, nada se cria. Tudo se transforma*”, e acrescenta, “*aproveitamos o lema de Lavoisier também na Amazônia*”. Nesta reportagem, o jornalista observa que:

No programa estabelecido para a colonização da Amazônia colocou-se todos os recursos permitidos pela tecnologia. Ao invés de machados, pás e picaretas, modernos e gigantescos tratores, grandes moto-serras. As grandes árvores seculares de 50 e 60 metros, que tombam sob a ação mecânica da moto-serra, transformam-se em madeira-de-lei para a fabricação de casas de colonos, escolas de novos brasileiros que ali nascem, ambulatórios, galpões de gêneros alimentícios e benfeitorias de pequenas propriedade.¹²

Como podemos perceber, a reportagem não se restringe a Roraima. O próprio tema explicita: “*Colonização da Amazônia*”. Entretanto, sabemos que não é por acaso que foi produzida neste período e publicada em Boa Vista, por um jornal pertencente ao Governo do Território Federal de Roraima, nomeado pelo presidente da República.

A manchete reflete, ao nosso ver, o que se deseja construir e como construir. Em primeiro lugar, podemos notar que os recursos empregados são os mais modernos, por conseguinte, imagina-se que deve produzir o melhor lugar possível, dentro dos objetivos que se deseja atingir. Em segundo lugar, podemos observar a paisagem geográfica que se deseja viabilizar. Trata-se de uma povoação organizada: casa de colonos, galpões de

¹² Jornal Boa Vista, 25/12/1973, p. 4.

gêneros alimentícios, escola, assistência médica e outros benefícios, destinados indistintamente, aos seus moradores pois, conforme frisa a mensagem, está ao alcance de todos. Vislumbramos assim, a descrição de uma sociedade camponesa composta de pequenos proprietários que goza de uma certa infra-estrutura.

Um outro trecho da manchete nos chama atenção, quanto à origem dos grupos sociais que iriam ocupar esse espaço: os nordestinos oriundos de excedentes populacionais do próprio Nordeste ou das grandes metrópoles sulistas sem qualificação e colonos do Sul insatisfeitos com os minifúndios na região que habitavam:

Assim, procura se aliar o elevado nível da mão-de-obra dos descendentes de europeus do sul à determinação férrea de sobreviver dos nordestinos há pouco sem perspectiva de futuro. A ocupação reclama a fibra, a perseverança e disposição de luta. Mas, constitui imperativo a aplicação da técnica na racional ocupação das novas terras.¹³

Vemos desta forma, o projeto nacional para a ocupação da Amazônia, traduzido a nível local com todas suas características: racionalidade, bom nível técnico e resolvendo problemas de ordem social, o que implica numa integração de todo país. Podemos observar que entre os recursos capitais para a produção desta nova sociedade está a técnica, ou seja, a boa qualidade da mão-de-obra dos sulistas, herança européia e a determinação, a garra e condição de se expor à situação pouco favorável à sobrevivência dos nordestinos. Estas qualidades caracterizariam algumas qualidades que os habitantes deste lugar deveriam possuir.

Para uma melhor compreensão do lugar que se deseja viabilizar em Roraima, nesse período, tomaremos como referência, as metas de Fernando Ramos Pereira, amazonense, coronel da aeronáutica, que governou o Território de Roraima no período de abril de 1974 a abril de 1979. Seu governo, a nosso ver, caracteriza um momento significativo, não só para a história local, mas também para a nossa pesquisa, visto que sua administração se alimentava de valores correntes nos discursos mais amplos que tinham por objetivo desenvolver a Amazônia e, por isso, bastante representativo da política econômica nacional daquele momento em que o Brasil era governado pelos militares. Acrescentamos a isto, o fato de que a principal fonte utilizada, no caso o "Jornal Boa Vista", ter sua origem pouco

¹³ Idem, p. 4.

antes do início de seu governo e se estender por todo ele.

Pensando assim, começamos por uma reportagem de julho, no seu terceiro mês à frente do cargo. A matéria se refere a uma conferência ministrada pelo governador, conforme a reportagem, feita diante das Comitivas do Curso Superior da Escola de Guerra Naval e do Estado-Maior das Forças Armadas. Nela, Ramos Pereira sintetizou sua filosofia de governo no trinômio: ocupar, desenvolver e integrar. Fez referência às condições básicas existentes no Território Federal de Roraima, mostrando a situação em que se encontravam e o que era preciso fazer em setor por setor: o fundiário; o de recursos naturais; o de estradas e pontes; o porto de Caracaraí; o aproveitamento de cachoeiras para a produção de energia, água e saneamento; os meios de comunicação; a educação; a saúde.¹⁴

Entendemos que estes pontos ressaltados em seu discurso apontavam para o centro de sua preocupação enquanto governo, e pelo que percebemos, indicavam para direção de uma administração preocupada em criar uma infra-estrutura ideal a modernização do espaço.

Esta reportagem colocava ainda como carro-chefe do seu programa de governo, a obtenção *"de uma solução definitiva para o problema fundiário de Roraima, condição 'sinequa' à programação desenvolvimentista do Território"*. justificando, que sem isto: *"mesmo na área urbana, o indivíduo não pode receber o crédito do BNH, que tem no Banco de Roraima, o seu agente"*. Observava ainda, Ramos Pereira: *"Vamos ocupar! Ocupar com segurança! Ninguém virá para cá, sem ter a terra na mão"*.¹⁵

Daí, manchetes como: *"A terra ao seu dono!"*, publicada em 17 de agosto de 1974, onde podemos observar governo e INCRA na luta pela legalização da propriedade urbana e rural, enquanto ponto fundamental para a construção do lugar idealizado e de condições ideal de vida para o cidadão que deveria habitá-lo.

Desta forma, o desenvolvimento passava pela definição do problema fundiário, caso contrário, conforme sugere a notícia, não teria colonos para assentar e muito menos se poderia atrair investidores. Esta era a proposta da política nacional daquele momento. Não era por acaso que o Ministro do Interior, José Costa Cavalcanti, em seu discurso no momento de inauguração da ponte de Mucajaí, em três de janeiro de 1974, dizia:

¹⁴ Jornal Boa Vista, 27/07/1974, p. 4.

¹⁵ Idem, p. 4.

Devemos nos juntar com a iniciativa privada, pois tudo o que se faz é para permitir que o empresário, grande ou pequeno, tenha condições para exercer suas atividades. Vale ressaltar que, quem cria realmente a riqueza, quem promove o desenvolvimento é a iniciativa privada. Nós apenas preparamos a infra-estrutura.¹⁶

Vemos assim, que a função dos governadores era criar uma infra-estrutura moderna, capaz de atrair investidores e, conforme a política sugerida para a Amazônia, integrar a região ao sistema econômico do país. Podemos dizer ainda, que o lugar que se desejava construir era o dos sonhos dos empresários, era uma vitrine para investidores, tendo o governo por dever tornar as condições viáveis.

É neste sentido que compreendemos as palavras do próprio Governador, na citação acima, quando disse: Banco de Roraima, **o seu agente**, ou seja, existia um banco público enquanto órgão financiador dos projetos de ocupação desse espaço, e assim, estava o governo investido de mais uma função nesse processo.

É também neste contexto que entendemos a impressão que a região do Alto-Cotingo causou ao Governador Ramos Pereira, conforme uma reportagem sobre uma visita feita por ele àquela área, em julho de 1975. A região o impressionou pela beleza natural, pelas imensas possibilidades que apresentava para o desenvolvimento da pecuária de corte, visto os campos naturais que mostrava e pela sua enorme potencialidade para a construção de hidrelétricas.¹⁷

Se pararmos para refletir em nome de que grupo o governo falava, ou seja, quem os relatos colocavam como sujeitos idealizadores e organizadores de espaços e, portanto, como os legítimos herdeiros desse lugar. Um pequeno quadro publicado na primeira página do Jornal Boa Vista, em novembro de 1973, alguns meses antes da posse de Ramos Pereira, é significativo nesse sentido. Nele, observava-se que Roraima era uma área de pecuária, e que pelo fato dessa atividade não ter se processado de forma racionalizada sendo, portanto extensiva, tinha garantido a ocupação e posse de um imenso patrimônio, tanto pela extensão, o quanto pela riqueza que ela envolvia, e destacava o sujeito responsável por este tesouro:

¹⁶ Jornal Boa Vista, 03/01/1974, p. 12.

¹⁷ Jornal Boa Vista, 25/07/1975, p. 5.

No papel de detentor dessa posse, por muitos e muitos anos – verdadeiro guardião da soberania nacional – é que situamos o homem roraimense. E o fazemos por reconhecer nele o autêntico e bravo desbravador de um meio agreste que, hoje, graças a esse esforço, pôde catalizar recursos para se acoplar em perfeita integração às demais Unidades da Federação, das quais vivia insulado pela enormidade das distâncias que tinha a percorrer, utilizando os mais rudimentares meios de transportes.¹⁸

Podemos perceber que se os indígenas fazem parte deste conjunto que pertence o "homem roraimense", é de forma implícita. A citação, a nosso ver, procura legalizar a sociedade local claramente identificada com os não-indígenas na posse desse espaço. Tomamos como evidência o fato de serem os desbravadores e guardiões dessa região, e assim, integradores da mesma à unidade nacional, bem como, serem capazes de contemplá-la com novos meios de transporte e de catalisar recursos de origem distante para o seu desenvolvimento.

Entendemos que por estes motivos, os indivíduos deste conjunto social são entendidos como os legítimos ocupantes dessa região. Podemos até ler nas entre linhas, que estes agentes são pessoas a quem a sociedade brasileira deveria agradecer o fato de ter a posse dessa área dentro de suas fronteiras. Isto nos leva a compreensão do título de uma manchete logo acima na mesma página: *“Política do INCRA não é tomar terra e sim regularizá-la”*.

Temos a certeza de que se perguntássemos pelos indígenas ao produtor deste texto, ele nos responderia que eles eram parte destes roraimenses, e assim, compreendidos como mais um grupo que dependia do sucesso do projeto de ocupação e desenvolvimento de Roraima, ao lado de nordestinos, amazonenses, garimpeiros e fazendeiros.

Entendido desta forma, a proposta contida no trabalho Nádía Farage,¹⁹ na qual os indígenas são usados enquanto muralhas dos sertões como forma de garantir a posse dessa região, é silenciada, e o mérito desse feito é creditado na íntegra aos desbravadores, os quais podemos identificar diretamente com a elite local, vista ser esta a responsável direta pela produção desses discursos, pois mesmos quando proferidos por governadores vindos de outros Estados era em nome dela que eles falavam.

Caracterizado assim o grupo produtor dos discursos, retornaremos ao nosso esforço

¹⁸ Jornal Boa Vista, 03/11/1973, p. 1.

¹⁹ FARAGE, Nádía. As muralhas dos sertões, os povos indígenas no rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

de compreender as ações que suas falas procuravam viabilizar. Talvez pela ausência de parceiros mais adequados aos investimentos ligados a indústria e a tecnologia, como requeria um lugar moderno e parecia desejar os relatos analisados, os projetos se voltaram mais especificamente para a agropecuária. É nesta direção que vemos apontar uma manchete publicada em 31 de janeiro de 76, que versa sobre a Associação de Crédito e Assistência Rural - ACAR-RORAIMA:

A filosofia de trabalho da Extensão Rural é voltada para a valorização do homem rural, no sentido de sua autopromoção, considerando o homem e a família como elementos de maior importância no processo produtivo, responsáveis pela produção de todos os bens e utilidades, mas sendo o homem e sua família o último fim de todo o processo de desenvolvimento.²⁰

Podemos perceber que o projeto envolvia uma forte preocupação com o campo, com o assentamento de colonos em agrovilas. Mas como já aventamos, a preocupação central da administração do Território estava na parte de infra-estrutura: na construção de estradas, pontes e outras obras que visavam consolidar as bases e prepará-lo para um futuro promissor, e nesse objetivo se incluía, o desejo de modernizar o porto, de construir uma hidrelétrica e um distrito agropecuário.

Para viabilizar este processo, bem como garantir a propriedade a quem de direito, segundo os critérios dessa ordem de lugar, tinha o Governador, conforme ele mesmo sugere, a necessidade do domínio completo dos recursos e da dimensão do Estado. Queixava-se ele da dificuldade de desenvolver um Território que excluía as áreas de reservas de preservação florestal, de restrições estabelecidas pela faixa de fronteiras, de reservas indígenas, além da faixa de 100 quilômetros ao longo das rodovias federais, pouco restaria a uma utilização desenvolvimentista. Daí, a necessidade de uma solução imediata para a questão fundiária, problema que Ramos Pereira colocava como prioridade de sua administração, pois de tal condição dependia o poder de governar, tratava-se de uma necessidade absoluta, deixar ao governo o poder de distribuir terras, permitindo-lhe a orientação e controle visto que:

²⁰ Jornal Boa Vista, 31/01/1976, p. 7.

A aproximação célere da ligação a Manaus, pela rodovia, a qual provocará incontrolável invasão de terras, desde que o governo não tenha previamente se preparado para o grande evento da comunicação pela estrada.²¹

Neste sentido, era necessário ao Governador conhecer cada espaço do território. É dentro desse quadro de preocupações que compreendemos uma viagem realizada em janeiro de 1976, ao noroeste do Estado com o objetivo de reconhecer o potencial mineral e as condições de exploração, incluindo, conforme a matéria, a preocupação com o estado de vida dos indígenas ali existentes. Podemos observar no balanço e preocupações de Ramos Pereira que:

O Noroeste de Roraima ainda é um ilustre desconhecido. Até quando? A abertura da BR-174, ligando Boa Vista a Manaus, e a Perimetral Norte vão provocar irresistível demanda àquelas terras belas e ricas. Estamos preparados para isso?²²

Desta forma, se os pioneiros até então tinham protegido este território de invasores estrangeiros, agora tinham que se precaver contra os futuros imigrantes nacionais. Pois fica explícita a preocupação com o seu domínio e controle, pois tornar-se-ia uma terra de cobiça, o que levaria a uma possível invasão por parte de aventureiros atraídos por um tesouro incalculável, riqueza que seu solo conservava e que seria facilitada pela abertura das estradas. Existe assim, uma preocupação em preservar o sonho, e dessa forma, o espectro do eldorado, herança dos espanhóis coloniais, continuava rondando a ocupação deste lugar por parte dos não-indígenas.

Na edição do Jornal Boa Vista do dia 01 de janeiro de 76, acompanhou um segundo caderno que faz uma retrospectiva do ano de 1975, ressaltando as inaugurações, bem como os avanços nos projetos do governo realizados naquele ano. São relatos importantes, pois nos mostram fatos que realçam os horizontes do processo de construção do lugar e a forma como este vinha se processando.

A primeira manchete se refere à inauguração da “Ponte dos Macuxis”: “*a ponte da integração rodoviária*”, conforme a reportagem.²³ É interessante observar que esta é a

²¹ Jornal Boa Vista, 27/07/74, p. 4.

²² Jornal Boa Vista, 17/01/1976, p. 7.

²³ Jornal Boa Vista, 01/01/1976, p. 1, 2º caderno.

maior ponte do Estado e recebeu o nome de um grupo indígena, por sinal, o principal grupo desse povo existente no Estado. Uma outra observação quanto a esta inauguração é que a fita simbólica foi desatada pelo Presidente Geisel juntamente com um chefe indígena. Vemos nestes gestos, se evidenciar a busca de inclusão dos indígenas enquanto um grupo a mais no conjunto dos que constituem o povo roraimense, e portanto, parte indistinta da sociedade local.

Uma outra manchete, do referido caderno, falava que estavam prontas às bases para a arrancada agropecuária, ressaltando como realizações importantes nesse sentido: um convênio assinado entre governo e EMBRAPA, para a implantação de uma unidade de pesquisa e de um curso técnico-agrícola; a conclusão por parte do governo de um armazém com moderno secador de arroz; a entrega pela primeira vez, depois da criação do Território, de títulos definitivos na colônia do Cantá, bem como a entrega das primeiras licenças de ocupação urbana.²⁴

A reportagem falava também, que a passagem do aniversário da "revolução de 31 de março" havia sido marcada pela inauguração da ponte Antonio Augusto Martins, sobre o rio Amajari, a qual tinha por objetivo, conforme a manchete, integrar uma das mais ricas regiões de agricultura e pecuária ao restante do Território.

Uma outra página do mesmo caderno, relata a homenagem prestada pelo município aos seus pioneiros, ocasião em que foi erigido um monumento pela Prefeitura na Praça Barreto Leite, no qual uma placa contém as palavras do General Otávio Jordão Ramos:

É árdua a missão de desenvolver e defender a Amazônia, muito mais difícil, porém, foi a de nossos antepassados em conquistá-la e mantê-la.²⁵

Podemos observar nesta edição, que o ano de 1975 parecia ter sido promissor, para o lugar que se procurava construir, pelo menos os projetos governamentais se mostravam de forma bastante otimista. Ainda neste caderno, podemos observar os sujeitos com os quais o projeto governamental se identificava:

Produtores de Roraima: continuemos firmes, lado a lado, perseguindo este objetivo básico para o progresso e a prosperidade do nosso Território, que

²⁴ Jornal Boa Vista, 01/01/1976, s/n de pág., 2º caderno.

²⁵ Idem.

é o desenvolvimento da pecuária.

Unidos neste ideal, o Governo e o homem do campo, haverão de consolidar as conquistas já alcançadas e prosseguir, atingindo, num amanhã muito próximo, a posição de destaque destinada a Roraima, dentro do cenário agropecuário nacional.²⁶

Com este discurso, o Governador Ramos Pereira encerrou a XV Exposição-Feira Agropecuária de Roraima, a primeira internacional. No discurso, governo e desenvolvimento agropecuário se confundiam num projeto único de consolidação da conquista e do progresso do Território, que se supunha também nacional, e visto desta maneira, tratava-se de um gesto patriota.

Centrando nossa atenção nos rios, estradas e pontes, percebemos no processo histórico de Roraima, uma aparente contradição no que se refere ao papel desempenhado pelos rios. De um lado, temos o rio que une através da navegação e de outro, o rio que separa, caso em que precisa da ponte para a ligação. Entre estes dois extremos tem sido produzida a história roraimense. Se até 1976, o rio Branco era a única via de acesso ao Território de Roraima, caminho por onde chegaram os regionais, e conseqüentemente suas práticas e seu potencial discursivo, na década de 1970, são as estradas e pontes as grandes construções e fontes de produção de novos relatos. A manchete sobre a inauguração da BR-174, ligando Manaus a Caracará, diz que esta:

(...), constituir-se-á em marco divisor da história de Roraima, pois a solenidade ai não se esgota, mas permanecerá como a data representativa que estabelece o fim do insulamento da extensa área amazônica, criando condições para a racionalização das atividades econômicas e descortinando novos horizontes à pecuária, à exploração dos recursos minerais e vegetais, à agricultura e ao aproveitamento do elevado potencial hidrelétrico.²⁷

A estrada ganha nos discursos um poder mágico, a ponto de tornar regiões de extrema desigualdade em iguais, em poucos minutos. Vejamos o que disse em seu pronunciamento, o Ministro dos Transportes, Dirceu de Araújo Nogueira, na inauguração da BR-174:

Tem-se, pois, o Território de Roraima permanentemente entrosado na malha rodoviária do País, o que lhe permite suporte econômico do sul,

²⁶ Idem.

²⁷ Jornal Boa Vista, 07/04/1977, p. 2.

mais desenvolvido.²⁸

No que se refere à ligação do governo com os pecuaristas, a inauguração das pontes foi um fenômeno bastante significativo, por excelência, a do rio Surumu, ocorrida, conforme reportagem, no décimo segundo aniversário da "Revolução de 31 de Março". Nesta ocasião vários discursos foram proferidos, tanto enaltecendo o dinamismo governamental quanto homenageando o senhor João Evangelista de Pinho (Dandãe), um dos patriarcas pioneiro de 89 anos, que chegou a região com nove anos de idade e cujo nome foi dado à ponte.

Em seu discurso diz o Prefeito Júlio Martins:

Ainda agora me pergunto, qual o verdadeiro significado desta solenidade (...).

É um dia de festa para a região do Surumu, porque significa a sua ligação com o centro político e administrativo do Território. É um dia de alegria e de festa para centenas de caboclos que vieram de suas malocas para cá. (...) Significa a determinação vigorosa e inabalável do Governo de levar a integração a todas as regiões do interior. (...) e acima de tudo pelo nome que ela ostenta, uma ponte entre o passado e o futuro, por que velho Dandãe é uma ponte viva entre gerações, um elo encarnado entre duas eras, e quando ele desaparecer, esta ponte ficará entre os seus descendentes, entre os moradores desta região, como um símbolo da sua vida, de sua honra. E nele se representa todos aqueles pioneiros que já foram aqui lembrados, Roberto Costa e tantos outros e o Governo do Território e a Prefeitura continuarão nesta política de integração, fazendo pontes para ligar regiões isoladas, também construindo pontes de amizade, para integrar, para unir o povo de Roraima em torno de um ideal comum da grande meta de desenvolver e dar bem-estar ao nosso povo.²⁹

Pelo trecho do discurso, percebemos que a integração do lugar passava pela uniformidade dos objetivos. Neste caso, eles já estavam estabelecidos, era único, era o mesmo do governo e dos demais moradores, cujo fim último era desenvolver e dar bem estar ao povo da região. Era o compromisso do Governo se realizando, era a realização de um sonho que era de todos, inclusive dos caboclos, (termo usado pelos regionais para classificar os indígenas considerados aculturados para eles). O velho Dandãe homenageado, simbolizava todos os pioneiros e pela sua idade, refletia uma longa história representada pela sua vida, que era de honra e que dignificava a região. Tratava-se de uma ligação entre

²⁸ Jornal Boa Vista, 07/04/1977, p. 3.

²⁹ Jornal Boa Vista, 03/04/1976, p. 6.

passado e presente, e por isto testemunha de uma nova era, que representava também a instalação de uma nova forma de governar a partir de então inaugurada, e que continuaria doravante e sempre produzindo novas pontes num eterno compromisso com o desenvolvimento.

Continuando os discursos, diz Ubirajara Evangelista de Pinho, filho de Dandãe:

Esta ponte, (...), simboliza o reconhecimento do governo a tantas vidas que se consumiram alimentando sonhos que são hoje, realidades em concreto.³⁰

Vemos assim, o sonho chamado Roraima já nascendo moderno, era uma revolução no tempo, instaurando uma nova época. Nesta mesma direção segue o discurso do Vereador Jaber Xaud, para quem tudo era uma revolução. Não esqueçamos que a inauguração faz parte das comemorações pela passagem de aniversário da suposta "Revolução de 31 de março":

(...) revolução sem sangue, revolução de progresso, revolução de entendimento, revolução de cultura. (...).

Nenhum dia foi mais feliz como o de hoje, quando o destino une o norte e o sul, homens de todo o recanto da Pátria na busca da grandeza. (...) a memória, esta coisa fantástica que o homem tem dentro de si, esta força que busca o passado, que penetra em todos os recantos d'alma, vai buscar e vai acordar nomes de homens que como o Velho Dandãe, passaram por estes rios, cruzaram estes lavrados e sonharam com a felicidade do dia de hoje. Foram homens que soltaram lágrimas de desesperos nas beiras destes rios, por falta de um transporte para salvar uma vida, foram homens que muitas vezes sentiram a falta do progresso (...).

Governador Fernando Ramos Pereira, vossa Excelência, representante autêntico da Revolução de 31 de Março, esta revolução abençoada que acordou do sono milenário esta Amazônia dormida, esta Revolução que acordou o silêncio secular destas matas, jogando em cima delas, para tirar do seu torpor vegetativo, o ronco dos tratores, as grandes estradas, unindo este Brasil que estava precisando de dar as mãos com o sul para a sua grandeza determinada na história dos povos.³¹

Como vemos, Ramos Pereira representava a revolução, que conforme o discurso, era do progresso, do entendimento, e portanto, era uma revolução da própria cultura. Só ela podia acordar memória como a que encerra a história do velho Dandãe, pessoa que não só sonhou com este lugar de progresso, mas que dava conta de sua falta a ponto de chorar. A

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

revolução não era apenas de Roraima, mas da Amazônia que estava sendo desperta para o progresso, e neste, os anseios pela grandeza do homem local iria se juntar num coro uníssono de todos os homens, de todos os recantos do Estado Nacional, pois de norte a sul, os brasileiros dariam as mãos na construção de uma única história que se configuraria na integração.

Nestes discursos, podemos perceber a presença de sujeitos como Governo, políticos e produtores rurais enquanto agentes na construção de um lugar, que por sua vez é fundado no mesmo espaço em que ainda se encontravam firmadas as raízes dos Macuxi, Wapixana, Taurepang, Ingaricó, indígenas do norte e nordeste do Estado de Roraima. Se os personagens históricos neste momento são outros, o espaço era o mesmo que presenciou o nascimento de Macunaima, herói mitológico indígena, visto que este nasceu no pé da serra do Marari, e esta, enquanto parte da paisagem do local em que se desenrola a cerimônia, era testemunha de mais um fato se realizando.

Pensamos aqui em Nicole Loraux, quando este fala dos discursos fúnebres enquanto uma invenção ateniense da Grécia Antiga. O autor faz uma referência ao jogo dos espelhos:

(...) a *pólis* que honra seus mortos por meio de um discurso reencontra-se, a si própria, no discurso, como origem do *nómos* e como causa final da morte dos cidadãos.

Se toda celebração não é senão uma forma discreta de autocelebração, se, honrando-se a grandeza, engrandece-se a si próprio, então, tudo leva a supor que Atenas reserve em seu benefício uma parte do louvor que dedica a seus mortos e ao *epitáphios*.³²

Voltando aos discursos de inauguração das pontes e especialmente da ponte sobre o rio Surumu, observamos o valor dos discursos, não os imaginando enquanto uma criação roraimense, mas enquanto mecanismo fundante desse espaço, onde na pessoa do homenageado, encontramos o cidadão que se desejava como morador desse lugar. Neste sentido, os discursos enaltecem as práticas exercidas no tempo vivido e as coloca como modelo a ser seguido, diz Raimundo Marques pela mesma passagem:

Como Presidente da ARENA, como vereador, como roraimense, nascido neste interior do território, (...), me congratulo com o governador Ramos Pereira e Prefeito Júlio Martins, pela política que tem caracterizado as suas

³² LORAUX, Nicole. Invenção de Atenas. São Paulo: Editora 34, 1994, pp. 21-22.

ações administrativas de apoio ao ruralista, de apoio ao produtor, proclamação que o trabalho rural, é não só nobilizante, patriótico, mas acima de tudo, indispensável.³³

Para além do desejo de declarar aprovação à política praticada pelo Governador e pelo Prefeito, Marques que se apresenta como líder político, roraimense e nascido no local, características que podem ser traduzidas por profundo conhecedor daquela região, revela algo interessante para a harmonia e fortalecimento da proposta de lugar em desenvolvimento, o que chamaríamos de combinação perfeita entre as atividades postas em ação pelos governantes e os anseios das pessoas que compõem o espaço praticado. Podemos dizer que o argumento do vereador se encerrava em torno do trabalho, mas este era uma ação própria do produtor ruralista, indivíduo integrante do espaço e sujeito que, conforme o discurso, devia ser tomado como centro de atenção, visto que era indispensável não só ao local em si, mas a própria pátria. Isto conforme o relato, colocava aquele modelo de administração adequado aquele modelo de lugar.

Encerrando as falas daquele evento, pelo menos as publicadas no dia 03 de abril, no Jornal Boa Vista, diz Terêncio Tadeu de Lima, genro do homenageado:

Agradecendo, em meu próprio nome e de todos os que nessas plagas habitam, o gesto de Vossa Excelência, Senhor Governador, pela lembrança desse velho pioneiro anônimo, que sempre contribuiu com sua modéstia, sua honestidade e humildade, para o desenvolvimento desta terra que, por onde passou deixou plantada a semente de seu trabalho perseverante e profícuo, ao Senhor Prefeito, pela promessa cumprida (...).³⁴

Neste discurso, se delineia o perfil do cidadão que devia ocupar aquele lugar. Velho Dandã era um exemplo, um espelho, pelo fato de se tratar de um pioneiro anônimo, possuidor de modéstia, de honestidade e humildade, bem como, ser uma pessoa conhecida pelo seu trabalho profícuo, semente produtora do desenvolvimento da região.

Se não tão bem explícito como nos discursos de inauguração da ponte do Surumu, mas de uma forma ou de outra, todas as falas relacionadas a inaugurações que tivemos acesso, apontam nesta direção. Entretanto, isto não significa que apenas um único grupo, neste caso os produtores rurais, se enquadrasse neste modelo de lugar, pelo contrário,

³³ Jornal Boa Vista, 03/04/1976, p. 7.

³⁴ Idem.

outros grupos podiam ser incorporados e até desejados.

Para a elite local, o desenvolvimento de Roraima passava pela exploração dos minérios existentes em seu subsolo, era na verdade, o espectro do eldorado acendendo as esperanças de muitos como condição salvadora no que se refere ao desenvolvimento do Estado. Neste contexto, era solicitada a presença de um grupo específico, os garimpeiros. Na sessão da Câmara do dia 5 de junho de 1975, o então Deputado de Roraima, Hélio Campos, pedia a abertura dos garimpos e enfatizava a importância dos garimpeiros:

(...) solicito que abram as portas do oeste roraimense, e esses homens, com sua persistência, conquistarão aquela área e a integrarão de fato ao resto do país.
 Não podemos e não devemos deixar inertes forças capazes de por si só desvendar novas riquezas e marcar a presença de brasileiros nessas áreas. Constituem-se eles imediatamente em um disseminador de bens de capital de giro nas cidades próximas de sua base de atuação, além de proporcionar facilidades para explorações extrativistas, madeireiras, etc.³⁵

Podemos perceber nesta fala, o destaque que os garimpeiros ganhavam pelo fato de trabalharem num setor que tinha poder ou que se supunha ter, para desenvolver o lugar. Nesta perspectiva, os garimpeiros ganhavam um destaque especial, pelo fato de poderem, por uma espécie de atalho, realizar o sonho em curto prazo. Entretanto, é importante observar que este grupo deveria se adequar aos padrões modernos, ou seja, a ordem que se desejava vigente nesse lugar.

Em setembro de 1976, o Ministro do Interior, Rangel Reis determinou o fechamento da garimpagem em Surucucu, por motivo de brigas entre garimpeiros e indígenas. No dia em que foi baixada a portaria, o Governador Ramos Pereira se manifestou falando que a situação estava se encaminhando para o que sempre desejou:

Agora, os setores competentes farão o estudo das viabilidades para que uma empresa idônea venha atuar na área, montando uma infraestrutura adequada, capaz de gerar maior número de empregos e dando uma completa assistência social aos seus funcionários.³⁶

Noutra ocasião, pela passagem de uma Comissão Interministerial que visitou Roraima com o objetivo de discutir com o Governador, entre outros assuntos, sobre

³⁵ Jornal Boa Vista, 16 a 20/06/1975, p. 8.

³⁶ Jornal Boa Vista, 04/09/1976, p. 3.

problemas no sistema de transporte, Ramos Pereira volta a falar da construção de uma ferrovia na região de Surucucu, o que conforme ele:

Auxiliará grandemente no escoamento do minério daquela área, como ouro, a cassiterita e o diamante, trazendo, em consequência, maior desenvolvimento e divisas para o Território.³⁷

Pelo que percebemos, o Governador estava interessado em projetos bem mais arrojados e mais voltado para o setor empresarial. Por esta mesma época, Fernando Ramos esteve em reunião com um grande número de garimpeiros, ocasião em que sugeriu a criação de uma cooperativa, pois conforme seus argumentos, isso lhes permitiria vantagens, como a facilidade do crédito oficial e o afastamento do intermediário.³⁸

Na realidade, para os governantes que buscam o modelo de desenvolvimento ao moldes do capitalismo industrial, sua principal meta é atrair a instalação de indústrias incluindo empresas do ramo de mineração. Conforme Ramos Pereira, para esta última atividade o ideal era entregar as pesquisas minerais da região de Surucucu, a uma companhia especializada, que dispusesse de recursos necessários a uma exploração satisfatória do minério ali existente.

Dessa forma, mesmo o Governador sugerindo aos garimpeiros que formassem uma cooperativa para trabalharem de forma organizada e que pudesse legalizá-los para o gozo dos incentivos oficiais, sua opção principal estava em entregar os trabalhos de garimpagem a uma empresa já inteiramente inserida no padrão de produção moderna. Neste sentido, achamos significativa uma coluna da edição do dia 05 de maio de 1977, intitulada: "*As vantagens de investir em Roraima*", onde um economista apresenta uma lista das vantagens, entre elas a isenção de impostos, a extensão de favores fiscais concedidos a bens da Zona Franca de Manaus e as condições de financiamento.³⁹

Entendemos que períodos como este que analisamos agora, as lideranças políticas locais viviam uma busca constante de algo que pudesse funcionar enquanto símbolo de progresso. É assim que compreendemos o sentido da realização da "I Festa Setentrional do Arroz", em outubro de 1977. Fruto desse novo processo de modernização do espaço, este

³⁷ Jornal Boa Vista, 02/10/1976, p. 3.

³⁸ Jornal Boa Vista, 02/10/1976, p. 5.

³⁹ Jornal Boa Vista, 05/05/1977, p. 7.

cereal surge como um produto destacado, conforme a reportagem, na produção das colônias agrícolas do Taiano, Cantá, Alto Alegre, Mucajaí e Caracarái. Para o Secretário da Economia, Agricultura e Colonização, Luiz Aimberê Freitas, o acréscimo na safra decorria de dois fatores, um era o aumento da área plantada, resultado da chegada de um maior número de produtores e o outro, era graças à produtividade alcançada em virtude da assistência técnica posta em prática pelo governo, o que levou todas as colônias agrícolas a disporem de técnicos, aumentar o consumo de adubos e introduzir sementes melhoradas.⁴⁰

Entendemos que por se tratar de fronteiras, ou seja, de territórios a serem colonizados, seus atores ou sujeitos do processo de ocupação não estavam fechados ou bem definidos. Sinalizando neste sentido, o Governador alertava aos investidores para as oportunidades que surgiriam em consequência dos investimentos em infraestrutura, com a abertura da BR-174; com a implantação de dois distritos, um industrial e outro agropecuário, o que conforme ele, proporcionaria um desenvolvimento vertical da agroeconomia, trazendo vantagens também aos investidores da indústria de transformação de produtos primários, a exemplo da madeira, que segundo ele, já tinha a Venezuela como mercado de exportação.⁴¹ Desta forma, podemos perceber um lugar em aberto, um lugar de novas oportunidades e iniciativas a quem desejasse.

O processo de modernização e o impacto causado por ele na economia local podem ser observado em algumas notícias. Uma manchete de 19 de fevereiro de 1977, fazia uma espécie de balanço sobre a pecuária:

Nos últimos anos, a pecuária roraimense tem crescido de forma promissora em quantidade e qualidade, graças às medidas governamentais de âmbito nacional e territorial, voltadas para o amparo do mais importante setor de nossa economia.⁴²

Esta reportagem relacionava as iniciativas tomadas pelo Governo do Território em benefício da pecuária e apresentava dados estatísticos quanto ao rebanho e sua melhoria. É importante observarmos que não só a pecuária, mas a agropecuária teve grande destaque no *Jornal Boa Vista*. Foi um tema que por algum período lhe foi dedicado uma página inteira em cada edição.

⁴⁰ *Jornal Boa Vista*, 27/10/1977, p. 4.

⁴¹ *Jornal Boa Vista*, 28/02/1976, p. 3.

⁴² *Jornal Boa Vista*, 19/02/1977, p. 6.

Tomando isto como evidência, podemos dizer que os incentivos não foram poucos a estas atividades, quando nada a atenção dispensada ao assunto. As reportagens enfocavam os mais diferentes temas na área: viagens de pecuaristas roraimenses a outros centros do país onde a criação de gado bovino tinha destaque: Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Mato Grosso; cursos de extensão da Universidade Federal de Santa Maria-RS; a formação de associação e cooperativa; exposições anuais, inclusive algumas de caráter internacional; a busca de novas técnicas e trocas de experiências com outros centros produtores; a utilização de fertilizantes agrícolas; a aquisição de matrizes e reprodutores; fiscalização e comercialização de vacinas; vigilância quanto à saúde do rebanho; linhas de crédito; divulgação de cartazes, distribuição de folhetos, livretos e reuniões; sem contar com a luta de Ramos Pereira pela implantação de um distrito agropecuário, projeto que esteve constantemente em pauta em seu governo.

Ressaltando também o processo de modernização pelo qual Roraima estava passando, encontramos um quadro na primeira página do dia 16 de julho de 1977, intitulado "*De frente / de perfil: reencontrando Roraima (I)*", que fora publicado pelo Jornal do Comércio do dia 08 daquele mesmo mês. Nele é observado que:

Dentro da Amazônia Brasileira, o extraordinário surto desenvolvimentista registrado em Roraima em menos de dez anos, é algo expressivo na grande tarefa pela integração e ocupação da região. A Capital, Boa Vista, é uma das cidades mais bem traçadas do país. (...) tornou-se a sexta cidade do Brasil a possuir uma moderna Usina de Tratamento e Industrialização de Lixo.⁴³

Vemos expostos assim, traços de um lugar que busca se modernizar graças aos esforços de uma administração voltada para a integração do Território ao restante do país. É o espaço ganhando uma cara moderna ou talvez, melhor dizendo, se alinhando ao discurso e práticas que vivenciava o restante do Brasil e, mais especificamente, os grandes centros.

Observamos que a administração de Ramos Pereira se mostrava muito segura do espaço que acredita produzir. Pela passagem do dia da criança, a edição de 19 de outubro de 1977, publicava uma mensagem do gabinete do Governo, que tinha no seu texto, o seguinte trecho:

⁴³ Jornal Boa Vista, 16/07/1977, p. 1.

Dar à luz e criar um filho, neste distante ponto do País, já foi em outras eras, (dizemos sem exagero), uma façanha digna de heróis. Nascer e sobreviver, dependia da sorte. Sem assistência médica pré-natal, sem apoio médico para escaparem às epidemias que lhes roubavam as vidas ou mutilavam os corpos, sem uma estrutura escolar, que lhes assegurasse orientação segura no caminho do saber, nossas crianças estariam, hoje, sujeitas a toda sorte de adversidades, na aventura cada vez mais árdua de lutar pela sobrevivência. No entanto, a Pátria, qual mãe cuidadosa e amiga, não tem descurado de seus filhos mais novos.⁴⁴

Conforme este relato, os avanços não haviam sido poucos e pareciam traçar a fronteira entre um lugar de condição insalubre e um outro saudável. Como transparece, tratava-se de um governo que se projetava para o futuro, e que tinha como preocupação cuidar de seus cidadãos tal qual uma mãe cuida dos filhos. Visto assim, poderíamos dizer que o processo de modernização do espaço que se divulgava, havia atingido o conforto e a segurança necessário aos seus habitantes, e com isto, poderíamos inferir que a partir de então não havia necessidade de bravura aos novos agentes encarregados da realização do sonho chamado Roraima, visto que este já havia se concretizado.

Entretanto, por mais que seus administradores se esforçassem por novos empreendimentos, o lugar que se produziu neste período em Roraima esteve mais voltado para a pecuária e agricultura, portanto para a produção rural, para o setor primário. Podemos dizer também que não saiu de uma situação precária, pois mesmo com algumas mudanças nas técnicas de criação e de produção agrícola, estes setores permaneceram, em grande parte, com uma produção rudimentar e tradicional.

Mesmo com a inserção de novos proprietários, a pecuária permaneceu em propriedade de fazendeiros individuais, por sorte ou azar do Estado de Roraima, pois na década de 1970, a política econômica nacional teve como característica, o financiamento de grandes projetos, mais afeitos a empresas agropecuárias vinculadas diretamente a firmas industriais, comerciais e multinacionais sediadas no Sudeste, principalmente São Paulo e Minas Gerais. Estes projetos foram situados mais especificamente no sul do Pará e norte de Mato Grosso.⁴⁵

Quanto ao assentamento de colonos em áreas agrícolas em Roraima, os primeiros esforços nesse sentido aconteceram na década de 1950. Foi uma iniciativa do Governo do

⁴⁴ Jornal Boa Vista, 19/10/1977, p. 17.

⁴⁵ BECKER, op. cit., pp. 25-27.

Território do Rio Branco, conforme Barros, com o objetivo de criar uma zona de abastecimento em torno de Boa Vista e dos campos e savanas. Segundo este mesmo autor, esse projeto se arrastou até a década de 1970, momento em que ganhou impulso com a construção de rodovias, visto que uma de suas características foi sempre surgir em espaços abertos por estas, e isso foi o que aconteceu em relação as BRs 210 e 174.⁴⁶

A partir de então, o processo de ocupação de áreas desabitadas, tem se dado por meio de programas de fixação em colônias agrícolas promovidas pelo poder público, em várias regiões do Estado, apesar das reclamações constantemente feitas quanto à assistência dadas aos assentados, muitos deles vindos de outros estados, pelos governantes.

A indústria não se desenvolveu pela falta de investidores, o que está relacionado às condições locais desfavoráveis, pois no que diz respeito a mercado consumidor, Boa Vista se acha distante de outros centros urbanos do país; no quesito infra-estrutura, as estradas não eram todas asfaltadas, a energia elétrica até meados da década de 1990, não era confiável, visto ser produzida a base de termelétrica e depender de óleo diesel. Outro problema levantado pelos próprios idealizadores do lugar era o fato de boa parte do território está inviabilizado por se encontrar em área indígena ou de preservação ambiental.

Pelos discursos podemos observar avanço nas técnicas e práticas das atividades agropecuárias, acréscimo substancial na malha rodoviária, esta talvez a que mais se beneficiou nesse período. E ainda melhorias acentuadas, nas condições de vida urbana, mais especificamente em Boa Vista, mas não o suficiente para levar o lugar à modernização que se desejava. Entretanto, temos que levar em conta, que o lugar neste período era um constante devir, um constante fazer-se, pois conforme os censos do IBGE, uma população que em 1960, era de 28.304, em 1991, já é de 217.583 habitantes e, nestas condições, não era possível o planejamento de um lugar em bases mais estáveis.

Fechando este tópico do nosso trabalho, podemos dizer que "Integrar", idéia central da política dessa época, não era apenas ligar, idéia que pode ficar quando falamos de construção de estradas e pontes, mas o sentido que esta realização carrega consigo ia além, pois por essas vias construídas deviam transitar conforme este projeto de desenvolvimento, a "civilização". Integrar era tornar um espaço desconhecido em conhecido e, enquanto tal, praticado segundo um novo olhar.

⁴⁶ BARROS, op. cit., pp. 88-89.

Desde o período colonial que os projetos de desenvolvimento da Amazônia têm como um de seus objetivos “civilizar esta região”. No período em análise, este foi um argumento constantemente levantado quando se falava em colocá-la em contato permanente com o restante do país, considerado civilizado. Desta forma, entendemos que o local ganharia a condição de falar uma mesma língua, praticar os mesmos hábitos, se possível dos grandes centros mais desenvolvidos do país. Pelas estradas e pontes deveriam passar o progresso, o desenvolvimento, e a “civilização” que o modelo de colonização brasileira idealizada naquele momento exigia.

(...) uma continuidade rodoviária entre os Hemisférios Norte e Sul, a simbolizar a grandeza de nossa geografia, a traduzir a decisão histórica da nossa geração, de construir a prosperidade do povo, realizando um destino superior para este país.⁴⁷

A citação acima é um pequeno trecho do discurso do Senador do Amazonas, José Lindoso, proferido no dia 18 de abril de 1977, no senado, sobre a inauguração da BR-174 que liga Manaus à Boa Vista, evento que se realizara no dia 06 daquele mesmo mês. Em sua fala, o parlamentar ressaltava, conforme suas próprias palavras "*a importância desse real caminho como fator de civilização*".

E, como podemos observar, ser moderno era aderir às técnicas novas, recursos utilizados nos setores produtivos do mundo ocidental. Neste sentido, tratava-se de um projeto que se alimentava de uma proposta capitalista universal e, sendo geral, não levava em conta muitas vezes aspectos particulares das condições locais. Estas eram vistas muitas vezes pelas elites políticas regionais como inibidoras do estabelecimento de novos valores essenciais ao seu desenvolvimento.

2.3 - Entre o real e a imagem

Para fechar este capítulo, achamos ilustrativo encerrá-lo analisando uma imagem que compreendemos como síntese de uma auto-representação, produzida pela elite roraimense, realçando sua história, o que envolve sua relação com os indígenas.

Em parceria com a Fundação Banco do Brasil, a Prefeitura Municipal de Boa Vista

⁴⁷ Jornal Boa Vista, 05/05/1977, p. 8.

desenvolveu um projeto intitulado: “**Projeto Raízes**”, com a finalidade de identificar e preservar o patrimônio arquitetônico, artístico, cultural e histórico da cidade. O trabalho envolveu reforma e pintura das fachadas de prédios antigos, e reforma de praças. Conforme o Relatório de Atividades da Cidade de Boa Vista do período de janeiro de 1993 a março de 1996, obedeceu aos critérios adotados pela UNICEF - Fundo de Cultura das Nações Unidas, para os conjuntos arquitetônicos considerados patrimônios da humanidade.

Uma das etapas do Projeto Raízes foram obras realizadas no berço histórico da Cidade de Boa Vista, que incluiu a reforma da Praça Barreto Leite. Neste trabalho, foi construído no lado leste da praça que dá para o Rio Branco, um muro de arrimo em pedra natural que representa o Forte São Joaquim, este construído pelos portugueses no final do século XVIII. Na parte mais alta do muro, foi construído um monumento aos pioneiros de Boa Vista. É exatamente a foto deste monumento que passamos a analisar.



Luiz Canará 18-08-95

Foto de Jorge Macedo

A obra em si foi esculpida em concreto armado pelo artista plástico roraimense Luiz Canará, que procurou obedecer à seqüência: a chegada de famílias imigrantes em canoas movida a remo, que se encontra à esquerda e em primeiro plano; o transporte de seus utensílios quando em terra feito por homens e mulheres, também à esquerda, mas em segundo plano; a conquista dos campos representada pelo homem a cavalo ao centro do

conjunto e; à direita, estão os indígenas, com destaque para o busto da principal personagem da mitologia indígena roraimense, o “**Pabá Curinâ Makunaima**” – o Grande Pai Macunaíma,⁴⁸ que aparece em primeiro plano e em alto relevo, tendo por trás um grupo de indígenas de pé e nus.

O Monumento aos Pioneiros de Boa Vista é uma tentativa de apresentar a História da formação da Cidade e, porque não dizer, do Estado de Roraima, pois vemos dois indícios disto: um, é quando procura reproduzir o perfil do Monte Roraima, ponto mais elevado do Estado, marco de fronteiras entre Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana e, o outro, está no muro de arrimo, que procura lembrar o Forte São Joaquim, construído pelos portugueses em 1775, na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, hoje em ruínas.

A obra está localizada no berço histórico de Boa Vista, tornou-se atração turística, virou cartão postal. É importante observar que esta imagem foi produzida em meados da década de 1990, data limite da nossa análise. Entendemos que o momento em que foi produzida a obra é caracterizado pela relação entre a sociedade indígena e não-indígena construída ao longo da década de 1980 e os primeiros anos da década de 1990. Como sabemos, trata-se de uma época de tensão, período de organização dos povos indígenas para lutar pelos seus direitos, anos de resistência destes grupos na tentativa de rever direitos que estavam perdendo, momento que as autoridades locais e nacionais batem cabeça e são obrigadas a dar respostas não só a sociedade brasileira, mas ao mundo. Estava em pauta a demarcação das terras indígenas, a indenização e retirada de fazendeiros das áreas reivindicadas, a explosão de pistas de pouso e retirada de garimpeiros dos territórios indígenas. Foi um período em que muitas vidas foram consumidas ou ameaçadas na construção da história deste Estado.

Entretanto, vemos neste quadro os indígenas com sua presença direta numa imagem construída pela elite local em um momento bastante significativo, pois se trata de uma ocasião em que a sociedade roraimense se volta para o seu passado e procura se reconhecer na sua própria história, e na representação que produziu, a presença indígena está garantida de forma bastante concreta.

Trabalhando a relação entre memória e história tendo como preocupação à

⁴⁸ BRASIL, Amazonas. Berço Histórico de Boa Vista. Boa Vista, il. 1996, p. 8.

reconstituição da história por meio da fotografia, diz Boris Kossoy que a imagem fotográfica tem múltiplas faces e realidades. Entre elas uma é a imagem que está visível e imóvel no documento, uma outra diz respeito ao referente, ou seja, a realidade exterior à qual a imagem representa, é o testemunho, o conteúdo. Acrescenta o autor, que as demais faces não podemos ver, não estão explícitas, mas que podemos intuir, é:

a vida das situações e dos homens retratados, desaparecidos, a história do tema e da gênese da imagem no espaço e no tempo, a realidade interior da imagem: a primeira realidade.⁴⁹

Portanto, a análise da fotografia nos remete ao processo histórico no qual se deu a produção da imagem, realidade que não podemos ver, não está explícita, mas que podemos captar o espírito das razões que motivaram sua criação.

Ao observarmos a foto acima, podemos constatar como primeira realidade o que podemos ver de imediato: no primeiro plano e abaixo temos um casal numa canoa, na imagem principal à esquerda vemos pessoas que parecem retirantes, no centro um senhor a cavalo e a direita um grande busto de homem, tendo como fundo pessoas de pé e nuas.

Uma outra realidade que podemos mostrar é o referente, como se trata de uma escultura, vemos na imagem do homem a cavalo a representação de um fazendeiro instalado nos campos de Roraima, na imagem das pessoas na canoa ou caminhando a pé a representação de pessoas imigrantes de pouco poder aquisitivo. Temos também imagens que representam além de um busto vários indígenas. No total podemos imaginar pessoas já falecidas outras vivas, além de seus descendentes que continuam vivendo nos campos, espaços físicos que caracteriza o solo de Roraima.

Entretanto, o que procuraremos analisar é o processo histórico no qual esta imagem ganha sentido e representação, portanto, é o lado oculto, é o que não está explícito conforme o Boris Kossoy.

Nos detendo na fotografia, podemos observar que as imagens à esquerda mostram imigrantes chegando de barco e a pé, o que demonstra paciência e disposição, simbolizando coragem e bravura, podemos até ler isto na placa comemorativa ao 85º aniversário de fundação do Município de Boa Vista, no centro da praça que diz: **“Árdua é a missão de**

⁴⁹ KOSSOY, Boris. Realidades e Ficções na trama Fotográfica. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, pp. 4-5.

desenvolver e defender à Amazônia. Muito mais difícil, porém, foi a de nossos antepassados em conquista-la e mantê-la". Ou ainda podemos ler também na placa que se encontra junto ao monumento: "**Homenagem da Cidade de Boa Vista aos Pioneiros que com coragem e esperança iniciaram a realização de um Sonho chamado Roraima**".

Quando se caracteriza Roraima como sendo o lugar da pecuária, entendemos que não é por acaso que no centro da fotografia parece reinar absoluto o homem do cavalo, simbolizando os criadores de gado bovino, atividade que recebeu atenção especial dos governantes locais no período, sem contar que esta foi responsável pela fixação da sociedade regional em solo roraimense.

Fechando o conjunto, à direita estão os indígenas, que ao contrário dos personagens não-indígenas, estes apresentados na fotografia em movimento, em atividades, aqueles estão estáticos. Dessa forma, o quadro apresenta uma unidade na qual os indígenas estão incluídos, entretanto, a sua posição é secundária, visto que no centro da imagem se encontra o ator e o assunto principal, representados no homem a cavalo.

Na leitura que fazemos desta imagem, o aspecto inerte dos indígenas é bastante significativo, pois como sabemos, o conflito envolvendo os dois grupos é, talvez um dos mais problemático por que passa o Estado Nacional na atualidade, ações na Justiça são de todas as ordens, envolvem pessoas físicas e jurídicas, órgãos governamentais e os próprios governos. Entretanto, uma coisa a nosso ver é bastante clara, ao observamos os discursos da sociedade roraimense, os indígenas são poucos atacados diretamente, poucos se arriscam a atacá-los usando o termo "índio" e, na maioria das vezes quando o fazem, é para dizer que eles não precisam de muita terra.

Os ataques são direcionados a atores de duas categorias. A primeira, diz respeito ao que podemos chamar de parceiros dos indígenas, envolve mais de um grupo social: são religiosos; ecologistas; defensores dos direitos humanos; funcionários públicos sejam eles da FUNAI, do IBAMA, da Justiça, da Polícia Federal, ou o próprio Governo. Como evidência disto, vejamos o desabafo de um garimpeiro:

O Governo Federal e esses padres mentirosos tem que aprender que garimpeiro é trabalhador e não matador de índio. Ao contrário, nós ajudamos os Yanomamis nas aldeias.⁵⁰

⁵⁰ Jornal a Crítica de Roraima, 05/01/1990, p. 6.

Portanto, as acusações são direcionadas a qualquer um que seja levado, por opção ou força do ofício, a tomar uma decisão em favor dos povos indígenas que venha a contrariar os interesses daqueles que se auto-intitulam "pioneiros" ou "civilizados".

O segundo grupo acusado diretamente pela sociedade local são os próprios indígenas. Mas, as acusações não se referem a eles enquanto tais, mas se utilizando o termo caboclo, pois neste caso, não merecem nenhuma atenção diferenciada.

Isto a nosso ver, justifica a posição estática dos indígenas na fotografia. Estes na visão da elite local: não se movimentam e, se existe algum movimento, não tem origem neles, mas se trata de uma criação de outros grupos que, por interesses escusos, usam os indígenas e procuram dar vida a esta categoria. Entretanto, real ou fictícia, para os pioneiros, esse espectro cruza seu caminho, e lá está o Grande Pai Macunaíma, o grande mito indígena roraimense, presente em concreto a barrar o caminho dos pioneiros, apesar de ter sobre seu ombro as patas dianteiras do cavalo do fazendeiro e do gesto de boas vinda que acena.

Se tomarmos esta imagem pensando-a enquanto a fotografia do lugar que a sociedade local deseja construir em Roraima, podemos perceber que esta ao ocupar o espaço, tirou dos indígenas o direito de opção, apenas um lugar lhes foi reservado sob condição de não poderem se movimentar e dessa forma, terem iniciativa própria nessa organização do espaço, pois o gesto de se mover altera a configuração da imagem, produz novas posições dos sujeitos que compõem a paisagem, qualidade que está reservada aos não-indígenas, estes como percebemos estão todos em movimento. Portanto, aos povos indígenas está muito bem assegurado o seu lugar no seio da sociedade roraimense, desde de que não reivindique qualquer tratamento diferenciado.

Por último, o que podemos perceber é que entre o real e a imagem, entre o sonho e a ação, indígenas e não-indígenas vão tecendo a História de Roraima. Uma história povoada de homens, de mitos e histórias, mas real o suficiente para produzir lutas pela terra, pela moradia, por paz, por direitos garantidos e, com isto, e muito mais, produzir uma história.

III - CAPÍTULO

O LUGAR INDÍGENA EM RORAIMA: ENTRE CONSTRUÇÕES TRADICIONAIS E MODERNAS

Dou mérito pelo reconhecimento de que o Brasil é uma nação constituída por muitos povos de diferentes etnias, com histórias, saberes, culturas e línguas próprias.

Enilton André da Silva, professor wapixana

Este capítulo se diferencia dos anteriores visto que a partir de agora nosso enfoque tem com tema central o lugar indígena na história roraimense. Assim, a nossa análise está situada no mesmo espaço que hoje constitui o Estado de Roraima, e analisando situações que no geral ocorreram concomitantemente com movimentos da sociedade não-indígenas, mas com o objeto de análise mudado. Nos capítulos anteriores, nossos sujeitos históricos privilegiados eram especialmente portugueses e posteriormente brasileiros que chegaram e se estabeleceram nessa região, portanto, as idéias e os direcionamentos na construção da história partia destes agentes. Agora o nosso centro de atenção são práticas e representações levadas a efeito pelos povos indígenas, é uma proposta de lugar construído com outros valores.

Ele está dividido em duas partes distintas: na primeira, o nosso esforço é no sentido de compreender em linhas gerais a condição dos indígenas na região do rio Branco no período anterior a chegada dos europeus, observando as características do lugar por eles viabilizado. Na segunda, investimos na busca de perceber qual o lugar reservado pela sociedade não-indígena para os povos indígenas; em outras palavras, que função os povos indígenas deveriam ocupar enquanto sujeitos sociais na configuração do mundo "civilizado".

3.1 - Tudo Parente: Roraima e seus primeiros habitantes

Para compreendermos a configuração social dos povos indígena do rio Branco, anterior à chegada dos não-indígenas, precisamos esquecer os limites fronteiriços que hoje encerram o Estado de Roraima, visto que esta conformação não é uma construção dos indígenas, mas faz parte de projeto de ocupação posterior, é uma preocupação que chega

com os europeus.

Mesmo na atualidade, quando já contamos com bastante material, não é uma tarefa fácil conhecer as condições em que viviam os indígenas no período que antecede à chegada dos europeus. Compreender como compartilhavam o espaço geográfico, como se davam as relações intertribais é uma tarefa que requer paciência e dedicação.

Pensando no Brasil como um todo, diz Carlos Fausto, que para conhecermos seus indígenas, antes de Cabral, temos que recorrer às evidências produzidas pela arqueologia e pela lingüística histórica, conhecer os relatos legados pelos colonizadores e missionários dos séculos XVI e XVII e estudar as populações atuais. Mas, mesmo assim, afirma que não estamos em terreno seguro.¹

Nos espaços como este que ora analisamos, soma-se mais um fator complicador que reside no fato de que antes de chegarem a esta região, hoje Estado de Roraima, os europeus já haviam alterado o quadro social dos grupos que a partilhavam, com sua chegada ao Caribe. Como sabemos, alguns grupos indígenas fugindo do contato com os europeus, migraram para esse território, entrando assim, em conflito com os grupos que aí viviam. É o caso da imigração de grupos da família Caribe, dos quais, os Macuxi, principal grupo indígena hoje em Roraima, é exemplo.

Entretanto, quanto a história mais recuada no tempo, nossa pretensão é apenas a partir de uma perspectiva etno-histórica: jogar luz no processo de ocupação e construção de um lugar próprio dos povos indígenas na região do rio Branco. O que podemos observar é que:

Anterior da chegada dos povos Caribe, empurrados pelos espanhóis, as regiões do rio Branco foram invadidas por grupos Aruak que chegaram dos sudoeste. Entre estes povos estavam, certamente, os Wapixana.²

Os Wapixana é o segundo maior grupo indígena hoje no Estado Roraima. Estes ocupavam a bacia do rio Uraricoera até o rio Surumu.

Com a chegada dos Caribe, particularmente, dos Macuxi, os Wapixana tiveram que defender o próprio território. No curso da longa inimizade,

¹ FAUSTO, Carlos. Os índios dos Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 7.

² CIDR. Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989, p. 70.

que continuou até a metade do século XIX, os Wapixana foram obrigados a recuar para o sul, fixando-se na área que ocupam atualmente.³

A chegada dos Caribe nessa região, foi a grande migração que marcou a história indígena desse Estado, envolve além dos Macuxi, outros povos indígenas,⁴ como é o caso dos Taurepang, Ingarikó, Waimiri-Atroari, Mayongong. Entre estes, a cultura Macuxi foi a que predominou em Roraima, sendo por sinal, outros grupos absorvidos por este, é o caso dos Purocotó, e dos Paravilhana. Além disto, promoveu alterações significativas na cultura dos Wapixana.

Os grupos indígenas que têm habitado Roraima, mesmo no presente, como já falamos, não estão presos às fronteiras atuais deste Estado, mas coabitam espaços que compreendem entre Roraima, Venezuela e Guiana, sendo comum morar parte de um mesmo grupo em territórios nacionais diferentes.

Os Caribe ao que parece, já conheciam bem toda esta região, pois anterior a chegada dos europeus, já haviam desenvolvido uma rede comercial, visto que eram navegadores incansáveis:

A partir do rio Orinoco, os Caribes deixavam o curso do Caura, desembocavam no rio Paragua e, deste, penetravam nos rios Uraricoera e Branco. Pode-se supor que, em alguns casos, realizadas as trocas e os pactos intertribais que tinham motivado aquela viagem, voltavam atrás; ou, na maioria das vezes, prosseguiram a pé no “lavrado”, até chegarem no rio Tacutu, e depois deste, no Essequibo. Daí tornava-se fácil voltar ao Orinoco.⁵

Portanto, estes povos já haviam desenvolvido uma grande rede de relações que abrangia a extensa área do Amazonas ao Orinoco e incluía os vários povos aqui existentes, falassem ou não a mesma língua. Esse sistema manteve um certo equilíbrio interno graças às flutuações no tipo de relacionamento entre estes povos, visto que:

Um povo em guerra com o outro, passava, com extrema facilidade, das relações belicosas às comerciais e vice-versa. Criavam-se e quebravam-se alianças: povos juntavam-se para formar um só, enquanto outros dividiam-

³ Idem, p. 70.

⁴ Idem, p. 46

⁵ Idem, p. 5

se, formando novos.⁶

Conforme a nossa proposta colocada na introdução, estaremos pensando os povos indígenas como um todo, ou seja, enquanto proposta única de organização do espaço. Mesmo sabendo do simplismo que isto implica, não estaremos levando em conta as diferentes etnias, mas pensado enquanto povo único em relação de contraste com os projetos não-indígenas, com quais foram forçados a conviver na ocupação de um mesmo espaço físico. Nossa preocupação é entender a sua maneira específica de organizar o espaço e produzir o lugar.

Alguns grupos indígenas eram apenas caçadores e coletores, outros já eram portadores de alguma técnica agrícola e estrutura social mais complexa. Entretanto, estes últimos, dado o fato do ano ser dividido em um período de chuva e outro de estiagem, na fase da seca se fragmentavam em pequenos grupos seminômades para facilitar a busca de alimentos. Isso levava a contatos frequentes entre os vários grupos étnicos. Tais contatos foram estimulados também pelas incursões dos Caribes, apesar de que, estes exploravam a hostilidade entre os vários grupos. Todos eles se não possuíam uma tecnologia comum, suas práticas eram, pelo menos, semelhante.⁷ São basicamente estas condições em que viviam, de certa forma semelhante ou sem maiores diferenças, que reforçam a nossa decisão de os pensar num conjunto.

Como os Macuxi têm o hábito, entre eles, de se identificarem por “parente” e, sendo sua cultura a que predominou entre as dos povos indígenas nessa região, podemos dizer que eram todos parentes, pelo menos em parte dos traços culturais.

3.2 - Tecendo espaços e construindo o lugar

Procuramos traçar neste tópico de forma rápida, alguns indícios que na nossa compreensão, orientaram a visão de origem e organização de mundo dos indígenas de Roraima. Conforme já proposto, tomamos os indígenas em um conjunto e buscamos, nos movimentos, construções e permanência presentes em seus relatos, mitos e histórias o lugar possível construído.

⁶ Idem, p. 81

⁷ Idem, pp. 5-6.

As fontes aqui analisadas foram produzidas por lideranças e professores indígenas a partir da década de 1980. Logo, podemos dizer que, esses relatos têm sua origem dentro do contexto social em que vivem esses povos em Roraima hoje. Trata-se, portanto, de construções do tempo presente.

No momento em que estamos escrevendo este texto, a sociedade local passa pela expectativa de que, a qualquer momento, o território denominado Raposa Serra do Sol, situado no extremo nordeste do Estado, possa ser homologado pelo Presidente da República recém eleito, Luis Inácio Lula da Silva, em área contínua. Esta é uma reivindicação das principais lideranças, ou da principal instituição de luta em defesa dos direitos indígenas local, que é o Conselho Indígena de Roraima – CIR. O problema da demarcação de terras indígenas é uma questão polêmica, pelo menos para a elite local de Roraima, sendo bastante questionada por ela e, enfim, é um processo que se arrasta há alguns anos na justiça.

Nas últimas décadas, os conflitos envolvendo os indígenas e as elites regionais, ganharam expressão em nível nacional e internacional. Isso mostra que o período em que foi produzida a documentação sobre a qual nós recorremos neste tópico, foi bastante tenso; logo, os relatos e toda documentação fazem parte de uma representação que está carregada pelas marcas de seu tempo; tempo em que os indígenas reagem fortemente à ocupação de seus territórios pelos não-indígenas.

Entretanto, sabemos que na construção de suas representações, os indígenas recorreram a traços de seu passado, na busca de construir no presente, uma identidade forte o suficiente para garantir-lhes a sobrevivência, enquanto grupo étnico específico. É o retorno às memórias de seu passado distante que nos leva a tentar compreender que passado eles construíram.

Em 1993, o Conselho Indígena de Roraima - CIR publicou uma cartilha, intitulada “*Raposa Serra do Sol: os índios no futuro de Roraima*”, reivindicando a área territorial que figura como título da publicação: Raposa Serra do Sol, área situada no extremo norte do Estado. Em uma de suas páginas encontramos uma história que chamamos “origem-construção” do lugar dos povos indígenas de Roraima. Afirma a cartilha que, conforme a tradição oral, os indígenas Macuxi e Ingaricó descendem dos irmãos Macunaíma e Aniquê, os filhos do sol. A história começa assim:

Há muito tempo, Macunaíma e Aniquê encontraram a árvore Wazacá, a árvore da vida, onde floresciam todas as plantas atualmente cultivadas pelos índios, juntamente com as diversas espécies frutíferas silvestres que vicejam ainda hoje na região das serras que formam as vertentes da cordilheira Pacaraima e nos campos adjacentes.

Macunaíma, contrariando o irmão mais velho, Aniquê, derrubou a árvore Wazacá para comer os seus frutos, dando origem a atual conformação fisiográfica do mundo: os galhos ao caírem espalharam as diversas espécies vegetais pelas distintas regiões e de seu tronco jorrou uma torrente de água que formou os rios e lagos que vertem desde o Monte Roraima.

Naquele tempo em que as pedras eram moles, Macunaíma e Aniquê, em suas inúmeras peripécias por este mundo, moldaram as rochas, as cachoeiras, enfim os acidentes geográficos que caracterizam o território tradicional dos Macuxi e Ingaricó.⁸

Vemos, nesta citação, a construção de uma paisagem geográfica física: a vegetação dos campos e das serras, as plantas cultivadas, os rios e lagos, as rochas e as cachoeiras; enfim, todos os acidentes geográficos que caracterizam o território tradicional dos Macuxi e Ingaricó. É importante observar, que não é um lugar comum, é o lugar destes grupos indígenas. Portanto, para este território já existe habitante, que são os próprios construtores que produzem e viabilizam esta narrativa. Assim, espaço e narrativa se confundem numa única construção, um e outro viabilizam um conjunto de propostas que caracterizam um determinado lugar, são partes de uma mesma coisa que só têm sentido neste conjunto.

Conforme Simon Schama, paisagem é cultura antes de ser natureza, é uma construção da imaginação projetada sobre mata, água, rocha. Diz, ainda, que cabe reconhecer que quando uma determinada idéia de paisagem, um mito, uma visão se forma num lugar concreto, mistura categorias tornando-as metáforas mais reais que seus referentes, torna-se de fato parte do cenário.⁹

Mesmo contada no tempo presente, esta narrativa tem origem num vasto conjunto de conhecimentos dos indígenas, que remonta à tradição oral de seus antepassados. Se não exatamente este relato como aí está, já que a tradição oral tem seu grau de flexibilidade, mas sua essência, ou boa parte dela permanece. Podemos dizer que esta narrativa vem sendo contada há séculos, que as ações desses heróis mitológicos vem sendo passado de geração a geração. Por sua vez, ela produz espaços e constrói lugares. Voltando a Certeau,

⁸ CIR. Raposa serra do sol: índios no futuro de Roraima. Boa Vista: Conselho Indígena de Roraima, 1993, p. 9.

⁹ SCHAMA, Simon. No reino do bisão Lituano, in Paisagem e memória. São Paulo: Companhia das letras, 1996, p. 70.

os relatos não constituem apenas um suplemento aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias, mas na realidade, organizam as caminhadas, fazem a viagem, antes, ou enquanto os pés a executam.

A lenda não se encerra apenas na produção dos aspectos físicos do lugar. Seu penúltimo parágrafo mostra um outro lado:

Desde aqueles tempos remotos, os filhos do Sol¹⁰ partiram do mundo dos humanos, deixando como legado aos seus descendentes, além da conformação física do mundo, um conjunto de conhecimentos envolvendo o domínio do fogo, padrões de comportamento, valores morais. Deixaram como herança também as pragas que assolam os vegetais, que atormentam os homens, as entidades que lhes infligem infortúnios e ainda um precioso saber relativo aos procedimentos de cura com que as pessoas preservam a sua integridade.¹¹

Como vemos, a construção não diz respeito apenas à conformação física do lugar, mas a todo um mundo de valores e de conhecimentos que envolvem: o uso de técnicas necessárias à sobrevivência e padrões de comportamento, que implicam na própria maneira de estar no mundo. Produziram-se também obstáculos: pragas que assolam a vegetação, entidades que atormentam os homens. Mas deixou também a forma de se relacionar com isso, trata-se de um conjunto de saberes capaz de os proteger e com os quais podem manter sua integridade.

Percebemos que se trata de um mundo acabado, ficando aos seus habitantes apenas a tarefa de utilizar não só o espaço físico, mas também um conjunto de normas e valores morais. Subentende-se que a própria organização social era um fato dado, já inserido em seu conjunto cultural. Todos os recursos de que necessitavam para viver nesse mundo, já se encontravam à disposição de seus habitantes, havia sido legado por seus antepassados, era algo familiar. A própria denominação dos lugares, dos acidentes geográficos já era, em grande parte, uma herança dos antepassados.

Podemos observar esta relação familiar destes povos com o espaço físico em “Makuxi Pantón”,¹² material de cunho didático organizado por professores indígenas da

¹⁰ De acordo com esta publicação, a expressão filhos do Sol se refere a Macunaíma e Aniquê, pois na tradição oral dos Macuxi e Ingaricó, estes personagens mitológicos são filhos deste astro.

¹¹ CIR, op. cit., p. 9.

¹² CIDR. MAKUXI PANTÓN: histórias makuxi. Boa Vista: CINTER, Conselho Indígena do Território de Roraima; CIDR, Centro de Informação da Diocese de Roraima, dezembro de 1988, nº 2.

Maloca do Maturuca, a partir de histórias contadas por velhos indígenas. Este volume que estamos nos referindo conta histórias sobre “Makunaimi” ou Macunaima. Trata-se do principal personagem da mitologia macuxi. Vejamos partes de algumas histórias que nesse material foi organizado enquanto uma narrativa única, entretanto, envolvendo vários episódios do cotidiano deste personagem contados pelos velhos indígenas:

A mãe o deu luz lá no pé da Serra do Marari. E lá ele se criou. (...). E assim a mãe se mudou daquele lugar para a Pedra Pintada. Ele se criou. Depois ele fez casa para si o malocão. Dentro desta casa ele se casou. Dentro desta casa ele teve um filho por nome Anike. Depois nasceu outro por nome Inskiran. Depois o pai trabalhou fazendo tapão. E depois fazendo jiqui. E a água ficou jogando peixe dentro do jiqui. p.2 E assim ele ficou se mantendo com os peixes que caíam dentro do jiqui” p.4 (...). Depois de ter pensado se mudou para a beira do Cotingo. E de novo fez a casa, o malocão. Morou lá vinte anos. p.12 Eles chegaram a beira do Mau (...). Aí Macunaíma fez a casa, o malocão, na beira do rio Maú. Ele começou a trabalhar fazendo tapão, barragem e jiqui em seis dias. p.24 Ele se mudou da Cachoeira do Mau para o Igarapé do Flexa e a laje do flexa. Depois que ele chegou continuou a trabalhar quatro dias como sempre ele trabalhava. Fez tapão, barragem e jiqui. E depois de feito ele ficou morando. Ele pensou de novo como fazer a sua canoa para baixar para o rio. E derrubou cedro para construir a canoa. Ele fez e fez mesmo. E se despediu dos filhos porque ia viajar. Ele pediu chuva e a chuva chegou. Depois que chegou a chuva, colocou a canoa dentro da água para viajar. p.26 (...) Ele falou e se mudou de novo para o Cotingo. p.38 Depois tornou a voltar para a beira do rio Tacutu. E fez casa, malocão para o trabalho dele. E começou a trabalhar fazendo tapão, barragem, fazendo jiqui... E se mudou de novo para o rio Cotingo. p.40 (...) Assim que ele saiu, encontrou os guerreiros que estavam quebrando e comendo coco babão... Ele começou a xinga-los. Os chamou de preguiçosos. – Por que vocês estão passando necessidades podendo trabalhar plantando maniva? p.46 Depois de ter falado ele perguntou como quebravam coco babão. (...). Eles responderam: - Quebramos em cima do nosso joelho. p.48 (...) Pensando que era verdade, colocou uma pedra grande em cima do joelho e bateu com outra pedra em cima desta. Assim o enganaram com mentira para matá-lo. Ele com o joelho quebrado se rolava de dor. Enquanto eles acabaram de matá-lo. p.52. (...) Assim que ele morreu, o arrastaram para o pé da Serra. Lá eles o cobriram com pedras. p.54 (...) Depois da morte do pai, os filhos Anike e Inskiran pegaram a andar pelo mundo. p.56.

Nos detendo ao protagonista da história, podemos perceber que Macunaima não era um herói sobrenatural, mas um homem mortal, seminômade, que estava sempre construindo malocão - casa coletiva circular que assistia mais de uma família, utilizada pelos indígenas no passado. Ele estava sempre se mudando de um lugar para outro, característica de grupos nômades que viviam da pesca e da caça, mas também se irritava com caçadores que sobreviviam de coco babão sem iniciativa para o plantio de maniva,

cultivo ainda hoje feito pelos indígenas.

Os gestos, as ações, a maneira de viver de Macunaima representam o estilo de vida dos povos indígenas existentes nessa região antes da chegada de espanhóis, portugueses e holandeses. Trata-se, portanto, de uma trajetória de vida emblemática daquele povo.

A narrativa mostra uma relação familiar dos indígenas com o meio ambiente, relação íntima que os torna um único conjunto: sujeitos e espaço físico. Assim, não existia uma relação fria entre o homem e a terra; não podia ser uma relação de propriedade, mas tratava-se do território do Vovô Macunaima, onde este viveu, constituiu família, caçou, pescou, construiu habitação e, enfim, morreu legando o mesmo aos seus descendentes e, portanto legítimos herdeiros. É interessante observar que se trata de um território familiar, cujos acidentes geográficos são conhecidos por nomes próprios por ele atribuídos:

Quando saiu de sua casa, deu nome ao lugar, chamado de Pedra Pintada. Onde ficou morando deu nome. Deu nome à casa velha lá no Cotingo onde morou. p.14 Depois deu nome do lugar da casa velha do animal dele, chamando o lugar de casa velha da Raposa. E até hoje se chama assim. O vovô Makunaima deu este nome desde aquele tempo. p.18. Desde aquele tempo até agora ficou o nome de Raposa. Depois o levaram para o Boqueirão da Serra e desde aquele tempo seu nome é Boqueirão da Raposa. p.20 Desde aquele tempo, até hoje ficou o nome de Cachoeira do Maú. Deu nome de Cachoeira da Barragem, Cachoeira da Panela e Cachoeira do Jiqui. p.24 E quando saiu onde morou deu ao Igarapé o nome de Igarapé do Balde. p.38 (...) E desde tempo em que vovô Makunaima deu nome, ficaram estes nomes dos igarapés.

Podemos observar que nas histórias contadas pelos velhos indígenas já existe a demarcação de seus territórios, pois entre as muitas coisas que compõem sua tradição, os acidentes geográficos estão presentes, espaço físico e cultura se confundem. Em um outro volume desta mesma publicação¹³, os professores narram um conjunto de histórias que caracterizam os períodos do ano: tempo da chuva, tempo da caça, tempo da pesca, tempo de plantar, etc. No seu conjunto, as histórias contadas pelos velhos caracterizam uma cosmologia própria que envolve toda maneira de ver, compreender, sentir e representar o mundo dos antigos indígenas. Estes breves relatos mostram, a nosso ver, que não se trata de um aglomerado de pessoas vivendo neste espaço do globo terrestre de forma aleatória, mas sim, de um grupo que tem sua própria visão de mundo e de sua origem e assim não estão

¹³ CIDR. MAKUXI PANTON: histórias makuxi. Boa Vista: CINTER, Conselho Indígena do Território de Roraima; CIDR, Centro de Informação da Diocese de Roraima, dezembro de 1989, nº 3.

perdidos neste espaço, mas são sujeitos e procuram ser criadores de seus próprios destinos e história.

Para os indígenas de hoje, compreendemos nós, estas narrativas têm o poder de legitimar o território reivindicado enquanto espaço legal deste povo. Trata-se do território de seus antepassados, de seus ancestrais, possui uma história própria que os legalizam enquanto sujeitos e legítimos ocupantes.

Foi sobre este sistema cosmológico de ver e compreender o mundo, que veio a se contrapor um outro modelo trazido pelos europeus no século XVIII, como vimos nos capítulos anteriores. Pensando em Certeau, poderíamos dizer que é sobre este corpo de saberes que representa a forma de ser dos povos indígenas que os europeus vieram escrever o seu próprio passado.¹⁴

3.3 - O espaço indígena no lugar modernizado

Em "índios de Roraima", trabalho publicado pelo CIDR - Centro de Informação Diocese de Roraima, é observado que a partir de meados do século XIX, percebe-se uma alteração nos documentos oficiais sobre a região do rio Branco: diminuem as referências aos indígenas, até mesmo aos grupos mais arredios e, em lugar, aparecem notícias abundantes sobre a criação de gado.

Para os autores da obra, isto permite perceber o esquema ideológico que se esconde por trás deste tipo de ocupações que se desenvolveu na região:

Índios e brancos já não se relacionam diretamente, mas através de mediações produzidas e impostas pela invasão pecuarista. O gado passa a ser índice de propriedade da terra. Assim, uma terra sem gado é uma terra livre, não ocupada por ninguém. Uma terra com gado é uma terra que tem dono. Conseqüentemente, as terras ocupadas por indígenas, sem gado, são ocupáveis, porque livres.¹⁵

Percebemos assim, que os povos indígenas do Rio Branco saíram do centro das atenções no processo de colonização, como fora nos povoamentos no período do Brasil colonial. Agora, são compreendidos apenas enquanto grupos remanescentes com quem os

¹⁴ CERTEAU, Michel. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

¹⁵ CIDR, op. cit., p. 27.

colonizadores iam ter que conviver. Por sinal, uma presença que vai se tornar inoportuna e incomoda. Um exemplo disto, pode ser observado nos discursos atuais, onde são percebidos como obstáculos ao desenvolvimento do Estado de Roraima.

Compreendemos que este desencanto dos colonizadores para com os povos indígenas que se instala com a pecuária, funcionando esta como mecanismo de colonização, se repete em todas as outras atividades econômicas que posteriormente vieram se desenvolvendo na região, seja na sua invasão por garimpeiros, seja nas políticas públicas de incentivos aos assentamentos de colônias agrícolas.

Santilli, citando os campos do Paranapanema, sul de Mato-Grosso, Maranhão e Piauí, relata que a expansão da pecuária nesses lugares se deu com a expulsão e/ou extinção dos povos indígenas, diferentemente do que ocorreu no rio Branco, onde os fazendeiros tentaram ocupar as áreas indígenas, buscando de início a anuência desses povos.

Apesar da violência ter sido bastante utilizada, havendo por sinal, o extermínio de etnias, o que o projeto de assentamento de fazendeiros aponta é a preferência por um investimento no clientelismo, estabelecendo com os indígenas uma relação de compadrio e aliança: casando-se com mulheres indígenas, levando crianças destes povos para serem criadas nas fazendas.¹⁶

Na forma como se processou a ocupação no rio Branco, observarmos que o extermínio ou a expulsão dos indígenas para lugares distantes não era uma preocupação central ou explícita deste mecanismo de colonização. Surge, assim, uma questão: se não pretendiam exterminá-los ou retirá-los fisicamente de seu caminho, isto implica que estes povos iriam estar presentes de alguma forma neste projeto, daí a pergunta: que lugar eles deveriam ocupar nesse processo? Como sabemos não se tratava mais de aldeia-los.

Para ficarmos no século XX, entendemos que os relatos de pessoas ligadas às duas agências indigenistas, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI e a Missão Beneditina, que se estabeleceram nas primeiras décadas deste século no rio Branco, são elucidativas para compreendermos, no campo das representações, como os indígenas deveriam ser inseridos nas práticas que a sociedade não-indígena punha em ação.

O Serviço de Proteção ao Índio, se instala no rio Branco em 1915, entre as poucas

¹⁶ SANTILLI, Paulo. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII/USP; FAPESP, 1994, p. 36.

atividades exercidas diretamente em favor dos povos indígenas da região, estava as escolas, que foram criadas com a função de alfabetizar as crianças indígenas e de ministrar cursos de seleiro, ferreiro, carpinteiro e marceneiro, sendo a primeira escola fundada em 1919. Estas eram consideradas, pelos agentes do órgão, como muito importante para adaptar os indígenas aos costumes dos civilizados e, conforme relatório de 1924, tinham por finalidade:

Disseminar a instrução entre as inúmeras tribos semi-civilizadas que povoam o interior para torná-los úteis ao engrandecimento da Pátria e ao bem da família.¹⁷

Em outras palavras, enquadrá-los dentro deste novo modelo de sociedade, o que significava ensinar-lhes novos meios que os possibilitassem manter a própria sobrevivência. Desta forma, enquanto indivíduos, tornavam-se úteis ao desenvolvimento da sociedade local e do Estado Nacional. Eram assim, compulsoriamente, levados a aceitar um projeto de organização social alienígena, como se fosse seu próprio projeto.

Quanto à clientela dos cursos, diz o relatório do SPI de 1923:

São freqüentados com grande proveito pelos filhos de índios, que constituem a massa de trabalhadores e de campeiros de gado de toda a região de Alto Rio Branco.¹⁸

Acreditamos que aí se encontra explícito qual o lugar que os indígenas deveriam ocupar neste modelo de sociedade. Pois, na configuração de um lugar que tinha como principal atividade à pecuária, a estes estava reservado cuidar do gado, bem como de outras atividades subsidiárias, mas necessárias aquele empreendimento. Com relação a estas últimas, comenta Luciano Pereira em seu relatório de viagem:

Quando nas malocas, plantam o milho e a mandioca de que necessitam e o que sobra vendem aos civilizados, em troca de armas e panos para roupa.¹⁹

Portanto, fornecerem farinha, produtos de horticultura, bem como prestarem

¹⁷ CIDR, op. Cit., p. 31.

¹⁸ Idem, p. 29.

¹⁹ PEREIRA, Luciano. O Rio Branco: observações de viagem: Manaus: Imprensa Publica, 1917, p. 22.

serviços braçais, eram as atividades reservadas aos indígenas. Colocado em exercício neste processo, os indígenas seriam transformados em "cidadão" útil à Pátria e à família "civilizada".

Voltando-nos para a segunda agência indigenista, os beneditinos, apesar de não terem experiências com a catequese indígena, criticavam os métodos anteriores empregados nesta prática. Para um fomentador da missão beneditina, o Bispo Van Caloen, a premissa básica para o sucesso consistia primeiramente no distanciamento gradativo do indivíduo de sua cultura de origem. Santilli cita um trecho de seu discurso datado de 1919, ocasião em que o Bispo procurava angariar recursos no Rio de Janeiro para o projeto da missão. Nele, podemos perceber a metodologia empregada:

Há um segundo systema de aldeamento melhor ainda que o primeiro e mais efficaz porque está baseado em raízes mais profundas: é um systema de educação completa de meninos e de meninas índios, em internato agrícolas, educação coroada pelo matrimonio christão e a fundação de um lar civilizado (...) Isto basta para a primeira geração de meninos, apanhados nas matas, nus e vadios, e que tem ainda no sangue os instintos da natureza não refreada por tradição ou por autoridade alguma (...).²⁰

Na teoria, estas citações evidenciam o quadro que configuraria a participação dos povos indígenas no projeto de ocupação do espaço roraimense. Em essência, podemos dizer que ambas as agências indigenistas visavam a um mesmo objetivo: transformar os indígenas em homens "civilizados", o que implicava distanciá-los de sua cultura de origem, para que, desta forma, pudessem ser úteis à sociedade que deveriam integrar.

Pensando na interação entre os grupos sociais na constituição da sociedade local, observamos que quando Koch-Grünberg afirma que as fazendas nacionais estavam sendo espoliadas por particulares que tomavam posse e marcavam o gado com suas próprias marcas, isto implica que estas pessoas eram "contempladas" com a propriedade da terra e ao mesmo tempo, com o motivo da ocupação, que era a criação de gado bovino. Portanto, estava a sua disposição o espaço, ou seja, o local para sua instalação que eram os campos de Roraima e, o próprio objeto para a ocupação deste lugar, neste caso o gado. Restava uma atividade a ser produzida, que por sua vez, necessitava de alguém para praticá-la e,

²⁰ Santilli, op. cit, pp. 46-47.

representava o terceiro fator indispensável à construção de um lugar qualquer, que é o trabalho. É nesta função que teria utilidade o povo indígena.

No período analisado, os autores que se referem aos indígenas de Roraima são unânimes em afirmar a participação desses povos em trabalho nas fazendas e garimpos. "*É raro encontrar um homem macuxi que não tenha passado pelo menos uma temporada como garimpeiro improvisado*".²¹ Em suas observações sobre a fazenda São Marcos, afirmava Koch-Grünberg:

Los 'vaqueiros' son en su mayoría indios puros de las cercanas tribus Makuschí, Wapischana y otras, y sorprende la rapidez con la que esta gente aprende a manejar caballos y lazos, cuando llega del interior.²²

Luciano Pereira é de opinião parecida, quando comenta em seu relatório de visita ao rio Branco em 1917 que:

No Rio Branco os serviços dos índios são aproveitados para todos os mistéres, inclusive o de vaqueiro, no que às vezes se tornam exímios. Assim, os da fazenda nacional São Marcos são quase todos índios, a começar pelo capataz, e mais ou menos vão dando, conta do recado.²³

Estes relatos confirmam a participação ativa dos povos indígenas de Roraima em atividades econômicas voltadas para a construção de um lugar que era exclusivo da sociedade não-indígena, tanto no que se refere à administração quanto ao estilo de sociedade que a atividade constituía. Se observarmos, o processo de povoamento do período colonial, apesar de ser um projeto idealizado e administrado por não-indígenas, era constituído exclusivamente pelos povos indígenas. O caso agora era outro: os indígenas deveriam aceitar como seu, um projeto em que entravam apenas com a prestação de um serviço pouco qualificado, abrindo mão de todo o espaço que lhes era reservado, bem como de sua própria organização social, e enfim, de sua própria cultura.

No Jornal Boa Vista, semanário praticamente exclusivo da década de 1970, fonte documental básica do segundo capítulo, percebemos um silêncio total quanto ao espaço

²¹ DINIZ, Edson Soares. Os índios macuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional. Marília/SP., Ed. Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Marília, 1972, pp. 73-74.

²² KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Del Roraima al Orinoco. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1966, tomo I, p. 35.

²³ PEREIRA, op. cit., p. 22.

reservado aos indígenas no projeto de modernização do lugar nesse período. Acreditamos que todos os mecanismos de ocupação do rio Branco, atual Estado de Roraima, exceto o povoamento do período colonial e o projeto levado a efeito, no presente, pelo próprio movimento indígena, não diferem neste ponto pelo menos em suas linhas gerais, a imagem do indígena é de um ajudante desqualificado.

Podemos dizer que a configuração sócio-econômica que começou a se desenhar para a ocupação de Roraima era de uma sociedade caracterizada pela grande propriedade, mais voltada para a pecuária e agricultura, tendo como grupo social formador os nordestinos, mas abrindo-se para a perspectiva de atrair investidores dos mais diversos ramos e locais do país e, sempre com a certeza de contar com o apoio dos povos indígenas no exercício de tarefas que não requeriam uma mão-de-obra mais especializada.

Pelos anos 70, o lugar em construção no Território de Roraima pela sociedade local, era um lugar que, como outro qualquer, requeria de seus habitantes determinadas características para habitá-lo, ou seja, era preciso estar de acordo com sua ordem. Sendo os indígenas considerados por essa sociedade como incapazes de desenvolverem tarefas que requeriam uma construção lógica mais elaborada, de serem taxados de preguiçosos e primitivos, era certo que seriam considerados sujeitos incapazes ou inadequados para habitar um mundo que se queria moderno.

Para integrar satisfatoriamente ao projeto social dos regionais local, o indígena precisava se tornar compatível com suas atividades. Um dos desejos desta sociedade era transformá-lo em colono. Ainda em 1973, uma nota falava do desejo da FUNAI em instalar agrovilas para grupos tribais que já se encontravam, conforme a nota, integrados à sociedade nacional. De acordo com o projeto, cada família receberia um lote de 50 hectares, chegando a prever o General Oscar Jerônimo Bandeira de Mello, presidente do órgão, que se houvesse sucesso, a experiência seria estendida a outras partes do país.²⁴

Um exemplo da materialização deste desejo aconteceu no dia 16 de junho de 1977, quando o indígena Ricardo Aleixo, filho de um cacique wapixana, recebeu das mãos do Ministro do Interior Quant de Oliveira, a pedido do Presidente do INCRA, Lourenço Vieira da Silva, o título de propriedade de terras, tornando-se conforme a matéria, o seu legítimo dono. Ricardo Aleixo passou a história como primeiro indígena brasileiro a receber título

²⁴ Jornal Boa Vista, 27/10/1973, p. 8.

de proprietário de terras, com direito a foto no jornal e repercussão na grande imprensa nacional.²⁵ Este fato, pelo visto, animou o Presidente do INCRA que informou que:

O Instituto pretende intensificar o cumprimento efetivo da Lei 6001 do Estatuto do Índio que estabelece em seu artigo 33 a regularização de terras até 50 hectares que forem ocupadas por índios, durante um período de dez anos consecutivos.²⁶

Se levarmos em conta a cultura indígena, este modelo de distribuição de terras conduzia a uma outra ordem de lugar. É a propriedade privada se instalando em uma região onde a terra era um bem coletivo. Se até então não haviam se preocupado com a posse da terra, a não ser talvez, proteger seus territórios de outros grupos, a nova ordem exigia um papel escrito e assinado por uma autoridade que veio de fora, ocupou seu lugar e ditava as ordens na construção daquilo que considera seu próprio espaço.

Acreditamos que de forma implícita, a elite da sociedade roraimense sonhou com uma integração dos povos nativos sem ruído, quiçá enquanto último ato de uma peça que se iniciara no século XVIII. Para esta sociedade, entre os estágios por ela considerados de selvagem e de "civilizado", no processo de integração, o indígena passava por uma fase intermediária que era de caboclo. Dessa forma, no primeiro momento, era considerado indígena aquele que vivia isolado da sociedade nacional brasileira, andava nu, usava flecha e outros objetos e práticas mais específicas desse povo. Num segundo, o chamado caboclo, este vestia roupa e usava outros objetos e práticas da sociedade não-indígena, convivendo ou não diretamente com este. Por último, era a fase que o indivíduo perde completamente seu vínculo com seu povo de origem e se torna indistinto de outros indivíduos da sociedade dita civilizada.

Compreendemos que, Ricardo Aleixo ao receber do INCRA o título de proprietário de terras, estava dando um grande passo para se tornar um "civilizado", visto que ao ocupar seu lote e corresponder com as expectativas que o referido título trazia consigo, transformar-se-ia em colono. No momento em que recebeu o título, com certeza Ricardo já não ocupava a condição primária de indígena e, seria apenas uma questão de tempo para deixar o que podia ainda existir da fase intermediária, para ser totalmente considerado um

²⁵ Jornal Boa Vista, 25/06/1977, p.3

²⁶ Idem. p. 3.

civilizado. Tratava-se apenas de uma adaptação ao novo modo de viver.

Com o exposto, acreditamos ser possível fazermos algumas observações. Entendemos que as estratégias de colonização ressaltadas até aqui tinham como premissa básica para o sucesso, eliminar os valores culturais indígenas, em especial, os incompatíveis com o avanço da colonização. Quando falamos de avanço, não estamos nos referindo apenas ao progresso material, mas ao desenvolvimento de todos os valores que requer a organização de um lugar, entre eles, os morais.

A fórmula para atingir este objetivo variou, ao menos de três formas distintas: uma, foi aldeando os indígenas; outra, através de uma educação escolar voltada para civilizá-los; e uma terceira, seria contando com a condescendência dos indígenas, ou mesmo os ignorando e ocupando suas terras com projetos alheios as práticas.

Se os heróis mitológicos indígenas haviam legado um mundo acabado a estes povos, um outro lhes era imposto, desta vez, por seres humanos contemporâneos seus. Estes lhes doavam não apenas um mundo, mas a própria posição que deviam ocupar neste e mais, estavam presentes para obrigá-los a aceitar.

Podemos perceber que termos como “civilizar”, palavras tão proferidas pelos colonizadores, não passou de falácia, visto que se tomarmos o termo nas acepções: fazer sair do estado primitivo; instruir; tornar civil, nenhum esforço sistematizado ocorreu neste sentido. Subentende-se que quem civiliza, civiliza alguma pessoa, ou grupo de pessoas, ou povo. Quando Santilli cita os campos do Paranapanema, sul de Mato-Grosso, Maranhão e Piauí, afirmando que a expansão da pecuária naqueles lugares se deu com a expulsão e extinção dos nativos, isto significa que lá não se processou a ação de civilizar, assim como isso também não houve no rio Branco com relação àquelas etnias que também foram expulsas ou exterminadas. Como poderia ocorrer se já não existia a quem civilizar?

Mesmo nas estratégias de colonização onde esta prática poderia ter ocupado espaço importante, isto não ocorreu. Foi o caso dos povoamentos aldeando os indígenas, ou da pecuária em que os seus agentes buscavam a anuência destes povos. O termo civilizar não passou de retórica; na prática, tratava-se apenas de quebrar os valores sócio-culturais indígenas que impediam o estabelecimento da nova ordem de lugar. Podemos perceber que nos pontos mais incompatíveis, quase sempre houve resistência por parte dos indígenas, uma evidência disto é o fracasso dos aldeamentos.

Entendemos, que tal insucesso pode ser creditado, mais especificamente, à incompatibilidade dos dois modos de viver em sociedade, o que implica duas maneiras de organizar lugares bastante diferentes. As evidências podem ser traduzidas nos discursos dos agentes coloniais do século XVIII, logo após a rebelião dos indígenas aldeados em 1884, ou mesmo após a rebelião 1890, quando se falava da necessidade de aldeá-los distante do seu lugar de origem. Isto significava que as proximidades com suas práticas culturais os impediam de se integrarem a uma nova organização social.

Podemos perceber isto também no discurso do Bispo Van Caloen, para quem era suficiente educar as crianças indígenas, “*esta geração, passar d’um estado quase animal ao de um bom pae de familia*”. Diz Santilli, parece que ele não alimentava maiores expectativas quanto à conversão dos adultos.²⁷ O distanciamento gradativo de sua cultura original começava, assim, com as crianças, pessoas que não tinham incorporado ainda os valores culturais dos indígenas e se encontravam numa fase propícia para receber uma nova formação.

Ou ainda, nas justificativas para a implantação de escolas para indígenas, que eram quase sempre internatos. Dizia o relatório do SPI de 1924:

Muito necessária se torna a criação de escolas primeiras nas zonas habitadas pelos silvícolas que se vão adaptando nos costumes da civilização.²⁸

O objetivo era sempre afastá-los da sua organização social para aproximá-los dos costumes do mundo “civilizado”. Nunca houve a preocupação de instruí-los, de torná-los civis ou civilizados. Isto daria ao nativo a condição de igual, o que implicaria também condição de reivindicar direitos, e estes poderiam ser seus próprios territórios, o que não interessava aos invasores.

Afastá-los ou fazê-los esquecer seus valores e práticas que impediam o desenvolvimento de uma nova forma de ocupar o espaço, era o ponto crucial, o qual os colonizadores procuraram enfrentar e, podemos dizer, que em parte, a sociedade roraimense enfrenta na atualidade, visto que o processo de ocupação desta região não se completou. Entendemos que os indígenas do rio Branco, atual Estado de Roraima, nunca se afastaram

²⁷ Santilli, op. cit., p. 47.

²⁸ CIDR, op. cit., p. 31.

de seus costumes tradicionais, de sua cultura, do lugar organizado segundo seus valores. Se no passado, a sociedade não-indígena procurava desqualificar os traços culturais dos povos nativos e impor a sua própria maneira de viver e se organizar, na atualidade, os indígenas trabalham a valorização suas culturas e exigem serem respeitados enquanto tais.

Talvez tenha contribuído para isto uma colonização tardia, pois na região nordeste do Estado, território macuxi, a colonização sistemática só chegou nas primeiras décadas do século XX. As escolas que visavam educar indígenas são também deste período, bem como a presença autônoma da Igreja Católica.

Tomando como referencial, mais especificamente, os Macuxi e os Wapixana, como sabemos, a cultura desses dois povos sofreu alterações bastante significativas: houve mudança no formato de suas habitações; incorporou-se uso de roupas não-indígenas; a língua materna em grande escala foi esquecida; passou-se a consumir produtos que lhe eram estranhos e a participar, de alguma forma, do mercado local.

Apesar disto, muitas de suas práticas específicas permaneceram, e hoje, soma-se a traços autênticos, entre eles a própria organização que movimento indígena ganhou. Alguns velhos indígenas nunca deixaram de falar sua língua de origem, e hoje, podemos ver jovens também falando. Determinados tipos de comidas, como a damorida, um cozido muito usado, ainda hoje, por eles ou de bebidas, como caxiri, bastante apreciada por aquele povo. Isto significa que eles nunca se afastaram completamente de suas práticas cotidianas.

A maioria vive, hoje, em aldeias chamadas de malocas e mesmo os que moram na cidade normalmente mantêm relações com os parentes que vivem naquelas. Se pela passagem de meados do século XX, estes povos tendiam a desaparecer enquanto etnias consumidas pelos avanços da sociedade regional, com a organização do movimento político indígena nas últimas décadas, tende a se desenvolver movidos pelo processo de construção de uma nova identidade.

No que se refere ao período que tomamos qualificando-o como da construção do mundo moderno roraimense, podemos dizer que existe, por todo este momento da história deste espaço, um grande esforço no sentido de transformar o mais rápido possível, o indígena em homem comum, numa busca de evitar reconhecer neste qualquer traço que exija direito diferenciado. Entendemos isto como uma estratégia que visava amortizar os impactos advindos das tentativas de viabilizar as leis de demarcação de terras indígenas.

Portanto, a preocupação em ocupar e legalizar a posse de territórios indígenas, o quanto antes com projetos não-indígenas, era uma forma de garantir para esta sociedade a maior quantidade de terra possível. Para atingir este objetivo, era válido até mesmo a presença de lavras de garimpeiros em atividade de exploração mineral, prática que a sociedade local via com desconfiança, pelo fato de implicar na invasão do espaço por uma grande quantidade de imigrantes de baixo poder aquisitivo.

Nas falas do governador Ramos Pereira, quando se refere aos roraimenses, seja da aldeia ou de uma área de garimpo visitada, não há nenhum tratamento diferenciado no que se refere aos indígenas, salve nas reivindicações, pois estes pediam tecidos, calçados, sal e etc, enquanto que os não-indígenas solicitavam estradas, condições de trabalho e escolas entre outras coisas. No mais, eram vistos, conforme as manchetes do Jornal Boa Vista, indistintamente.

Entendemos que não poderia ser outra a atitude do governador, se levarmos em conta o modelo de sociedade que ele desejava instituir, pois um modelo social que tinha por principal objetivo desenvolver o seu setor produtivo recorrendo as técnicas de produção do mundo moderno, em si já era revolucionário no sentido de carregar consigo o desejo de inovação, da modernização. Podia ser traduzido exatamente na negação ao velho, ao considerado arcaico e, esta era a condição que ocupavam os indígenas dentro dessa visão.

Compreendido assim, as características do ser indígena não encontravam espaço numa sociedade que se desejava moderna. Pois, conforme os sonhos dos que estimulavam o desenvolvimento desse modelo de sociedade, se tratava de dois extremos opostos e inconciliáveis. Apesar de uma manchete de 13 de novembro de 1973, dizer que a **"Perimetral Norte marcará o encontro de civilizações: era do computador com a da pedra lascada"**, era um encontro que não permitia um convívio entre os dois pólos opostos. Um era a morte do outro e, neste caso, os discursos em prol do novo, do moderno tinham como ponto de partida, os próprios valores da cultura indígena, utilizados pelos produtores e instituidores desse novo mundo, para ressaltar a importância e valor da sua construção. Era da morte desses que ele se alimentava e ganhava forma.

IV CAPÍTULO

DA SALVAÇÃO A LIBERTAÇÃO: IGREJA E IDENTIDADE INDÍGENA EM RORAIMA

A salvação não é alguma coisa que se restrinja ao outro mundo ou a outra vida. ela começa a se efetuar aqui, onde o Reino de Deus já se fez presente em Jesus e permanece entre os povos. No tecido da história, a salvação de Deus se traduz em libertação dos homens. Não basta uma libertação pessoal e interior do homem que não transforme as estruturas eivadas de pecado em que ele vive e pelas quais se sente condicionado. Por isso esta libertação tem necessariamente um alcance político, dentro de um contexto econômico e social.

Frei Betto

Apesar do surgimento de outros "muros", como o neofascismo e o racismo, nossas culturas milenares adquirem força e oferecem oportunidade de retomar os valores de respeito à natureza, aos povos e aos indivíduos, com implicações culturais, políticas, jurídicas, econômicas, ecológicas, educativas, etc. Nossa proposta está presente na grande diversidade de movimentos populares indígenas locais e internacionais, por meio dos quais nos manifestamos como sujeitos ativos. Esta face desconhecida da história tenta fortalecer sociedades multiétnicas e pluriculturais.

Rigoberta Menchú Tum, Prêmio Nobel da Paz 1992

Começamos este capítulo traçando em linhas gerais as condições por que passava a relação entre indígenas e não-indígenas em Roraima, na segunda metade do século XX. Na seqüência, procuraremos compreender o envolvimento da Igreja Católica com o movimento político indígena de Roraima, passando ainda, por quadro que procura ressaltar as alterações na legislação no que se refere aos direitos indígenas. No fundo, este capítulo é um esforço no sentido de mostrar as condições em que se encontrava a relação entre os dois grupos nesse período, e ressaltar aspectos que contribuíram para o desenvolvimento de uma nova identidade indígena em Roraima.

4.1 - Indígenas e não-indígenas em Roraima na segunda metade do século XX

Trabalhamos no final do capítulo anterior a relação entre indígenas e não-indígenas

tendo como referência a inserção dos primeiros no espaço organizado segundo o interesse dos últimos. Procuramos agora traçar um breve perfil das condições sociais em Roraima, na segunda metade do século XX, procurando ressaltar aspectos que levaram as lideranças indígenas a uma mudança na sua postura os conduzindo a execução de gestos mais ousados.

A criação do gado bovino, como já mencionamos neste trabalho, foi o principal mecanismo de fixação da sociedade civil brasileira ao solo roraimense. Em razão da ocupação de novos territórios e já iniciando nos anos 70, a utilização de novas técnicas, o rebanho bovino no Território de Roraima, que em 1944 era de 140.000 cabeças, chega ao final da década de 80, com 400.000 unidades. É importante observar, que o maior aumento desse período se registra nessa década, visto que, na década de 70 o rebanho se aproximava de 250.000 cabeças.¹

Já se aproximando de 1990, estavam acontecendo mudanças substanciais nas relações de trabalho nas fazendas, o que se dava pela substituição de velhos fazendeiros por uma nova geração vinda de fora, ou mesmo por comerciantes locais que compravam fazendas. Alguns dos novos proprietários passaram a pensar em termos capitalistas buscando produtividade e competitividade. Dessa forma, passaram a cultivar pastagens, usar a prática de vacinações periódicas, aperfeiçoar a raça, mecanizar a fazenda, etc. Neste caso, os vaqueiros, entre eles indígenas, tornam-se assalariados. Essas mudanças alteraram também as relações entre indígenas e a sociedade local, com os primeiros sendo cada vez mais forçados a se distanciarem de sua cultura original.

Além da pecuária, o garimpo de diamante e ouro já citado como atividade iniciada nas primeiras décadas do século XX, também nesse período faz parte da produção econômica em exploração no Estado. As primeiras ocorrências de descoberta de diamante ocorreram por volta de 1912. Em 1937, com a descoberta de ouro em território macuxi, espalhou-se à notícia do “Novo Eldorado” e, conseqüentemente, a corrida para esta região aumentou. Entretanto, foi a partir de 1939 que a mineração assumiu papel de destaque na economia de Roraima. Esta atividade passou por momentos de crise nas décadas de 1950 e 1960, para explosão do *boom* do garimpo de ouro na década de 1980, cujo auge se deu nos

¹CIDR. Índios e brancos em Roraima. Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1990, Coleção Histórico-Antropológica n° 27, p. 7.

anos de 1988 e 1989.²

Nos últimos anos da década 80 se desencadeia uma invasão ao território yanomami, que se constitui numa faixa contínua de terra entre o extremo norte do Brasil e o sul da Venezuela. O território foi invadido por mais de 40 mil homens, que ocuparam quase toda a área, construindo várias dezenas de pistas de aterrissagem, acampamentos, dragas para a extração do ouro nos rios, num processo que, praticamente, não mostrou nenhuma sensibilidade para com a natureza e os povos que habitavam a área.

Por este motivo, a presença de garimpeiros nas áreas indígenas foi vista por líderes indígenas e indigenistas como um fator destrutivo para a organização social dos povos nativos. Conforme estes agentes, as malocas se tornavam lugares de recrutamento de braçais, retirando seus habitantes das atividades cotidianas e levando algumas, a correrem o risco de se extinguirem pelo grande envolvimento dos homens nessa ocupação.

Esta atividade foi vista também como negativa por alterar a vida nas malocas, pelo fato de introduzir novos costumes e novas necessidades e, mais especialmente, aumentar o consumo de aguardente, visto que, os garimpeiros com frequência ficavam bêbados, encancam com os indígenas e mexiam com suas mulheres. Estes fatores levaram os garimpeiros a se tornarem indesejáveis por parte das comunidades indígenas e, principalmente, por parte de suas lideranças.

Uma outra forma de ocupação do espaço que estava ocorrendo em Roraima nesse período e que se iniciou com a implantação do Território Federal, foram as colônias agrícolas. Entretanto, não temos evidência de que estes projetos de assentamento de colonos, instituídos pelos órgãos governamentais tenham causado grandes impactos na vida dos povos indígenas.

Olhando as estatísticas, podemos verificar que uma população de 28.304 habitantes, conforme o censo de 1960, subiu para 40.885 em 1970, em seguida para 79.159 habitantes em 1980, chegando a 1991 com uma população de 217.583 habitantes³. Portanto, podemos observar um aumento populacional substantivo e crescente no Estado. Como era de se esperar, isto veio a intensificar as relações entre indígenas e não-indígenas, produzindo uma

² RODRIGUES, Francilene dos Santos. "Garimpendo" a sociedade roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política. Belém: Dissertação de Mestrado apresentada ao Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da Universidade Federal do Pará, 1996, pp. 16-28.

³ IBGE, censos.

série de relações conflituosas.

É importante lembrar ainda que, nesse período, o Brasil foi governado, a maior parte do tempo, por militares, tendo como política, a integração da Amazônia brasileira aos interesses nacionais, buscando para este objetivo, iniciativas mais afeitas ao mundo moderno como: tentativa de atrair investidores, incentivo a mecanização das atividades, construção de estradas, implantação e melhoria das comunicações, urbanização da capital entre outros projetos. Sobressaindo também, projetos de cunho exclusivamente militar, que tinham por justificativa a defesa de fronteiras, como exemplo, o Projeto Calha Norte.

Quanto à problemática indígena em Roraima, foi a partir da década de 1970 que surgiu como tema de discussão nos mais variados seguimentos da sociedade. A tensão se concentrou na exploração mineral e no estabelecimento de fazendas de gado em territórios indígenas. A celeuma criada em torno do assunto levou constantemente antropólogos, religiosos, políticos, ecologistas, comissões governamentais, militares e repórteres aquele Estado, com a finalidade de tentar resolver, investigar, estudar, analisar, ou contribuir de alguma maneira para amenizar o problema.

Nas discussões, a sociedade roraimense afirma que sempre teve boa convivência com os povos indígenas e que os problemas surgidos ultimamente a envolvendo com as comunidades indígenas eram uma criação de determinados setores da Igreja Católica, principalmente após a chegada a Roraima do Bispo Dom Aldo Mongiano.

A relação entre estes dois segmentos sociais: indígenas e não-indígenas, veio se alterando de forma intensa a partir do final da década de 70, ganhando novos contornos nos anos 80 e na atualidade, mostra os povos indígenas firmes na luta pela demarcação de seus territórios, determinados na defesa de uma educação escolar diferenciada e buscando, de todas as formas, valorizar suas culturas.

De uma situação de relativa tranquilidade, com a aproximação da sociedade regional, as comunidades indígenas passaram a ter seu espaço e sua privacidade invadida de todas as formas, seja com a presença física dos mais diversos grupos não-indígenas, que chegavam em forma de garimpeiros, proprietários, fazendeiros, patrões, políticos, funcionários públicos, curiosos, pesquisadores; ou por meio de suas instituições: igrejas, FUNAI, escolas; empreendimentos de ordem econômica: fazendas, empresas, atividades de garimpo; ou ainda, por meio da voz ou voz e imagem no rádio e no televisor. É dentro deste

contexto que se originaram novas maneiras dos indígenas analisarem e se relacionarem com a sociedade não-indígena.

A resistência indígena corresponde, portanto, às novas ações postas em prática pela sociedade não-indígena, visto que estas impõem restrições à forma tradicional de viver daqueles povos. Dessa forma, as ações atuais partem de necessidades concretas perante a realidade que lhes era imposta, ou aceitavam passivos e perdiam a identidade cultural distinta ou reagiam para se manterem como um povo com costumes, língua e história própria.

Se os problemas se agravaram na segunda metade do século XX, no entanto, não se iniciaram nesse período, pois ao longo de todo este século, existiram reclamações por parte dos indígenas de Roraima quanto à ocupação de seus territórios pelos não-indígenas. Tais queixas foram feitas a quem eles tiveram a oportunidade de denunciar a violência que vinham sofrendo nesse processo.

Koch-Grünberg comenta em seus trabalhos, sobre uma experiência desagradável ocorrida na juventude do Cacique Pitá, que foi seu anfitrião em sua estadia no meio dos indígenas por volta da segunda década do século XX. Contou-lhe o cacique que foi enganado pelo velho Campos, um dos mais antigos colonos da sua região, motivo que o levou a se recusar a trabalhar para os brancos (não-indígenas como chamam os indígenas), e se manter longe da sociedade brasileira. Conta Pita que o velho colono:

(...) había persuadido con falsas promesas a él y a otros treinta y cinco Makuschí y Wapischana a que fueran a Manaos. Allí los había embarcado en un vapor, que diz que los debía volver a llevar a Río Branco, pero cuando el buque baba vuelta e iba río abajo hacia el Amazonas, la gente se puso a llorar y no comió nada en dos días. Durante seis años tuvieron que trabajar en las malsanas selvas de caucho del río Purus. Veinte de ellos murieron a causa de las fiebres.⁴

Pela história que o líder indígena passou ao Koch-Grünberg, notamos que se tratava de uma relação que se desenvolvia em um clima de falsidade, de insegurança e também de ameaças. Podemos perceber isso também nos relatos de viagem de inspeção de fronteira do início de setembro de 1927. Conta o Marechal Rondon:

⁴ KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Del Roraima al Orinoco. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1979, p. 64, Tomo I.

Deixando o porto do Bom Jesus, chegamos à um sítio de índios - Céu - bastante alto e de onde se divisava a serra Cuano-cuano. O velho Tuxaua Maunel Barreto, queixou-se-me do sub-delegado do distrito que perseguira os índios a ponto de os levar à contingência de procurar liberdade do outro lado da fronteira. Cheguei, felizmente, a tempo de impedir que isso se desse. É desumano e impatriótico tal procedimento, em contraste com o dos ingleses da Guiana que procuram, por todos os meios e modos, chamar a si os índios da região.⁵

Na seqüência diz também:

Visitando a maloca próxima, encontrei alarmados os índios, porque o fazendeiro os intimara a abandonar seus campos, atribuindo-lhes roubo de gado. Tal perseguição já determinara a mudança do Tuxaua Magalhães, com parte de sua gente, para o Cuano-cuano e os que ficaram tinham prontos seus panacus, para emigração. Encarreguei seu filho de o prevenir de que deveria esperar a minha volta, antes de tomar qualquer decisão.⁶

Podemos observar, que havia uma relação de exploração e expropriação, e portanto, de insatisfação por parte dos indígenas em sua relação com a elite local. Não foi apenas Koch-Grünberg e Rondon a quem os indígenas confiaram suas reclamações. Dom Alcuíno, padre beneditino mais destacado desta Ordem entre os indígenas em Roraima, em uma das cartas que costumava enviar aos seus superiores, relata sobre uma viagem de desobriga, datada de 10 de janeiro de 1940. Refere-se a sua ida do Cotingo à fazenda Natal, então propriedade de Afonso Brasil, onde encontrou uma porção de vaqueiros, que haviam conduzido da fazenda Tipografia e Consolação, no rio Parimé, até a fazenda Natal, uma boiada de 370 cabeças. Gado que, conforme a correspondência, deveria se acostumar aos campos dentro das serras. Comenta Alcuíno:

Adolfo Brasil mandou um aviso aos índios para que cercassem bem as suas roças. Isto é muito fácil de dizer e mandar, mas como é que os Índios poderão cercar suas roças se não dispõem de arame farpado e os Srs. Fazendeiros, a começar pelo prefeito, não lhes dão arame? Só o Governo intervindo. Em viagens anteriores, tive eu o ensejo de ouvir constantes queixas dos Índios, bem como dos civilizados, a cerca deste assunto. O General Cândido Mariano Rondon, visitando o Rio Branco em 1927, convenceu-se da necessidade de o Governo fornecer arame farpado aos Índios. Prometeu-lhes envia-lo, mas o fato é que os Índios nunca viram esse arame. Quando estive no Rio, em 1938, fui procurar o Chefe da "Proteção aos Índios", Coronel Vasconcelos, expondo-lhe a situação dos

⁵ VIVEIROS, Esther de. Rondon conta sua vida. Rio de Janeiro: Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1969, pp. 501-502.

⁶ Idem, p. 502.

índios desta região e insistindo na necessidade, cada vez mais premente, da remessa de arame para as cercas. Ora, mais ou menos ao tempo em que eu regressava ao Rio Branco, enviou o Governo Federal (isto é, o Ministério da Guerra, ao qual está filiado o Serviço de Proteção aos Índios), segundo me consta, uns 400 rolos de arame farpado que hoje se acha no depósito da fazenda nacional de São Marcos. Ou por esquecimento do governo em mandar também a autorização e normas ao delegado dos Índios daqui para a conveniente distribuição do arame ou por descaso de instâncias subalternas ou por outro motivo que ignoro (o administrador de São Marcos, Dr. Manoel Grangeiro, e o delegado de Índios, Sr. José Lisboa, são inimigos!), o fato é que o arame ainda aí está à espera de ser entregue. Hei de passar pela Fazenda Nacional e saber isso "de visu". Conforme for, escreverei ao Coronel Vasconcelos, pedindo-lhe uma solução. Acho bom fazer isso para bem dos pobres Índios.⁷

Pelo que percebemos neste relato, os indígenas estavam indefesos diante dos avanços da sociedade regional pela negligência do órgão administrativo ao qual deviam recorrer, o que podia se dar por falta de interesse dos seus agentes ou pelo jogo de intrigas em que viviam envolvidos e na dependência da elite local que, por sua vez, não dispunham de nenhum interesse em contribuir com o problema, e até pelo contrário, desejavam destituir os indígenas de suas terras com o objetivo de ocupá-la com seus gados, como era o caso do senhor Adolfo Brasil. Acreditamos que os valores da época deixavam poucas possibilidades aos funcionários do SPI, mesmo os bem intencionados, para alterarem o curso dessa história.

As últimas citações nos mostram que havia uma demanda entre os indígenas por justiça, ou seja, eles se sentiam prejudicados dentro do espaço que nasceram e viviam. Entretanto, não podia ser o Marechal Rondon, com sua visita passageira, tendo também outros indígenas e fronteiras do país com que se preocupar, que podia lhes fornecer o apoio desejado. Imaginamos também que, apesar do desconforto que a relação entre indígenas e não-indígenas causou a Dom Alcuíno, suas preocupações maiores eram outras, seu tempo era outro, como relata na mesma viagem:

Cerca de 20 malocas se prontificaram a construir uma capela. Nas malocas menores acho conveniente reservar-se uma sala para o fim exclusivo da oração nas reuniões dominicais. Mas para tudo isto necessitarei que benfeitores me ajudem e dêem imagens, estátuas, crucifixos, toalhas de altar, etc., bem como sinos de 7 até 30 kg. (sinos maiores para as malocas em que as casas estejam mais distantes, e menores, para as malocas em que as casas estejam agrupadas em área pequena), etc., etc. Preciso ter

⁷ MOSTEIRO DE SÃO BENTO. D. Alcuíno Meyer O.S.B. 1895-1985. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, s/d, pp. 87-88.

com que possa estimular os Índios e premiar o zelo e boa vontade deles.⁸

Como podemos perceber, os objetivos e os sonhos de Dom Alcuíno estavam voltados para outro projeto de trabalho entre os indígenas. Ele estava mais preocupado com uma salvação em que a libertação no mundo dos homens era de pouca valia; os problemas sociais, apesar de importantes, não eram centrais. Na sua geografia, existia uma fronteira bem definida entre o sagrado e o dia-a-dia na Maloca, ficando as práticas religiosas reservadas a uma capela ou quarto, local povoado de imagens, estátuas, crucifixos, toalhas e sino.

Ainda no que diz respeito às condições de exploração dos indígenas, os escritores da primeira metade do século XX, são unânimes em afirmar essas práticas. Luciano Pereira em sua visita ao rio Branco no ano 1917, comenta:

São quase todos de índole pacífica, suportando com resignação as injustiças que muitas vezes sofrem dos patrões, por não poderem estes compreender a fatalidade das causas que os obrigam a não poderem viver afastados das malocas nataes, mais de quatro meses.⁹

As informações sobre as foi produzido este relato, segundo o autor, foi colhido de terceiro, sendo-lhe fornecido por um funcionário da Inspetoria de Índios. Verificamos que a justificativa da exploração se dava pela inconstância do trabalho indígena. Se só podiam trabalhar quatro meses por ano, visto que, conforme este autor, as saudades os obrigavam ao retorno ao seio de seu povo, isso era motivo para serem punidos com exploração pelos seus empregadores.

Seguindo outros relatos que enfocam a relação de trabalho, o cientista norte-americano, Amilton Rice em sua exploração a guiana brasileira, no período de 1924 a 1925, comenta:

Uma das grandes dificuldades nesse norte da América do Sul é a má fé dos comerciantes e dos que empregam índios, bem como o hábito deplorável de deduzir dos salários uma alta porcentagem, sob pretextos os mais diversos. As relações entre credores e devedores são deploráveis e, em

⁸ Idem, pp. 94-95.

⁹ PEREIRA, Luciano. O rio Branco: observações de viagem. Manaus: Imprensa Pública, 1917, p. 22.

grande parte, responsáveis pela miséria e pelo atraso da região.¹⁰

Alencar Benevides era de opinião parecida, em um trabalho publicado em 1946, sobre a geografia, história e legislação dos Territórios Federais, que a época, haviam sido criados recentemente. Segundo este autor:

Não é inércia nem capricho que os afasta do convívio da civilização. É a justa e natural repulsa contra certos fazendeiros inescrupulosos, que costumam submetê-los à exploração, dando-lhes ínfimos salários em paga dos serviços realizados no decurso de longos meses.¹¹

Conforme Benevides, o afastamento dos indígenas dos civilizados não “*obedece a um impulso misto, de fundo nostálgico pela saudade da maloca natal e de anseios de liberdade, que não encontram no trabalho assalariado*”, como querem alguns. Com isto, estava questionando diretamente Luciano Pereira, autor dessa idéias. Ele conclui argumentando que a experiência da Fazenda São Marcos e do Posto Indígena de Surumu, onde este grupo trabalha satisfeito e passa a se fixar nas proximidades do local de trabalho, caracteriza que isso não tinha razão de ser.¹²

As injustiças sofridas pelos indígenas na relação com os não-indígenas na primeira metade do século XX, mesmo tendo indignado alguns dos que dela se aproximaram, estes pouco puderam fazer para mudar este quadro, visto que o tempo era outro e carregava consigo certas determinações próprias, o que não é nenhuma novidade, pois cada período da história tem os discursos que o caracteriza, estes por sua vez, procuram orientar os projetos nele realizados. Em nosso caso específico, o progresso, o desenvolvimento tecnológico e industrial, o avanço, o domínio e controle de todos os espaços pelos estados nacionais, foram idéias determinantes que se impuseram, devastando a natureza e a forma de se organizar de alguns grupos sociais, ameaçando-lhes a sobrevivência e até mesmo extinguindo-os em nome do progresso.

Este passado, a nosso ver, não permitiu aos seus contemporâneos, mesmo aos mais ferrenhos defensores dos direitos a vida, a mudar muita coisa neste quadro, visto que seus

¹⁰ RICE, Hamilton. Exploração na Guiana Brasileira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978, p. 32.

¹¹ BENEVIDES, Marijeso Alencar. Os novos Territórios Federais (Amapá, Rio-Branco, Guaporé, Ponta-Porã e Iguaçú): geografia, história e legislação. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946, p. 107.

¹² Idem, p. 107.

discursos eram de pouca aceitação e adesão no conjunto da sociedade. Só as experiências vividas pelo mundo no período pós-crise do modelo capitalista, que se materializaram nas grandes guerras do século XX, puderam abrir novas perspectivas nos mais variados campos de atividades e relações sociais, o que possibilitou condições favoráveis para a produção de uma nova história indígena em Roraima nas últimas décadas do século XX.

4.2 - Da salvação a libertação: a Igreja e os povos indígenas

Refletindo sobre a presença da Igreja Católica em Roraima, comenta Santilli, que “é temerário falar de trabalho religioso *stricto sensu* entre os índios no rio Branco antes da missão beneditina”,¹³ o que implica que, antes desta missão, não houve um trabalho prolongado e autônomo por parte de Igreja Católica; pois, apesar de vários padres terem passado e vivido nessa região, eles estavam quase sempre atrelados a projetos oficiais de descimentos, a serviço da fortificação militar e dos aldeamentos indígenas.

Foi dentro do processo de separação entre Igreja e Estado no regime republicano e, portanto, dentro da reestruturação da Igreja no Brasil, que vieram os beneditinos se estabelecer em 1909, no rio Branco, onde, desde o início, pensavam o projeto de uma escola para crianças indígenas.

Assim, deram início ao trabalho de evangelização, que tinha como base à celebração de ritos litúrgicos e uma escola onde, em 1910, já começavam a ministrar rudimentos de alfabetização, carpintaria e jardinagem para crianças indígenas, mas por um período bastante curto, pois dados alguns contratempos, em 1912, foram obrigados a abandonar. Só em 1921, começava uma nova fase dos Beneditinos no rio Branco que veio até 1947, quando são substituídos pela Ordem da Consolata que permanece até os dias atuais.

A presença da Igreja Católica em Roraima nos parece revelar uma história bastante singular, especialmente, no que diz respeito aos povos indígenas. Em primeiro lugar, sua presença sistemática em trabalhos de catequese foi bastante tardia, chegando em 1909, quando estabeleceu uma missão no Surumu, que foi abandonada logo em 1912, ficando os beneditinos ausentes em Roraima até 1921, quando enviaram outros missionários. Em

¹³ SANTILLI, Paulo. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII/USP; FAPESP, 1994, p. 46.

segundo lugar, a Ordem não teve uma boa acolhida em ambos os períodos: no primeiro, houve desentendimento com a elite local, com o grupo de políticos ligados à maçonaria e, no segundo, com os agentes do Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Logo, a nosso ver, não houve uma atuação em total harmonia com a elite local que vivia o processo de ocupação dessa região. Em terceiro lugar, temos evidências de uma presença bastante oscilante quanto ao modelo de evangelização indígena, pois os beneditinos não tinham experiência nesse trabalho, apesar de esboçarem proposta e práticas próprias. O expoente maior desses missionários entre os indígenas no rio Branco foi Dom Alcuíno Meyer, que chegou no rio Branco no ano de 1926 e permaneceu até 1947, quando sua Ordem foi substituída pela Consolata. Este missionário tinha uma prática de catequese bastante específica. Seu objetivo era formar catequistas indígenas de maneira a permitir que cada aldeia pudesse contar com a presença de um desses agentes. Além disto, estudava suas tradições e se relacionava com os indígenas na própria língua destes. Em quarto lugar, logo após o Concílio do Vaticano II, no final da década de 60, uma nova prática para a evangelização dos indígenas passava a ser forjada em Roraima, agora por missionários da Consolata. Visto assim, podemos dizer que não houve uma prática única e constante de evangelização dos indígenas por parte da Igreja Católica em Roraima, mas etapas descontínuas de práticas evangélicas.

Este quadro nos leva a acreditar que Igreja em Roraima não teve uma participação consistente a ponto de atribuímos a ela um grande peso no processo de ocupação do rio Branco pelos não-indígenas, principalmente no que diz respeito a uma evangelização capaz de amortecer o processo dos contatos da sociedade regional com os indígenas e favorecer o estabelecimento de seus projetos de ocupação do espaço, a exemplo do que ocorreu em outras partes e períodos da história brasileira e latino-americana.

Refletindo sobre os efeitos políticos da mudança religiosa na América Latina, Jean-Pierre Bastian diz que com as conquistas Ibéricas, os deuses cristãos impuseram a sua concepção linear do tempo apagando a memória de uma terra abençoada dos deuses imemoráveis. Ao ocuparem os espaços, os europeus construíram novos templos no lugar das hierofanias indígenas e dos centros cerimoniais pré-colombianos:

Enquanto destruíram as formas e os edifícios dos cultos indígenas, os conquistadores construíram os seus sobre essa mesma geografia sagrada,

garantindo assim uma continuidade simbólica com o espaço e o imaginário religioso anterior. Cristãos redentores e virgens protetoras povoaram o imaginário colonial através de um sincretismo barroco dinâmico. Se os nomes das divindades mudaram, os locais permaneceram os mesmos.¹⁴

Seguindo este autor, ele fala que com os movimentos de independência política do século XIX, os santos padroeiros nacionais, por um lado, ocuparam o lugar das entidades protetoras espanholas e portuguesas e, por outro, combateram com sucesso o deus mais poderoso do estado republicano e secularizado que reivindicava a hegemonia sobre as consciências.

Deste modo, a América Latina entrou no século XX sem que tivesse ocorrido uma mudança substancial no modo dos povos se relacionarem com os deuses. Mesmo se os contextos nacionais e os símbolos religiosos variassem, uma geografia sagrada de longa duração perdurava e se impunha uma mesma maneira de praticar a relação com o divino.¹⁵

Desta forma, se manteve uma hegemonia no campo religioso, apesar da diversidade de expressões que, só na segunda metade do século XX foi alterada, quando dezenas de novos movimentos religiosos surgiram em todos os países sul-americanos, espaço, até então, quase exclusivo da Igreja Católica romana. Isto intensificou a disputa por espaço nas áreas indígenas e várias igrejas entraram nas aldeias destes povos. A luta não estava mais entre deuses pagãos e cristãos, mas entre divindades cristianizadas, chegando a se achar que a América Latina vivia uma reforma religiosa do tipo protestante.

Não interessa ao nosso trabalho esta disputa, mas apenas mostrar a crise pela qual passava o campo religioso na América Latina, na segunda metade do século XX, entendendo que este quadro contribuiu para renovações e abriu espaço dentro da própria Igreja Católica para novas práticas evangélicas.

A nível religioso, a Igreja Católica está dividida entre os partidários de uma modernidade católica comunitarista e social e os defensores de um projeto de “neocristandade” que buscam o apoio do braço secular sem que

¹⁴ BASTIAN, Jean-Pierre. Os efeitos políticos da mudança religiosa da América Latina, in: CIPRIANO Roberto, ELETA, Paula e NESTI, Arnaldo. Identidade e mudança na religiosidade latino-americana. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 95.

¹⁵ Idem, p. 96.

ocorram mudanças profundas nos mecanismos de reprodução autoritária da instituição.¹⁶

Em nosso trabalho, interessa o primeiro seguimento apontado por Bastian, ou seja, os “*partidários de uma modernidade católica comunitarista*”, pois são, a nosso ver, não os adeptos deste pensamento que chegaram em Roraima no final da década de 1960, mas os próprios construtores desta proposta em solo roraimense e, que por sua vez, tiveram uma presença bastante marcante junto a suas populações indígenas.

É interessante observar que, no momento da chegada deste grupo de padres à Roraima, há poucos anos havia se encerrado o Concílio Vaticano II, que se realizou de 1962 a 1965, e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano que ocorreu em 1968, em Medellín, estava se processando pelo mesmo período.

Na segunda metade do século XX, mais especificamente a partir do Concílio do Vaticano II, a Igreja abriu discussão sobre vários temas, entre eles: a promoção da cultura; a liberdade religiosa; o valor das religiões não cristãs e o diálogo com os seguidores de outras religiões. Com isto, abriu-se espaço para novas práticas evangélicas, pois se a Igreja até então trabalhava se pensando enquanto única, agora compreendia que era preciso dialogar com outras crenças e com outras religiões.

A Conferência de Medellín, foi um importante evento para o incentivo a novas práticas religiosas na América Latina. Conforme Paulo Sues, um dos expoentes nos trabalhos do Conselho Missionário Indigenista – CIMI, a atenção da Igreja estava “*Voltada aos pobres e à sua libertação integral*”. E acrescenta: “*No interior das Igrejas ainda não existia, na época, uma sensibilidade para a especificidade da causa indígena*”.¹⁷

Pelo que percebemos, assim como o indigenismo oficial vivia um momento de crise, a Igreja também não tinha uma proposta concreta para os povos indígenas. Conforme Sues, de toda América Latina, foi no México que se deu impulso a uma pastoral indígena específica em 1970¹⁸.

Fazendo um breve histórico do início da organização indígena no Brasil, que contou com a participação da Igreja, comenta este autor que, em outubro de 1967, houve um encontro de pastorais de desobriga, onde foi mostrado tanto por parte dos missionários, o

¹⁶ Idem, p. 102.

¹⁷ SUESS, Paulo. A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989. Petrópolis, 1989, p. 12.

¹⁸ Idem, p 14.

quanto dos indígenas presentes, uma insatisfação com essa prática pastoral de visita e assistencialismo religioso. Diz que em 1969, surgiu a Operação Anchieta – OPAN, no Sul do país, que tinha como função preparar e enviar voluntários para áreas indígenas, mas que só em 1972, num terceiro encontro de estudos sobre pastoral indigenista, concretizou-se a proposta de uma coordenação e assessoria nacional da atividade missionária junto aos povos indígenas. Assim nascia o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, cuja finalidade era:

Promover a pastoral missionária; dar assistência jurídica aos missionários; promover sua formação teológica e antropológica; criar o espírito missionário na população brasileira; cuidar de certos aspectos financeiros das Prelazias no campo indígena; promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do índio (Funai), e dos missionários entre si.¹⁹

Num momento em que o Brasil assumia a integração dos povos indígenas à sociedade nacional como alternativa única, era criado em abril de 1972 o CIMI, um órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que veio a colaborar para articulação entre as aldeias e os diversos povos indígenas e favoreceu a promoção das grandes assembleias desses grupos. Foi com o apoio desse órgão que a Missão Anchieta organizou a primeira assembleia de líderes indígenas em Diamantino - MT, em abril de 1974 e já em 1975 os próprios indígenas faziam a convocação para a segunda assembleia que aconteceu em maio na Missão Franciscana do Cururu, no Alto Tapajós. Assim nas décadas de 70 e 80 estiveram ocorrendo as assembleias que vieram a se configurar em um movimento indígena nacionalmente organizado. Entretanto, conforme Suess:

Os documentos oficiais das sete Assembleias do Cimi, realizadas entre 1975 e 1987, devem ser lidos a partir do processo de sua fermentação dialética entre realização no presente e projeção no futuro, entre práxis pastoral, reflexão crítica desta práxis e antecipação utópica de uma nova realidade eclesial no Brasil e na América Latina. As Linhas de Ação do Cimi tampouco são uma invenção ou um monopólio da Igreja missionária do Brasil. Surgiram de reflexões e práticas latino-americanas²⁰.

É importante observar que boa parte da segunda metade do século XX, o mundo

¹⁹ Idem, pp. 18-19.

²⁰ Idem, p. 29.

está dividido entre duas tendências, de um lado o capitalismo e do outra o socialismo. Esse período marcou também o estabelecimento de vários regimes ditatoriais na América Latina, levando a criação de movimentos de resistência a estas ditaduras. É neste contexto que Frei Beto justifica o surgimento da Teologia da Libertação, bem como dos movimentos sociais na América Latina. Pois, de acordo com ele:

A própria conjuntura nacional ajudou a reforçar as comunidades eclesiais de base. Ao suprir os canais de participação popular, o regime militar fez com que esse mesmo povo buscasse um novo espaço para se organizar. Esse espaço foi encontrado na Igreja, única instituição do país que, por sua índole histórica, escapa ao controle direto dos poderes públicos.²¹

Entendemos que a Igreja teve um papel importante no processo histórico desse período. Entretanto, a vemos como uma antiga parceira de ocupação e instalação da sociedade colonial na América Latina, que na segunda metade do século XX, tendeu a ser isolada, pelo menos parte de seu contingente, que veio a assumir propostas com característica opostas ao interesse da política levada a efeito por governantes ditadores.

Se de um lado, setores da Igreja ao se identificarem com os que viviam um processo de exclusão social foram afastados do centro poder e, de outro, a Igreja como um todo passou a conviver com a concorrência de outras religiões que passaram a proliferar e a penetrar em espaços que até então ela reinava absoluta, era compreensível que diante dessas adversidades ela esboçasse alguma reação. Se o contexto que se oferecia era de ditadura e de circulação de idéias socialistas, era natural que se posicionasse dentro desse diálogo, e obviamente, optasse por alguns dos recursos que se encontravam a disposição para renovar seu discurso e atrair adeptos. A opção de parte de seus missionários pelos pobres e excluídos contribuiu para desenvolver movimentos sociais, a exemplo do que ocorreu com os povos indígenas.

4.3 - Legislação e indigenismo

De acordo com Rigoberta Menchú Tum, Prêmio Nobel da Paz 1992, a primeira vez que um líder indígena se apresentou diante de um órgão intergovernamental para exigir

²¹ BETO, Frei. O que é comunidade eclesial de base. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, pp. 20-22.

justiça e direito para um povo aborígine foi em 1923. Segundo ela, foi quando o chefe Deskaheh, da nação Cayuga, chegou pela primeira vez em Genebra para reivindicar a representação do seu povo na Sociedade das Nações.²²

Mesmo com todas as divergências e injustiças sendo verificadas nas práticas sócio-culturais em toda história do contato entre indígenas e não-indígenas, só em 1957 surgiu o primeiro instrumento internacional que teve por objetivo específico reconhecer direitos aos povos indígenas. Isto se deu com a "Convenção sobre a Proteção e Integração das Populações Aborígenes e outras Populações Tribais e Semi-Tribais nos Países Independentes", adotada pela Organização Internacional do Trabalho - OIT. Conhecida como lei nº 107, ela estabeleceu a proteção das instituições, das pessoas, dos bens e do trabalho dos povos indígenas e reconheceu o direito à alfabetização em suas próprias línguas. Estabeleceu também que os estados signatários deveriam adotar medidas contra o preconceito de sua população nacional que pudessem afetar a imagem e os direitos dos povos indígenas. Entretanto isso não era suficiente, diz Rigoberta Menchú:

Desde de meados dos anos 70, um número significativo de irmãos indígenas tem organizado um desfile desde o aeroporto internacional de Genebra para tentar abrir as portas da ONU. E assim, começamos a luta pelas vias diplomáticas, exigindo dos governos que respeitem nossas vidas, nossa mãe terra e todos os direitos que nos pertencem.²³

No final dos anos 80, a Convenção foi revista por conta das críticas recebidas a partir dos anos 70, que a consideravam integracionista, à medida que retirava dos próprios indígenas as decisões relativas ao seu desenvolvimento para colocá-las nas mãos dos governos. A revisão deu origem à Convenção nº 169, conhecida por "Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes". Esta teve como ponto fundamental o reconhecimento de que cabia aos próprios povos indígenas decidirem quais seriam suas prioridades em matéria de desenvolvimento e, reconhecia que era seu direito participarem dos planos e programas governamentais que lhes diziam respeito, bem como entendeu que a diversidade étnico-cultural dos povos indígenas devia ser respeitada em todos seus aspectos.

²² GIRARDI, Giulio. Os excluídos construirão a nova história? São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 14. Prólogo de Rigoberta Menchú.

²³ Idem

Outros documentos internacionais vêm discutindo, mais recentemente, os direitos indígenas, como é o caso da Declaração dos Povos Indígenas, na Organização das Nações Unidas - ONU, e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas na Organização dos Estados Americanos - OEA. Todos estes apontam na direção que afirma o direito dos povos indígenas à autodeterminação e, a não só manterem, mas reforçarem suas características culturas e, com isto ganham força suas tradicionais organizações sócio-políticas.

Em 1982 foi criado o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU. Pela primeira vez, os povos indígenas conseguiram um espaço neste órgão, o que representou uma tribuna internacional, conforme Menchú, sem precedentes, pelo fato de ter permitido as suas lideranças apresentarem os problemas que enfrentavam, e assim, contribuíram positivamente para a criação de novas relações entre esses povos e os estados, colaborando também com a elaboração de normas internacionais favoráveis às reivindicações ancestrais dos direitos indígenas.

Vários irmãos indígenas e não indígenas empenharam suas vidas na legislação internacional, e por isso hoje podemos falar de um Projeto de Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.²⁴

Dessa forma, as lideranças indígenas estiveram se esforçando nesse período para dar uma visibilidade universal ao movimento em defesa de seus direitos e, com isto, aproximaram suas reivindicações às lutas das minorias de qualquer parte do mundo, incluindo os negros e os movimentos populares diversos. Na nossa compreensão, os atores sociais considerados nestas categorias vêm contribuindo para um novo sentido de política que reconhece direitos diferenciados e revela uma nova forma de vida e de organização social até então não levada em conta.

Entre as citações feitas por Giulio Girardi, sobre a “Memória do II Encontro Continental da Campanha 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular”, ocorrido em Quetzaltenango, Guatemala, em outubro de 1991, podemos ler um pequeno trecho que diz o seguinte:

²⁴ Idem

“Para nós, a democracia começa pelo respeito à vida, aos nossos direitos elementares, ao reconhecimento e respeito às formas de organização comunal e à tomada de decisões das nossas comunidades e povos, nosso direito de recuperar a história e desenvolver nossas culturas, sem discriminação dos povos indígenas, afro-americanos, mestiços e demais setores populares... Este processo democrático terá sido iniciado quando, com a nossa luta, tenhamos conquistado o respeito pela nossa voz”, “quando os povos índios sejam reconhecidos como sujeitos históricos e fator estratégico para as mudanças sociais”.²⁵

Seguindo a leitura de Girardi, o princípio fundamental que inspira este tipo de movimento nos campos políticos e jurídico é a afirmação do direito de autodeterminação solidária dos povos. Isto garante a estes o direito a uma organização política autônoma alicerçada no autogoverno em todas as esferas, local, estadual, continental e mundial. Permite que os setores populares decidam e solucionem os problemas que os afetam, sendo o objetivo da luta política a criação das condições jurídicas, políticas, administrativas, para o despontar do povo como sujeito no enfrentamento com o modelo de Estado centralista e a organização imperial do mundo. Desse modo, o fundamento desse direito está nos próprios povos e não em reconhecimentos externos. Ele não é negociável e, portanto, não deve ser mendigado.²⁶

No que se refere aos direitos indígenas na Organização dos Estados Americanos – OEA, organização que, se levarmos em conta que a maioria de seus Estados membros contém populações indígenas e por este fato, de acordo com Girardi, deveria se constituir em espaço por excelência de reconhecimento dos direitos desses povos, é observado o contrário: ela avança a contrapelo puxada pela ONU, pois parece mais preocupada em defender os Estados dos indígenas do que garantir direitos a estes.

Nos voltando agora para o Brasil, poderíamos classificar a legislação e política indigenista brasileira à semelhança do que já foi feito para o período colonial, chamando-a de: “*contraditória, oscilante e hipócrita*”, visto que já foram estes adjetivos empregados de forma unânime. Entretanto, trabalhando a política indigenista portuguesa no Brasil Colônia, diz Beatriz Perrone-Moisés que a liberdade dos indígenas era o “motor” da história colonial e isto se fecha numa compreensão que só vê uma disputa entre jesuítas e moradores coloniais. Observa esta autora que o contra-ponto reside entre a “liberdade dos índios” e a

²⁵ Idem, pp. 155-156.

²⁶ Idem, pp. 154-155.

"escravização dos índios", como se falasse de todos os indígenas, mas existia uma separação entre "índios amigos" e "gentio bravo", e isto correspondia a um corte na legislação naquele período que a torna menos contraditória, pois existe uma linha de política indigenista que se aplicava aos índios aldeados e aliados e uma outra relativa aos inimigos. Estes princípios se mantêm conforme a autora, ao longo da colonização.²⁷

Aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se, desde o início, que, livres, são senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamentos de salário e devem ser muito bem tratados. Deles dependem reconhecidamente o sustento e defesa da colônia.²⁸

Entretanto, observa a autora que se não se alteravam os princípios básicos, iam se modificam as circunstâncias, as políticas efetivas destinadas a garantir estes direitos, visto que dependiam da administração local estabelecida em cada período. A relação com esta categoria de indígena era vital para o projeto colonial, observa Perrone-Moisés que a partir do início do século XVIII, além de invocarem o ato de civilizar os indígenas, os colonizadores invocaram também os interesses econômicos da colônia recomendando brandura no tratamento com os silvícolas como forma de evitar o esvaziamento das aldeias, o que inviabilizaria o projeto colonial como um todo. O valor máximo que, até aquele momento, era a salvação da alma, foi substituído pela idéia de felicidade inerente a vida civilizada e sujeita as leis positivas.²⁹

Quanto a segunda categoria de indígenas produzida pela legislação indigenista colonial: indígenas escravos, inimigos e os cativos dos próprios nativos, para estes, o direito de guerra, conforme a autora, foi objeto de grande elaboração, entrando nesse processo a escravização como método de correção aplicado aos que se desviavam de um relacionamento de obediências aos princípios dos colonizadores.

De modo geral, não havia um direito colonial no Brasil independente do direito português, este era regido basicamente pelas mesmas leis da metrópole. O principal

²⁷ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII), in: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 115-117.

²⁸ Idem, p. 117.

²⁹ Idem, p. 122.

documento legal eram os regimentos dos governadores gerais, que eram assinados pelo rei, assim como as Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias.

No que se refere à legislação do século XIX, o seu lado confuso é creditado por Manuela Carneiro da Cunha, as oscilações por que este período da história brasileira passou e, conforme ela, a legislação indigenista carregou a marca desse tempo. Entre os contrastes vividos naquele século, é observado que: ele conheceu três regimes políticos: Colônia, Império e República Velha; começou com intenso tráfico negreiro e terminou com o incentivo a imigração livre; ocorreu num momento de tensão entre oligarquias locais e a centralização do poder e; foi um período em que o Brasil ao seu modo se modernizava, levando as áreas de colonização antigas a contrastarem com frentes de expansão novas. Afirma Cunha, que a questão indígena deixou de ser um problema de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras, sendo o trabalho indígena fundamental apenas como uma alternativa local e transitória frente às novas oportunidades.³⁰

Uma outra característica marcante do século XIX apontada por esta autora, está na mudança ocorrida na arena em que se davam as discussões e decisões da política indigenista. Até aquele século, ela acontecia em função de três interesses: o dos moradores, o da Coroa e dos jesuítas. Como sabemos, desde de 1759, o Marquês de Pombal já havia afastado os jesuítas dos debates e, com a chegada da família real no Brasil, encurtou a distância entre poder central e local. Os jesuítas ao retornarem em 1840, ficaram a serviço do Estado. Nesse período os indígenas não tiveram nenhuma representação legal, manifestaram-se, conforme Cunha, por meio de hostilidades, rebeliões e eventuais petições ao imperador ou processos na Justiça. Assim, os debates passaram a ser travados em função de uma maior ou menor centralização política.³¹ É importante observar que:

Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios “bravos”, “desinfestando” os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. Ou seja, nos termos da época, se se deve usar de brandura ou de violência física.³²

³⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 133.

³¹ Idem, pp. 133-134.

³² Idem, p. 134.

Entendemos que as práticas não descolam das representações, se o debate da época incluía atos de violência era porque o seu lado subjetivo permitia. Evidências disto, podemos ter na observação da autora quando diz que o cientificismo do século XIX estava preocupado em traçar as fronteiras entre os antropóides e os humanos, o que apesar de suas variantes e controvérsias, esta idéia que atribuía a natureza a fatalidade de suas leis, era consoladora para todos menos para os indígenas. Vemos assim, no campo mental, os indígenas podendo ser equiparados aos animais irracionais e isto abria, a nosso ver, espaço para legalização dos atos de violência, visto que enquanto animais dessa categoria deveriam ser tratados enquanto tais pelos humanos daquele século. Se não havia respeito para com a fauna, se esta devia ceder espaço para as realizações do homem, os indígenas por serem incluídos aí estariam na mesma condição.

Só a partir do terceiro quartel daquele século, novas teorias vieram afirmar os indígenas como a infância da humanidade e não mais como velhice prematura:

Um evolucionismo sumário consagra os índios e outros tantos povos não ocidentais como “primitivos”, testemunhos de uma era pela qual já teríamos passado: fósseis, de certa forma, milagrosamente preservados nas matas e que, mantidos em puerilidade prolongada, teriam no entanto por destino acederem a esse telos que é a sociedade ocidental.³³

Isso justifica o fardo do homem ocidental que tinha por dever tornar adulto essa raça ainda criança, em termos mais adequados à linguagem iluminista, seria jogar luz neste mundo de trevas. Desta forma, o destino dos aborígenes estava de uma vez por toda, preso ao destino e atitude do homem moderno. Se havia no período colonial uma separação entre “índios amigos” e “gentio bravo”, agora eram subdivididos em duas categorias “bravos” e “domésticos” ou “mansos”. Como em séculos anteriores, “domesticação” supunha, sua sedentarização em aldeamentos, sob o “suave julgo das leis”. No grupo dos bravos, eram incorporados indígenas que iam sendo progressivamente encontrados nas fronteiras do Império.³⁴ Segundo a autora: “a legislação indigenista do século XIX, sobretudo até 1845, é flutuante, pontual e, como era de se esperar, em larga medida subsidiária de uma política de terras”.³⁵

³³ Idem, pp. 134-135.

³⁴ Idem, p. 136.

³⁵ Idem, p. 138.

Tratava-se naquele momento do alargar as fronteiras de um Império em expansão aumentando os espaços transitáveis e apropriáveis. Conforme a autora, esta política de terras vinha acompanhada de uma política de trabalho. No caso das zonas de povoamento mais antigo, se tratava, a partir de meados do século XIX, de restringir o acesso à propriedade fundiária e tornar assalariada uma população independente e liberta constituída de indígenas, negros e brancos pobres.

A contradição, como sempre, se fez presente entre leis que garantiam a posse da terra aos indígenas e as brechas deixadas por ela, dando lugar as burlas que permitiam o avanço sobre os territórios indígenas, além de um poder que oscilou entre municípios, províncias e Império. Foi com estas variáveis que se montou e viveu a política indigenista do século XIX.

Juridicamente, no que se refere à origem da tutela, Cunha considera obscura, observando a necessidade de separar indígenas independentes que escaparam ao processo de fixação e os aldeados que, tradicionalmente, foram submetidos à tutela, ora de missionários ora de administradores que dispunha em certa medidas de seu trabalho. Neste quadro, houve um intervalo apenas de dois anos com a política pombalina, de 1755 a 1757, entretanto:

Em 1757, Mendonça Furtado, irmão de Pombal, inicia o Diretório dos Índios deplorando que os principais, mal instruídos até então pelos padres e conservados numa “lastimosa rusticidade e ignorância”, se tivessem mostrado inaptos para o governo das suas povoações: em conseqüência, os substitui por diretores “enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem”.³⁶

Essa reputação de incapacidade da administração de seus bens atribuída as lideranças indígenas no século XIX, justificou ao Estado velar sobre estes, principalmente sobre as terras dos aldeamentos.

É com a expansão do estado Nacional brasileiro separado das ordens eclesiásticas no período republicano, que surgiu em 1910 o Serviço de Proteção aos Índios - SPI, conforme Antônio Carlos Lima, “*primeiro aparelho de poder governamentalizado*

³⁶ Idem, p. 147.

*instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos do poder”.*³⁷

Lembra este autor, um fato interessante surgido no final da década de 1940 e início da década de 1950: a idéia de um parque indígena, figura inexistente na legislação do país até então, que fundiria a imobilização de uma considerável quantidade de terra com a finalidade, de um lado, de preservar a flora e a fauna, e de outro, criar um espaço para que os grupos da região pudessem ser aculturados paulatinamente. Com isto, de acordo com Lima, implantou-se um novo modelo de definição de terras para os povos indígenas.³⁸

Em 1968, o SPI deu lugar a Fundação Nacional do Índio – FUNAI e em 1973, ainda no bojo das alterações da política indigenista oficial que causaram o fechamento do SPI, foi editado o Estatuto do Índio, Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973. Entretanto, durante quase todo o século XX, os indígenas foram vistos como crianças, loucos ou incapazes, o que estava de acordo com os princípios estabelecidos pelo código civil brasileiro de 1916, e que foi seguido pelo Estatuto do Índio. Se para os loucos, as crianças e os pródigos, a justiça nomeia uma pessoa como tutor, para os indígenas, a tutela era da União, exercida mais diretamente por um órgão indigenistas, primeiramente SPI e FUNAI posteriormente.

No Brasil, ao longo de sua história, a relação entre Estado e os povos indígenas pode ser dividida em duas tendências: a primeira, estendeu-se do período colonial à Constituição de 1988, tendo como características a idéia de integração, pois apesar de reconhecer a diversidade das sociedades indígenas, via nisto uma situação passageira, certo de que o Brasil tinha apenas uma cultura e uma língua, e assim, toda diferenciação étnica seria anulada com a incorporação dos indígenas à sociedade civil, pois ao se tornarem brasileiros perdiam sua própria identidade. A segunda tendência, que surgiu com a Constituição 1988, entre suas característica está o reconhecimento e respeito as diferenças culturais. Ao Estado, compete não mais garantir a existência em fase de transição dos indígenas, mas contribuir para a reafirmação e valorização de suas culturas e línguas.

Com isso, surge no país um despertar do pensamento evolucionista que até a pouco tempo alimentava a idéia de um caráter de transição da cultura indígena. Segundo tal

³⁷ LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI, in: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 155.

³⁸ Idem, pp. 168-169.

pensamento, era uma questão de tempo a transformação do indígena em cidadão brasileiro inteiramente integrado em uma cultura nacional brasileira única. Condição que se impunha pela incapacidade dos índios de se reproduzirem, bem como de reproduzirem sua cultura.

Nas últimas décadas, se esboçou um movimento indígena que vem dando configuração a uma nova identidade para estes povos. Conforme Roberto Cardoso de Oliveira, foi no período de 1974 a 1980, que teve início este movimento no Brasil, quando suas lideranças começam a ultrapassar as fronteiras das suas próprias aldeias, para alcançarem círculos mais abrangentes, em assembléias, que envolviam os mais diversos grupos indígenas.³⁹

Nos anos 70, o movimento começou a tomar forma se integrando a um amplo movimento de reorganização da sociedade civil brasileira, que caracterizou o final da ditadura militar no país. Estes povos, superando uma fase negativa para suas culturas, se reorganizaram para exigir mudanças na política indigenista do Estado. Assim, estabeleceram articulações com as organizações não-governamentais, abrindo espaços para que a questão indígena se impusesse exigindo mudanças.

No mesmo período, iniciou-se a estruturação de diferentes movimentos indígenas com objetivos variados de defesa de seus territórios e lutas por outros direitos. Desta forma, ele ganhou visibilidade nacional em torno da União das Nações Indígenas - UNI e, a partir daí, surgiram outras organizações e formas de representações mais regionais, estruturando-se associações e organizações de agentes de saúde e professores indígenas, inclusive em Roraima.

A Constituição de 1988 definiu em termos constitucionais, uma situação nova para os povos indígenas do Brasil: tornou constitucional a demarcação de suas terras, que antes era lei ordinária; concedeu-lhes o usufruto das riquezas do solo, rios e lagos; reconheceu como seus direitos a organização social, os costumes, a língua, crenças e tradições; estabeleceu que a pesquisa e lavra das riquezas minerais e hídricas em territórios indígenas precisam do consentimento do Congresso Nacional, depois de ouvidos os indígenas; proibiu a remoção de grupos indígenas, salvo por catástrofe ou epidemia, e ainda anulou todos os atos que tinham por objetivo a ocupação, domínio ou posse das terras indígenas.

³⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A crise do indigenismo. Campinas: Editora da UNICAMP; 1988. pp. 19-20.

Se observarmos, desde o período colonial que leis de proteção aos direitos indígenas no Brasil são feitas, porém desrespeitadas. É também, desde então, que os indígenas são reconhecidos como primeiros ocupantes e donos naturais das terras; entretanto, ainda hoje lutam para terem seus territórios demarcados e respeitados.

Todas as Constituições Brasileiras desde o Império reconhecem a posse permanente dos indígenas aos territórios que ocupam, mas não a propriedade do solo. Com a lei de 1850, a terra no Brasil foi dividida em duas categorias: terras particulares, pertencentes àqueles que tivessem os documentos comprovando; e as terras públicas, que passaram a pertencer a União e, posteriormente, transferidas ao Estado Brasileiro pela a Constituição de 1891, estas, chamadas de terras devolutas, era a categoria que os povos indígenas habitavam. Até 1988 este quadro quase não se alterou, pelas Constituições, os povos indígenas tinham garantido a posse de suas terras, mas enquanto patrimônio da União.

Para que possamos compreender o problema indígena no Brasil, sem nos tornarmos prisioneiros da questão, diz Pacheco de Oliveira que é preciso se levar conta que, diferente de outros problemas sociais, as dificuldades não decorrem da existência do indígena em si mesma, mas sim da própria sociedade não-indígena, que é no final das contas quem gera e determina esta interação. Desta forma, a solução do problema passa: por modificações na estrutura agrária; pela proteção ao meio ambiente; pela geração de novas alternativas de emprego; pelo combate a impunidade e a corrupção e pelo o descrédito na atuação das autoridades. Entretanto, afirma que de forma direta e imediata o centro do problema é o relacionamento entre indígenas e não-indígenas⁴⁰.

Voltando ao indigenismo oficial do Brasil republicano, sua primeira concepção surge vestida dos ideais positivistas que sensibilizou militares e intelectuais, agentes diretos da Proclamação da República. Foi levada avante, especialmente, pelo engenheiro-militar Cândido Mariano da Silva Rondon. A chamada Doutrina da Proteção Fraternal ao Silvícola que defendia um tratamento humanitário, que permitisse aos indígenas, dentro de um certo tempo, ascender aos princípios científicos positivos. Para Rondon, os indígenas eram pensados enquanto os guardiões das fronteiras nacionais, pois eram considerados os

⁴⁰ OLIVEIRA, João Pacheco. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito, in MEC. “A temática indígena na escola – novos subsídios para os professores de 1º e 2º graus”. Brasília: Departamento de Política da Educação Fundamental, 2001. Caderno de Textos - Módulo I, pp. 63-65.

primeiros brasileiros e viviam sob a tutela direta do Estado.

Na década de 50, os princípios da ideologia indigenista brasileira foram formulados por Darcy Ribeiro e demonstram continuidade da concepção anterior. Compreendeu o problema indígena como reflexos de uma relação retrógrada, resquícios de um sistema econômico superado e sem ligação com a dinâmica economia brasileira. Entendido, portanto, enquanto abuso provocado por interesses de grupos locais e competição ao Estado, enquanto órgão comprometido com uma moderna economia, a intervenção racional e protetora.

Tais concepções foram questionadas nas últimas décadas. Comenta Oliveira, que o problema indígena não é algo tão simples, fora de interesse do Estado e de grandes grupos econômicos dominantes. Frisa que é necessário dimensioná-lo em termos de um impacto sobre o estoque de terras livres e agricultáveis. Que o problema indígena brasileiro não passa apenas pela pequena percentagem demográfica de indígenas, mas pela complexa combinação entre o pequeno volume demográfico e o controle de extensos territórios.

(...) é a associação entre esses fatores contrastantes que faz ainda da política e da legislação indigenista brasileira um ponto de confluência de interesses e preocupações de grande envergadura, tendo implicações significativas para programas fundiários, energéticos, minerais, ambientais, de crescimento econômico, de políticas migratórias, de relações internacionais e de questões estratégicas.⁴¹

Portanto, a sociedade brasileira não está diante de um pequeno problema, pois mesmo não se tratando de uma questão que envolva grande parcela da população do país, está relacionado ao interesse dos grandes capitalistas o que o torna um problema de grande monta, visto tratar-se de um país que vive os ideais de progresso do mundo ocidental moderno, ainda preso a concepções forjadas no final do século XIX.

Fechando este tópico deste trabalho, podemos dizer que numa visão geral, o movimento indígena se articula em dois espaços: na ação diplomática na ONU e ante os diversos governos, e na mobilização popular, para que todos os povos indígenas sejam informados a respeito e venham a participar ativamente da mesma luta diplomática, trata-se assim, de uma luta pela construção de uma identidade com força mundial. É importante observar que para serem aceitos e incluídos na configuração do mundo atual, é necessário

⁴¹ Idem, p.70

que este passe por mudanças na concepção de política, de sociedade, de progresso, de democracia, de Estado, é enfim, necessário se tornar realmente pós-moderno.

4.4 – Um movimento e duas realizações: a parceria entre indígenas e missionários

Foi no final dos anos 60 que chegou a Roraima um grupo de missionários jovens. Comenta o Padre Jorge Dal Ben, um de seus integrantes:

Era a época sucessiva ao Concílio Vaticano II, o grande evento do Espírito Santo, o Pentecostes da renovação da Família de Deus, que abriu as portas e se lançou com coragem ao mundo, entrando em diálogo com os homens.⁴²

Continua o sacerdote:

Cada um dos recém-chegados recebeu uma incumbência. Pe Luciano Stefanini passou a tomar conta da Missão São José e da região de Surumu, juntamente com a atual região do alto São Marcos, padre Bruno Marcon se ocupou da região do Taiano, padre Carlos Tonello cuidava da região da Serra da Lua, padre Jorge ficou com a região do Baixo São Marcos, a região da Raposa, a região do Baixo Cotingo e a região das Serras, enquanto a região da Amajari foi entregue aos cuidados do Padre Luizinho.⁴³

É este novo quadro de missionários, tocados pelas idéias do Concílio do Vaticano II, que procuramos seguir seu percurso, tentando entender as alterações que se processaram na relação entre Igreja e indígenas, que contribuíram para abrir um novo tempo na história da relação entre indígenas e não-indígenas em Roraima. Seguindo o mesmo documento, fala o padre das inquietações e do impacto que a realidade vivida pelos povos indígenas causou ao grupo:

À medida que visitavam as áreas, os missionários se deram conta da situação em que viviam os Índios, acossados pelas fazendas e pelo garimpo, desprezados pela sociedade envolvente, que os qualificava no linguajar comum de "bichos", sem assistência médica, já em fase avançada de desestruturação de suas aldeias, sem terra, sem dignidade, numa

⁴² Evangelização em Roraima: da "desobriga" à "comunidade". Texto produzido pelo Padre Jorge Dal Ben e apresentado no evento que marcou a abertura da Campanha da Fraternidade do ano de 2002, que tinha como tema: "Fraternidade e Povos Indígenas, por uma Terra Sem Males", p. 2.

⁴³ Idem, p. 2.

dependência extrema, vergonhosos da própria língua e, sobretudo, como traço emblemático da desgraça, entregues às bebidas alcoólicas. O quadro de morte era ainda pior onde existiam os garimpos, escola de muitos vícios.⁴⁴

Após pintar este quadro, como podemos perceber, de avançado estágio de pobreza, desprezo e crise social, conclui o missionário que a prática religiosa perdia a razão de ser, pois que sentido podia haver no batismo, no casamento, em celebrar missas em tal situação? Vemos assim, o motivo com o qual se justificou a mudança na prática evangélica em Roraima por parte de alguns missionários da Igreja Católica.

Como sabemos, existia de fato um rastro de exploração. Essas injustiças foram o terreno propício para a Teologia da Libertação, prática evangelizadora empregada por membros da Igreja Católica na América Latina que visava os excluídos sociais.

As condições que o padre apresentou das aldeias indígenas do Território de Roraima caracterizavam, portanto, uma situação ideal para a ala da Igreja que optou em caminhar com os pobres, tendo os oprimidos como o principal grupo eleito de suas práticas religiosas. Segundo o padre Jorge, ficou logo evidente que o método da desobriga era completamente inadequado. Dessa forma, rompiam com o método tradicional até então empregado pelos missionários da Igreja. Este não tinha mais sentido para os novos ideólogos da evangelização, que passaram naquele momento, a exemplo do que vinha acontecendo em outras partes do país, a trabalhar a proposta de formação de comunidades eclesial de base.

Continuando seu relato, diz o Padre que foi no começo do mês de maio de 1970, que a equipe envolvida nessa atividade se encontrou em Boa Vista para uma avaliação das experiências. Neste exercício, decidiram organizar um curso-encontro-reunião centrado basicamente sobre a palavra de Deus, o que aconteceu no começo de julho de 1970, no Ginásio Euclides da Cunha, localizado no centro de Boa Vista. Este, contou com a participação de aproximou de 70 indígenas: homens e mulheres vindos das regiões da Serra da Lua, do Taiano, de São Marcos e da Região da Raposa, nordeste do Estado.

Comenta que após o encontro, ouvindo as queixas dos moradores da Raposa, o padre daquela região sugeriu a criação de uma cooperativa indígena, como forma de aliviar o problema decorrente da relação desigual na aquisição dos bens não-indígenas necessários

⁴⁴ Idem, p. 2.

ao consumo da maloca, atividade que deixava seus membros na dependência de marreteiros, fazendeiros e donos de alguma venda que os exploravam, vendendo caro e comprando os produtos indígenas por preços irrisórios. A proposta foi levada a diante pelo Tuxaua Gabriel da maloca da Raposa contando com a colaboração de mais sete líderes das malocas vizinhas: Xuminas, Napoleão, Guariba, Santa Maria, Perdiz, Canavial e Cachoeirinha.

As reações foram as mais variadas possíveis, dependendo do campo do qual surgiam. Índios voluntários começaram a confluir em direção a Raposa, levando duas latas de farinha de mandioca, ou o correspondente, como contribuição em qualidade de sócio.⁴⁵

Assim, em 16 de dezembro de 1970, a Cooperativa Macuxi da Raposa passou a funcionar, marcada conforme o Padre, por duas características: autonomia, por estar completamente na mão dos indígenas e; auto-suficiência, por funcionar exclusivamente com recursos próprios, visto que, segundo ele, a Igreja colaborou apenas com transporte até a iniciativa se estabilizar.⁴⁶

Vemos, neste episódio, evidências do que já comentamos em outro tópico deste capítulo: os indígenas estavam conscientes de sua situação e sempre buscaram uma saída. Percebemos isto nas denúncias que faziam sobre as condições de exploração porque passavam. O que lhes faltava era condição e oportunidade para encontrar uma saída, visto que suas queixas já vinham sendo feitas, como ressaltamos, Koch-Grunberg, Rondon, Dom Alcuíno, já haviam ouvido.

Se por um lado, as condições em que se encontravam os indígenas eram adequadas à nova prática de evangelização que o grupo de missionários recém chegados a Roraima desejava experimentar, por outro lado, ela encontrava acolhida entre as lideranças indígenas pelo fato de torná-los ouvidos e, juntos a novos parceiros, tentarem solução para os problemas das malocas.

É importante observarmos que, após aquele encontro-reunião, como classificou o padre Jorge, acontecido em Boa Vista, seu desdobramento levou a realização do primeiro encontro das lideranças indígenas em Surumu, no mês de fevereiro de 1971, e que, a partir

⁴⁵ Idem, p. 4.

⁴⁶ Idem, p. 4.

daí, se tornara um hábito a prática de reuniões anuais desses líderes naquele local.

Lembramos que no Surumu, está situada a missão São José, conhecida também por missão do Surumu, espaço de interesse do próximo capítulo e, que desde já antecipamos, lugar que compreendemos como centro de conscientização e, portanto, de acabamento da proposta que viabilizou a construção de uma nova identidade indígena em Roraima. Pois foi lá que se processaram as assembléias tornando aquele espaço no ponto de partida das orientações que deram os contornos gerais ao projeto que resultou no mais importante movimento indígena conhecido até hoje em Roraima. Afirmamos isto pela condição que ele teve de fazer frente à política de ocupação dos territórios indígenas por não-indígenas e por ter dado a suas lideranças a condição de sujeitos de sua própria história no diálogo com a sociedade local e brasileira como um todo.

Voltando à cooperativa indígena, diz o padre Jorge que com a sua criação: “*Tomou forma desta maneira o estilo pastoral que marcou a caminhada da Igreja em RR nas últimas décadas, (...)*”.⁴⁷ Com isto, podemos perceber que são duas coisas se construindo ao mesmo tempo: de um lado, uma nova identidade indígena, e de outro, uma nova experiência pastoral vivida por aquele grupo de padres recentemente trabalhando no Território Federal de Roraima. Assim, missionários e indígenas em ajuda mútua, encontram as condições necessárias para a realização de seus desejos e materialização de seus próprios sonhos. De um lado, teve início o movimento indígena organizado e, de outro, as novas idéias sugeridas pelo Vaticano II ganharam forma prática em Roraima.

Padre Jorge fala também de uma mudança importante. Diz ele:

Passou-se da "fazenda" à "maloca", sem que isso implicasse no desprezo, no abandono ou tanto menos na hostilização da fazenda. Era uma mudança de postura exigida pelo Evangelho e não por alguma razão sociológica ou ideológica, uma mudança no sentido de ir principalmente ao encontro dos mais fracos e necessitados, (...). Um rumo proposto pelo Concílio Vaticano II que apontava muito claramente para a priorização das comunidades.⁴⁸

Como já mencionamos, a nova postura desse grupo de padres rompeu com as práticas evangélicas tradicionais e, isto em Roraima, veio a provocar o rompimento também

⁴⁷ Idem, p. 4.

⁴⁸ Idem, pp. 4-5.

com a elite local. Tratava-se de uma questão de caráter teológico que influenciou diretamente na metodologia de evangelização e pôs em prática uma outra visão de mundo, o que ao contrário do que o padre fala não deixava de ter seu cunho ideológico.

Num primeiro momento, poderíamos dizer que por quase toda década de 1970, a elite local não aparentou ter maiores problemas com os povos indígenas, pelo menos nas páginas do *Jornal Boa Vista*, informativo de propriedade do Governo do Território. O impacto que o novo trabalho realizado pelos padres e lideranças indígenas causaria aos não-indígenas só começou a se fazer notar a partir do final da década de 70, pelo menos é o que esta fonte demonstra.

No meu governo não tínhamos nenhum problema indígena no Território e os índios não tinham nenhuma pretensão. Desenvolvíamos um trabalho normal de assistência às malocas, mas os índios não reivindicavam terras como hoje. A Igreja, na época, com D. Servílio Conti, era voltada para a pregação do evangelho.⁴⁹

Estas são palavras de um carioca e político de Roraima que governou o Território por duas vezes, indicado pelo Ministério da Aeronáutica: a primeira, de abril de 1967 até maio de 1969; e a segunda, de março de 1970 até abril de 1974. Conforme este governante, no seu período de governo não houve preocupações especiais com os povos indígenas; logo para ele estes problemas recentes não estavam nos indígenas, mas, poderíamos dizer, nas companhias com as quais vinham se relacionando ultimamente. Entretanto, como já mencionamos neste capítulo, há tempo os indígenas vinham denunciando um estado de exploração, simplesmente suas queixas e ações não provocaram maiores problemas às elites locais que permaneciam indiferentes a estas.

Foi no Governo de Fernando Ramos Pereira, que se estendeu de abril 1974 a abril de 1979, que as inquietações começaram a surgir e, conforme eram tratadas, não tinham os indígenas como sujeitos do problema, mas estavam ligadas a outros agentes sociais.

Há nesse momento um descompasso entre os próprios órgãos governamentais. Neste sentido, a primeira informação que temos no *Boa Vista* foi publicada no dia 09 de março de 1975, onde o Governador Fernando Ramos procurava se justificar com os repórteres sobre as notícias publicadas naquela semana, na imprensa do Estado do

⁴⁹ FREITAS, Aimberê. *A história política e administrativa de Roraima: de 1943 a 1985*. Editora Umberto Calderaro Ltda: Manaus, 1993, p. 178.

Amazonas, a respeito de declarações suas que envolviam assuntos relacionados com a política indigenista.

Dentro das justificativas de Ramos Pereira, uma estava relacionada a sua pretensão de explorar os minérios na região de Surucucu, desejando para isto construir uma estrada para dar acesso ao local. Conforme ele, a área não era uma reserva indígena e que lá haviam sido localizadas apenas quatro ou cinco malocas, estimando que elas tivessem uma população de 300 a 500 silvícolas, informando ainda que dois antropólogos estudavam a transferência dos indígenas desta região, o que conforme ele encontrava amparo na legislação do país.⁵⁰

A reportagem que estamos nos referindo tem como manchete: "*Não há divergências entre Governo e FUNAI*", e segundo o Governador:

(...) não há e nem poderia haver, nenhuma discrepância de orientação entre a FUNAI e o Governo de Roraima, e que recentemente vem adotando diversas medidas administrativas, em defesa dos direitos insofismáveis da comunidade indígena local, em comunhão com o pensamento e a filosofia da FUNAI.⁵¹

Conforme a reportagem, a história começara em 1974, quando a Secretaria Geral do Ministério do Interior enviou um volumoso processo preparado pelo Delegado Regional da FUNAI, ao Governo de Roraima. As denúncias levantadas pela FUNAI mostravam o quadro grave em que se encontravam as relações entre indígenas e regionais:

(...) insistem colonos inescrupulosos, aqui e ali, na prática ilegal de esbulhar de suas terras os incautos indígenas, invadindo e ocupando as áreas das malocas, cercando-as, impedindo-lhes a criação de animais, proibindo-lhes a caça, estorvando-lhes o plantio de roças, enfim tripudiando, do modo mais insolente e desabusado, sobre o sagrado direito de posse permanente e usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nessas terras, que a Lei Máxima assegura aos silvícolas.

Mas, não contentes com isso, ainda exploram os índios inermes da maneira mais revoltante, deles servindo-se para fins escusos e até criminosos, vendendo-lhes gado e benfeitorias edificadas em suas próprias terras, escravizando-os, caloteando-os, obstando-lhes a instrução e o aprendizado mediante empecilhos à construção de escolas nas malocas.⁵²

⁵⁰ Jornal Boa Vista, 09/03/1975, p. 3.

⁵¹ Idem, p. 3.

⁵² Idem.

Estas informações são acompanhadas de outras denúncias e do alerta sobre a urgente necessidade do governo tomar providências. Entretanto, elas podem causar surpresas apenas por partir, naquele momento, da própria FUNAI, mas pelos relatos que temos dos próprios indígenas desde o início do século XX, não apresentam novidades. Primeiro, porque como sabemos estes abusos contra os nativos já existiam; segundo, porque com o aumento de não-indígenas em Roraima, a tendência era aumentar sua incidência.

Entendemos que o agravamento deste quadro forçou as lideranças indígenas a reagirem contra o mesmo, agora tendo a lei, que se não era a mais adequada, mas que, de alguma forma os amparava e contavam também com novas parcerias, entre essas os missionários. Com isto, podemos dizer que o mundo vivia um novo tempo, o que deu uma melhor condição aos indígenas desse período histórico nacional e internacional de reagirem com mais firmeza e melhores perspectivas, ao contrário de seus antepassados, principalmente, os que viveram nos espaços, onde hoje, se situam os grandes centros urbanos do país.

Voltando a informação relacionada à imprensa de Manaus, em uma reportagem do Jornal Boa Vista publicada no dia 20 de abril de 1975, o Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira ao abrir os trabalhos de grupos do Seminário “FUNAI / Missões Religiosas”, rebateu as acusações da imprensa de Manaus feitas ao Ministro do Interior órgão ao qual a Fundação do Índio estava vinculada.⁵³

De um lado, vemos que as críticas aos órgãos responsáveis pela política indigenista começavam a se intensificar. O que evidenciava o momento de crise que eles começavam a passar; bem como, as mudanças no comportamento das lideranças indígenas, o que vinham a exigir uma nova configuração destes órgãos. Por outro lado, a FUNAI buscou a princípio, controlar os novos movimentos das lideranças indígenas, como mostra um pequeno quadro publicado em junho de 1976, intitulado: "*Funai restringe visita dos índios à cidade*". Nele o presidente do órgão justifica a medida afirmando que os indígenas podiam ter suas reivindicações atendidas nos próprios postos indígenas sem precisarem se deslocar para Brasília ou outras cidades.⁵⁴

⁵³ Jornal Boa Vista, 20/04/1975, p. 4.

⁵⁴ Jornal Boa Vista, 05/06/1976, p. 6.

Quanto à relação das lideranças indígenas com as autoridades locais, temos em março de 1975, uma reportagem de uma visita do Tuxaua Damásio Galé da Maloca do Perdiz, juntamente com o Padre Jorge Dal Ben ao titular da Secretaria de Saúde. Diz a reportagem:

Quando tudo levava a crer que algumas reivindicações fossem apresentadas para a grande região, o Tuxaua cumprimentou o Secretário em linguagem indígena e disse que sua presença na capital era para em nome do seu povo, agradecer a atenção e a assistência que vinha recebendo por parte daquela Secretaria, através dos socorros aéreos e das unidades volantes de assistência no Interior e hospitalizações na rede hospitalar.

Para cuidar diretamente do seu povo, o Tuxaua enviará um dos seus mais letrados irmãos que fará um curso no Hospital Coronel Mota para se transformar num agente rural de saúde para a área.⁵⁵

Podemos perceber nesta visita o início de uma nova forma de aproximação entre lideranças indígenas e as autoridades locais, bem como uma inversão, pois não buscava o Tuxaua uma simples assistência, mas desejava formar o seu próprio agente de saúde. É importante lembrar que o jornal que contém a reportagem era de propriedade do Governo, e conforme a citação, havia uma expectativa de reivindicação por parte do Tuxaua, e como sabemos, para que estas existissem era necessário haver motivos. A mesma dupla visita também o governador, nessa ocasião:

O Tuxaua fez um amplo relato ao Governador sobre a situação dos 400 indígenas da Maloca do Perdiz e outras que lidera. Disse, que lá já se produzem atualmente diversos produtos agrícolas e já foi iniciada a criação de gado. Enfatizou que o Governo territorial vem dando a maior assistência possível aos enfermos e manifestou seu contentamento em poder pessoalmente dialogar com o Governador.⁵⁶

A nosso ver, essa fala mostra uma aproximação entre administradores: Governo e Tuxaua. É uma aproximação não de subserviência, mas em igualdade, pois mostra uma pessoa que falava em nome de seus representados a uma outra pessoa imbuída de autoridade e, de quem se podia tirar alguns benefícios para os projetos de sua competência. Vemos assim, a evidência de algo novo. Por isso, causa contentamento ao Tuxaua poder

⁵⁵ Jornal Boa Vista, 09/03/1975, p. 7.

⁵⁶ Jornal Boa Vista, 16/03/1975, p. 9.

pessoalmente dialogar com o Governador, era como se estivesse antevendo uma nova relação que estava apenas começando.

Entretanto, a relação apresentada nas páginas do jornal Boa Vista continua de bastante submissão por parte dos líderes indígenas e assistencialismo por parte do governo. Em viagem ao Alto-Cotingo, em julho de 75, Ramos Pereira visita a Maloca da Serra do Sol, onde os moradores solicitaram do governador: pentes finos, agulhas, linha para costura, tesouras, ferramentas para cavar o solo, sandálias, sabão e sabonete, medicamentos, sal, colheres e óleo para cabelo.⁵⁷

O mesmo sucedeu em uma viagem que o Governador fez, em janeiro de 76, ao noroeste do Estado, onde em visita a uma aldeia Maiongong, o seu Tuxaua Albertino apresentava suas reivindicações, são elas: sal, ferramentas, chita, calçados e um carrinho-de-mão.⁵⁸

Já em outubro do mesmo ano, na região de garimpo, os tuxauas do Caracanã Vitorino Pereira, do Camararém Damião Marques e do Flechal Jacyr de Souza reivindicam em nome das populações indígenas, ferramentas e forno para farinha. Esta solicitação difere das duas anteriores, visto que se pede material para o trabalho e nenhum apenas para o consumo imediato.⁵⁹ Era nesta direção que doravante procuravam caminhar as lideranças indígenas de Roraima, exigindo demarcação de seus territórios e condições para trabalhar.

Fechando esta parte desta dissertação, podemos afirmar que a construção de uma nova identidade indígena em Roraima se iniciou tendo a frente, em especial, as lideranças indígenas locais contando com o apoio importante naquele momento de agentes ligados a teologia da libertação. Esta parceria movida, por um lado, pela intensificação nas condições adversas que haviam levado os territórios indígenas em Roraima a uma invasão intensa na segunda metade do século XX, e por outro lado, incentivados por discursos mais favoráveis ao meio ambiente, ao respeito à vida, a uma política que reconhecia, ainda que timidamente, direitos diferenciados a grupos específicos e uma nova legislação que apesar de não contar com uma estrutura jurídica competente no Brasil para pô-la em prática, cedeu espaços importantes para reclamos a direitos voltados para felicidades mais restritas e abriu perspectivas para produção de uma nova história mais favorável aos direitos indígenas.

⁵⁷ Jornal Boa Vista, 25/07/1975, p. 5.

⁵⁸ Jornal Boa Vista, 17/01/1976, p. 7.

⁵⁹ Jornal Boa Vista, 23/10/1976, p. 8.

V – CAPÍTULO

TEMPO DOS DIREITOS: A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO LUGAR INDÍGENA EM RORAIMA

Enquanto o historiador das idéias esboça a filiação do pensamento formal, de um filósofo para outro, o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento. Não tenta transformar em filósofo o homem comum, mas ver como a vida comum exigia uma estratégia.

Robert Darnton

Neste capítulo, procuraremos compreender os espaços que as lideranças indígenas juntamente com indigenistas, em especial, missionários da Igreja Católica, procuraram viabilizar a partir da década de 1970, ao inaugurar a construção de uma nova identidade indígena em Roraima.

Usaremos como fonte atas das assembléias de tuxauas realizadas entre 1978 e 1990, procurando nos discursos ali registrados, os desejos e as propostas que orientaram a construção de um novo lugar indígena. Neste sentido, procuraremos caracterizar a "comunidade" e a "liderança" produzidas nos relatos dos tuxauas e missionários. Tomaremos a Missão São José como ponto de encontros e elaboração de propostas por parte dessas lideranças, no período citado.

5.1 - O ponto de encontros

Sabemos que os discursos, as experiências, e as práticas que consolidaram uma nova postura dos povos indígenas de Roraima foram muitas e complexas para reduzirmos a atividades exercidas em apenas um único espaço físico. Foram várias iniciativas tomadas pelas lideranças indígenas, bem como aconteceram em diversas aldeias. Entretanto, estaremos elegendo em nossas análises neste capítulo, a Missão São José localizada a 200 quilômetros da cidade de Boa Vista, em pleno território indígena, enquanto espaço no qual estaremos refletindo sobre as ações e orientações que as lideranças forjaram ali.

Entre as novas iniciativas tomadas pelos indígenas, a partir dos anos de 1970, podemos citar: a proposta de criação de uma cooperativa na Maloca da Raposa, projeto que posteriormente entrou em prática em várias aldeias, vindo a ser conhecido por cantinas; a criação de gado bovino se esboçando em várias aldeias e se consolidando como projeto que contou com o apoio da Igreja, inicialmente na comunidade do Maturuca em 1980, seguida pela Maloca de Pedra Branca, no mesmo ano; acordos comunitários, a exemplo do pacto feito pela comunidade do Maturuca em 26 de abril de 1977, dizendo "*Não a bebida alcoólica. Sim a Comunidade*", depois de sofrer com o alcoolismo de seus membros. Além disto, diversos outros projetos coletivos com o objetivo de fortalecer as comunidades foram se sucedendo, e em várias aldeias, desenvolvendo-se assim, experiências novas nas práticas desses povos.

Desta forma, fica uma interrogação a nossa pretensão: que importância ou destaque especial podemos dar à Missão São José, instituição pertencente à Igreja Católica? Para compreendermos isto, é necessário lembrar que estamos no exercício de compreensão de uma identidade indígena que surge em Roraima nas últimas décadas do século XX, que esta contou com a colaboração de missionários da Igreja Católica, e ainda, que esta identidade foi capaz de fazer estacionar em alguns aspectos, e até recuar em outros, o projeto de ocupação das áreas indígenas por outros grupos sociais.

Por se tratar de uma pluralidade de experiências acontecendo ao mesmo tempo em diversas malocas, entendemos que, para que viesse a se configurar em uma identidade indígena representativa da maioria das aldeias desses povos, era necessário um trabalho de consolidação. É neste sentido, que entendemos a importância maior da Missão São José, enquanto espaço no qual essa identidade ganhou acabamento e divulgação.

Com a chegada de um novo grupo de missionários da Ordem da Consolata no final da década de 1960, padres foram para as mais diferentes comunidades. Passaram a morar nas malocas, mas, o centro de entendimento e de aferição dos trabalhos, se concentrou especialmente na Missão São José. Entendemos que isto aconteceu por se tratar do local mais adequado, disponível naquela na ocasião e de fácil acesso às lideranças que deveriam se deslocar das diversas aldeias para participarem das reuniões.

Dessa forma, a Missão São José se tornou o local de sedimentação de uma proposta mais elaborada, coesa e abrangente, capaz de ganhar adesão de muitas lideranças.

Grosseiramente, comparamos esse espaço físico a um recipiente, o qual os químicos produzem um ambiente favorável às suas reações experimentais. Pois foi nesse local que as mais diferentes experiências vividas pelas comunidades se concentraram para um análise em conjunto, o que deu oportunidade para a tirada de conclusões que ganhariam uma configuração com força para produzir um movimento bastante organizado.

A Missão São José foi construída na região do Surumu, num importante lugar de passagem de garimpeiros e ponto de pouso de pecuaristas. Por esta posição, o lugar suscitou nos beneditinos o desejo de fundar ali uma escola e posteriormente um convento. Este último nunca foi concretizado e a escola teve vida efêmera. Foi com a chegada da Ordem da Consolata em 1948, que Dom José Nepote encarregou o padre Marcos Lonati de atender as necessidades religiosas do povo da região e, com ele veio à fundação de um internato que se destinava a crianças carentes, órfãos e desamparados. Os resultados não foram favoráveis o que levou a tentativa de transformá-lo em escola profissionalizante, mas permanecendo negativos os resultados, em 1967 deu lugar a uma nova experiência: formar professores indígenas para as malocas da região.¹

As lideranças indígenas começaram a se reunir, conforme o Centro de Informação da Diocese de Roraima, a partir de 1968, por ocasião de cursos de instrução religiosa desenvolvida pelos padres, geralmente na Missão São José, a época já trabalhando na formação de professores indígenas para as escolas situadas nas malocas. Tais reuniões, proporcionaram o diálogo entre as lideranças que aproveitavam a oportunidade para discutirem os problemas das comunidades. Também de acordo com aquele órgão, esta situação mudou em 1977, quando representantes do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, foram convidados e o encontro se transformou especificamente em reunião das lideranças indígenas.²

Um outro acontecimento, a nosso ver, colocou o ano de 1977, como marco importante na construção de uma nova identidade indígena, foi à presença da FUNAI juntamente com a Polícia Federal na Missão São José, com o objetivo de impedir a reunião. Entretanto, este fato em lugar de inibir a aproximação entre as lideranças indígenas, pelo

¹ Ata do Encontro para Avaliação e Estudo do Internato e Escola de Surumu e da Pastoral Educacional Indígenista da Diocese de Roraima. Surumu, 27 a 30/11/1981, pp. 1-2.

² CIDR. Índios e brancos em Roraima. Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1990, pp. 42-43. Coleção Histórico-Antropológica n° 2.

contrário, as fortaleceu. A partir de 1979, as assembleias gerais dos tuxauas passaram a ser realizadas religiosamente no mês de janeiro de cada ano. É interessante observar que, até 1990, todas as assembleias, além de outras reuniões importantes foram realizadas na Missão São José.

Como já aventamos, a Missão não dispõe de nada de especial, além de ser o único local em área indígena disponível, de fácil acesso as suas lideranças, evitou o deslocamento para Boa Vista e dispunha ainda, de uma instalação adequada para sediar grandes encontros por alguns dias. Neste aspecto, qualquer outro local com tais características teria a mesma função. Entretanto, a história das assembleias começou e permaneceu por algum tempo concentrada na Missão, o que por si, a torna em um espaço especial na construção de uma nova identidade indígena em Roraima, levada a efeito por suas lideranças. Obviamente, a sua importância para o movimento não foi só este. Existe um outro mérito exclusivamente seu, que reside no fato de abrigar uma escola que acabou se voltando para a valorização da cultura indígena, mas no momento, ela nos interessa apenas enquanto local de encontro e entendimento dos líderes indígenas.

Como frisamos, em Roraima as assembleias indígenas começaram e permaneceram até 1990 nessa Missão. É a partir das atas dessas reuniões que procuraremos compreender o novo espaço indígena que seus líderes passaram então a produzir.

Para nos situarmos melhor quanto aos participantes nessas assembleias, vejamos as pessoas, os grupos e instituições representadas no encontro em 1985, num registro feito pela antropóloga Alcida Ramos:

Participaram da reunião cerca de 150 pessoas, principalmente representantes de seis nações: Macuxi, Wapixana, Taurepang, Yanomami, Mundurucu e Apurinã, além dos representantes da UNI, Ailton Krenak e Álvaro Tukano. Dentre os observadores não índios estiveram presentes, além do bispo de Roraima, vários padres e seminaristas da Consolata, representantes da FUNAI, do CIMI/Porantim de Brasília, do CIMI Norte I, do GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico), da CCPY, da ABA e da IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), da Dinamarca, nas pessoas de Tereza Aparício e René Fuerst, convidados especiais da UNI.³

Temos assim, uma relação dos grupos e pessoas presentes na reunião anual dos

³ RAMOS, Alcida Rita e LAZARIN, Marco Antonio. Assembleia de Tuxauas do lavrado, in: Povos Indígenas no Brasil / CEDI, 1985, p. 78.

tuxauas de 1985, e podemos constatar a presença marcante da Igreja tanto local: Bispo, padres, missionários, bem como de outros estados brasileiros, por exemplo, representantes do CIMI de Brasília e de Manaus. Este quadro apresentado mostra a importância dessas assembleias e caracteriza os participantes de boa parte delas.

A partir de agora, na tentativa de compreender qual o papel que deveria desempenhar a frente da aldeia, procuraremos caracterizar o perfil tanto da "**liderança indígena**", o quanto da "**comunidade indígena**" que se desejava construir. Acreditamos que este exercício será suficiente para entendermos os traços gerais da identidade que indígenas e indigenistas que se relacionaram com a Missão São José, procuraram viabilizar.

No intuito de realizar uma análise mais frutífera, o nosso exercício passa pelo esforço de nos desfazermos das idéias sedimentadas sobre estes temas e pensarmos a partir das práticas e representações que os discursos nos transmitem, ou seja, a partir de experiências vividas por esse grupo e suas lideranças nesse momento específico de sua história.

5.2 - Desenhando a liderança

Não é possível explorarmos o perfil da nova liderança indígena sem mostrarmos os traços da sua comunidade ideal, visto que as duas coisas estão ligadas, ou seja, a liderança está diretamente relacionada com o modelo de sociedade que se deseja pôr em prática. Dessa maneira, ao realçarmos o líder, estaremos indiretamente caracterizando a comunidade, e portanto, falando do lugar que as lideranças indígenas juntamente com indigenistas trabalharam na sua elaboração nas últimas décadas do século XX em Roraima.

Entretanto, o nosso esforço agora é no sentido de analisar mais especificamente a função de tuxaua ou do tipo de liderança que este movimento passava a requerer. Paulo Santilli, dentro de uma interpretação de contato interétnico, faz uma análise sobre a liderança política macuxi do início do século XX.⁴ Podemos perceber que uma grande diferença pode ser estabelecida entre o exemplo de tuxaua no período analisado por ele e o do momento que ora estudamos.

⁴ SANTILLI, Paulo. Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: NHII – USP / FAPESP, 1994.

Visto de imediato, o tuxaua do início do século XX, tinha como sua principal tarefa o exercício da função de intermediário, tendo de um lado, os limites e desejos de seu próprio grupo e, do outro, o dever de corresponder de forma positiva as demandas da sociedade não-indígena. Entendemos que nessa experiência, o líder representava um grupo que parecia existir por si, pois nos transmite a idéia de algo naturalizado e de antemão já constituído. Visto assim, a importância maior do tuxaua residia no ato de firmar e manter acordo com setores da sociedade não-indígena, obviamente, além de exercer as atividades internas de líder no cotidiano do grupo. Entretanto, entendemos que este último exercício exigia poucos cuidados, por ser algo que se aprende no dia-a-dia, é memória da comunidade, fazia parte de sua vida tradicional, e assim, constituído de atividades pouco complexas não exigindo do líder a elaboração de projetos mais complicados. Podemos até imaginar o grau de liberdade que desfrutava na prática da negociação com os não-indígenas, por parte do seu grupo, pois acreditamos que o único limite que tinha, era corresponder com as expectativas mínimas de seus representados, visto que o não cumprimento afetaria o bom relacionamento com seus pares e colocaria a sua própria função de liderança em dificuldade, podendo perdê-la, como foi o caso do Tuxaua Ildefonso narrado por Santilli.

Se refletirmos sobre as concepções de lideranças entre a forma que imaginamos acima e a que começaremos a esboçar, podemos perceber diferenças no seu perfil. Se nesse o grupo já parecia constituído, o que dava ao líder uma condição maior de prever suas condições, podemos até dizer, tinha uma margem maior para seu jogo de cintura, aquele que passamos a analisar agora, vive um momento de autoconstrução e os agentes incumbidos desta tarefa, pelas suas falas, eram conscientes disto, sabiam que o grupo bem como suas lideranças precisavam ser ajustadas de acordo com as necessidades do jogo da vida.

Voltando a Santilli, de acordo com o seu trabalho, o tuxaua do início do século XX, era escolhido pelo reconhecimento de sua liderança entre os indígenas e, mais especialmente, pelas respostas positivas que devia corresponder com setores da sociedade regional. Portanto, era uma função que produzia expectativa tanto por parte dos indígenas quanto dos não-indígenas. As pessoas ideais tinham como características um largo convívio com a sociedade não-indígena e se expressam bem em português.

Quanto a nova liderança, vejamos a fala dos próprios tuxauas, para compreendermos a sua função tanto frente aos seus pares quanto no que diz respeito a relação de contato com a sociedade não-indígena. Começamos com o Tuxaua Terêncio, e conforme este:

O tuxaua é um homem que deve enfrentar tudo, levar tudo no rumo certo. Não posso dizer como tuxaua de saber tudo. É melhor trabalhar juntos, é no trabalho que se vê o valor da pessoa. Nosso dever é lutar pelas nossas comunidades e a minha vida é só para isso. Eu tenho muitas dúvidas, mas procuro sempre o que é certo. Aprendi muitas coisas nestas reuniões, vendo como é a vida e a situação dos brancos.⁵

Desta forma, o tuxaua devia ser um indivíduo persistente e destemido que estava sempre atento a situação que vivenciava, para assim, discernir o melhor caminho que deveria o seu grupo seguir. Fica, a nosso ver, a evidência de se tratar de uma pessoa com capacidade física e intelectual acima da média, mas nada anormal, pois não sabia tudo. Sua capacidade estava mais no seu trabalho e sua vida deveria ser para a comunidade, pois era na defesa dos direitos desta que ele encontrava o sentido de sua vida.

Um outro ponto importante surge na fala do Tuxaua quando ele dá uma pista do lugar de onde tirou seu conhecimento ou boa parte dele e reforça a idéia de que se aprendia no jogo da vida. O seu saber era um exemplo disto, pois era fruto de reuniões, e mais interessante, foi “*vendo como era a vida e a situação dos brancos*”. Portanto, foi com o olhar voltado para o outro que pode compreender a sua própria realidade. E sobre a maneira de agir do líder, acrescenta Terêncio:

Cada um pensa a sua maneira, mas para mim o tuxaua deve ser bom não bravo, procurar o jeito certo para tudo, colaborar com o pessoal, dirigir mais que mandar, não é juiz, mas orienta. Na minha cabeça o tuxaua é guia, deve fazer todos iguais, tudo deve ser igual.⁶

Visto assim, a função do tuxaua era mais de um coordenador, de um colaborador compreensivo que sabia o que queria, mas que não gritava com os seus subordinados. Era uma função que exigia responsabilidade, liderança, coragem para enfrentar os desafios, capacidade administrativa e paciência para compreender cada um, pois todos eram iguais.

⁵ Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada dias 25 e 26/11/1978, p. 3.

⁶ Idem, p. 2.

Conforme estas características traçadas por Terêncio, ser tuxaua não era uma tarefa para qualquer um. Temos evidência disto na fala do Tuxaua Vitalino de Santa Rosa:

Os problemas são muitos, o trabalho é desorganizado e não somos muito satisfeitos da nossa vida. Eu não sei como fazer mesmo, eu pensava de estar trabalhando direito, mas os resultados são poucos.⁷

Pelo que temos visto, o tuxaua era uma figura de múltiplas funções e isto tornava o exercício do cargo uma tarefa complicada para se desenvolver de forma plena e satisfatória. Nos anos em análise, são muitas as queixas dos que exerciam a função, como também são muitas as trocas de tuxauas. Observava o Tuxaua Belísio de Oliveira, da maloca Boca da Mata:

Na Boca da Mata a barra é pesada, muitas fazendas, brancos no meio. Já trocaram muitos tuxauas nestes últimos anos, até duas vezes por ano. A comunidade me escolheu e logo começamos a trabalhar e todos têm roça.⁸

Parece haver no período uma grande demanda por lideranças, o que achamos óbvio pelo fato de se esboçar neste momento um novo modelo de organização indígena local. Muitos estavam se pronunciando nas reuniões pela primeira ou segunda vez.

Voltando à função do tuxaua, não existia um manual ou regras prontas para orientar os líderes. Tratava-se de uma experiência que se aprendia vivendo, até mesmo pelo fato de se tratar de algo novo, nunca vivido em Roraima. Cada comunidade e cada desafio exigiam as suas próprias estratégias e estas, muitas vezes, só eram conhecidas na hora em que o problema surgia ou pedia determinada resposta. Isto requeria flexibilidade na forma de agir do líder na condução da vida na aldeia. Pedia também coragem, dizia o Tuxaua Costantino da Maloca da Manoá:

Um fazendeiro queria mandar matar-me e pediu a um parente se tinha a coragem de fazer isso, de matar um homem. O parente se recusou e acabou em nada, mas a situação é dura, tudo é difícil: o pessoal não liga muito, espera que o tuxaua resolva tudo e eles não fazem nada. Mas aos poucos estão acordando e unindo-se.⁹

⁷ Idem, p. 6.

⁸ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 14 a 17/01/1980, p. 5.

⁹ Idem, p. 13.

De acordo com a citação, podemos ver que os desafios eram muitos, era preciso realmente amor e dedicação ao seu grupo. Muitos se tornaram tuxauas pela necessidade. Dizia Francisco, de Três Corações, na assembléia de 1979: *“aceitei o cargo de tuxaua porque não tinha outro que queria assumir”*. É o caso também de Floriano Gino, da maloca do Limão em 1980: *“eu nunca procurei este cargo, se pode dizer que caiu em cima de mim, e estou fazendo o possível (...)”*, ou ainda, o caso de Tomás de Almeida, da maloca da Santa Cruz: *“aceitei o cargo de tuxaua enganado, pensava que era coisa boa, mas não é”*. Entretanto, apesar das dificuldades assustarem, parece que todos contribuíam dentro de suas condições da melhor maneira possível e tendiam a acreditar, não só o tuxaua, mas a própria comunidade, como disse Constantino *“estão acordando e unindo-se”*.

Também havia caso em que o candidato já estava consciente dos obstáculos que a função atraía. Foi o exemplo de Bento da Silva, da maloca do Araçá, que estreava na assembléia de 1980, como representante de sua comunidade: *“Antes de ser tuxaua, sempre ouvia que não é bom ser tuxaua, dá muita dor de cabeça. Mesmo assim aceitei o cargo, agüentei firme e vamos pra frente”*.

Acreditamos que uma das maiores dificuldades do líder estava no relacionamento pessoal que exigia a administração de uma comunidade que tinha por objetivo o trabalho coletivo. Principalmente, nas comunidades que já vinham se adaptando a um modelo de vida mais individual; onde cada pessoa cuidava de si e do grupo familiar mais restrito, em especial, as comunidades mais próximas da convivência com a sociedade não-indígena, pois nelas havia um processo de avanço da individualização, e com o fortalecimento de uma nova identidade indígena o processo se inverteu, visto que as lideranças passaram a valorizar a comunidade. Vejamos isto na fala do Tuxaua Anacleto da Maloca do Truaru:

Eu digo que a comunidade deve corrigir os erros do tuxaua. Quem manda não é o tuxaua, mas a comunidade. O tuxaua deve agir junto com o seu povo. O tuxaua que pensa só para si, que recebe coisas e pega tudo para si não está fazendo o bem do povo.¹⁰

Como vemos, a comunidade era colocada em primeiro lugar e, desta forma, o próprio tuxaua estava subordinado a suas leis. Uma fala do Tuxaua Terêncio, de 1978, já apontava nesta mesma direção:

¹⁰ Ata da reunião geral dos tuxauas, realizada de 04 a 08/01/1983, p. 13.

Vendo-se alguma coisa errada se deve falar, se o tuxaua erra é a mesma coisa, precisa falar, tirar o errado. O pessoal tem direito a dizer os erros do tuxaua e falar, apontar os pontos falhos para mudar, porque as opiniões de muitos valem mais daquelas de um.¹¹

Era a vida em comunidade que passava a fazer sentido, dizia Trêncio: “*fui escolhido tuxaua de meu povo*”, isto significa que ele era líder, mas por escolha de um grupo ao qual devia representar e obedecer às determinações do conjunto. E, quanto à forma de se relacionar com os membros da comunidade, ele comenta: “*sei pedir ajuda de todos e pedir também perdão quando erro*” e dizia mais, “*Tuxaua vive igual aos outros*”. Portanto, conforme os relatos, o que se procurava produzir era uma comunidade de iguais tendo suas lideranças por tarefa árdua o dever de administrar os interesses do grupo.

Quando falamos em tarefa árdua, estamos nos referindo tanto à pluralidade de projetos quanto de suas especificidades, visto que tudo devia se voltar para a valorização da forma de ser dos povos indígenas, respeitando, portanto, suas tradições. Isto não significava um retorno ao modo de vida de seus antepassados; os tempos eram outros, não tinha como voltar ao período do arco e da flecha. A comunidade, agora, precisava de escolas, postos de saúde, projetos de plantação e criação e, para isto, precisava também de técnicos próprios. Na falta destes, devia se recorrer às parcerias.

Quando falamos em especificidade, queremos dizer que projetos no campo da educação, da saúde e da justiça, por exemplo, mesmo sendo práticas do mundo não-indígena, precisavam levar em conta a tradição dos grupos indígenas, o que os tornavam projetos diferenciados em relação aos habituais dos não-indígenas, ou seja, mesmo usando as práticas convencionais da sociedade brasileira, estas deveriam ser sensíveis aos valores tradicionais indígenas, o que tornava problemática a sua utilização e trabalhoso no ato de adaptação e aplicação.

As assembleias eram um local onde o tuxaua podia aferir seu trabalho, levar seus problemas, pedir auxílio a outras comunidades. Para os novos líderes era um espaço de aprendizagem. Era comum o jovem tuxaua mostrar satisfação por estar aprendendo com os mais antigos. Como dizia Odalicio, da Maloca da Raposa:

Estou gostando muito daqui porque é nestas reuniões que a gente aprende.

¹¹ Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada dias 25e 26/11/1978, p. 3.

O tuxaua deve dar um jeito para tudo, sabendo que também pra mandar tem um jeito certo.¹²

Assim, podemos perceber as reuniões com a função de escola para as novas lideranças. Pelas conclusões de Odalicio, ele compreendeu que enquanto tuxaua, tinha que encontrar saída para todos os problemas; mas, além disso, aprendeu que mandar também tinha um jeito certo, pelo menos para o tipo que se desejava à frente das comunidades naquela ocasião, momento em que viviam um processo de formação de um novo modelo de comunidade e requeria assim, um novo tipo de liderança.

Dentro do processo de unidade que se desejava produzir, o tuxaua não podia cometer certos erros sem comprometer o trabalho de todo o conjunto. Os riscos eram muitos, pois o cargo exigia atenção para muitos detalhes. Dizia o Tuxaua Anacleto Matias, da Maloca de Truaru, na sua segunda participação em assembléia:

Muito depende do tuxaua para as coisas melhorar. Precisa crescer junto, trabalhando, controlando o andamento da comunidade e botando um freio à desordem, às bebedeiras, à bagunça. Os jovens precisam de festas, mas precisa controle. Este ano fizemos um programa para botar uma roça comunitária e ir mais pra frente animados.¹³

Como demonstra a citação, do tuxaua dependia o desenvolvimento da comunidade, sua unidade e organização. Competia a ele o controle da produção de alimentos bem como o controle da vida social. Devia entender que a comunidade precisava de diversão, mas também que devia ocorrer dentro de suas normas, ou seja, respeitando a ordem do lugar. A multiplicidade de funções o levaria também a compreensão de que não agradaria a todos, mas como disse o Tuxaua Damásio Galé, da Maloca do Perdíz, era:

Precisa agüentar firme, livrar o que é nosso sem medo, e não ligar para conversas sempre dizem que tuxaua não presta, mas é assim mesmo, precisa agüentar tudo.¹⁴

Portanto, o líder era um indivíduo com muitas responsabilidades e exposto a críticas, o que levava alguns a ser tratado com indiferença por alguns membros da

¹² Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p. 5.

¹³ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 14 a 17/01/1980, p. 10.

¹⁴ Idem, p. 17.

comunidade, chegando a existir caso de morador que não reconhecia a função do líder. O Tuxaua Davi de Souza, da Maloca do Flechal, disse que não queria ser tuxaua porque não era fácil e *“sempre muitos não seguem o tuxaua”*. Havia o comentário de que alguns membros de comunidades diziam que *“eram de maior e vacinados”*, o que significava dizer que não precisavam de cuidados, em outras palavras, não necessitavam de lideranças para lhes traçar qualquer orientação.

Entre os problemas presentes na vida do tuxaua, apenas um fora trocado tendo como principal motivo: ter deixado fazendeiros se estabelecer em área da comunidade. A causa maior da perda do cargo de tuxaua se dava por conta do uso de bebida alcoólica, como se dizia: saiu porque *“era o primeiro a organizar estas bebedeiras”* ou *“tomava muito”*. Na assembléia de 1981, um dos trabalhos em grupo tinha como tarefa debater sobre duas frases colocadas no quadro que eram as seguintes: *“A cachaça é mais um perigo para a comunidade”* e *“quem tem vício da embriagues é um traidor da comunidade”*. Chegou-se a conclusão que o tuxaua que tomava bebida alcoólica era mau exemplo para a comunidade e deveria deixar o cargo.

Em 1986, o assunto era tema mais uma vez de discussão em assembléia, desta vez com a seguinte pergunta: *“um tuxaua, capataz, professor, catequista que bebem cachaça podem continuar a trabalhar na comunidade? Por que?”* A resposta foi: não; e, as justificativas eram: é irresponsável; dá mau exemplo à comunidade; destrói a mesma; prejudica a comunidade na moral, na união e na saúde; perde autoridade na maloca; traz desunião e mortes. Dado estas observações e, visto que prejudicavam o andamento dos trabalhos, se comprometeram em criar um estatuto impedindo a entrada e uso de cachaça dentro de área indígena. Nesta perspectiva, o alcoolismo era visto como um forte adversário da vida na aldeia e por extensão, do movimento indígena em Roraima.

Voltando a questão analisada pela a assembléia de 1986, ela apontava para além do cargo de tuxaua, outras funções agora presentes nas comunidades indígenas, como: capataz, professor e catequista. É interessante observar que neste modelo de organização social, apesar de se destacar a figura do tuxaua, outros atores também partilhavam do poder. É neste espaço que colocamos os agentes citados; eram indivíduos que pelas suas funções estavam próximas do tuxaua.

Levados pela escassez de alimentos e pela necessidade de mecanismos capazes de

evitar a ocupação de suas terras pelos não-indígenas, os indígenas passaram a criar animais domésticos seguindo o exemplo dos invasores. Num primeiro momento, se tratava de criações familiares. No ano de 1970, inicia-se um exemplo de projeto coletivo que foi posto em prática com a criação de uma cooperativa na Maloca da Raposa, projeto que posteriormente se difundiu por várias comunidades, tornando-se conhecido por "cantinas comunitárias". Estas tinham por função comprar os gêneros produzidos na maloca e vender os produtos que ela consumia de fora, evitando assim que atravessadores explorassem os membros da comunidade. A criação de gado, seguindo esta experiência, se tornou em muitas aldeias um projeto coletivo, em alguns casos usando recursos das próprias cantinas.

A criação coletiva de gado, uma prática que surge na década de 1970, ganha força com os "projetos de criação comunitária", que se iniciaram juntamente com a década de 1980, em várias malocas. Com a implementação dessa experiência, a função de capataz ganhou importância na aldeia, tornando este agente um auxiliar do tuxaua nas tarefas e responsabilidades pela administração da maloca. Chegando em algum momento a substituir o tuxaua, como aconteceu na assembléia de 1979, quando o capataz Alcides compareceu em lugar do tuxaua da Maloca de Chumina.

A educação escolar foi outro tipo de atividade que ganhou presença marcante nas comunidades indígenas a partir da década de 60, com a instalação de escolas públicas dentro das aldeias. A princípio, surgiu a necessidade de formar professores da própria maloca, com o objetivo de substituir os enviados por secretarias de educação, que em muitos casos não se relacionavam bem com os moradores locais. Dessa forma, a função de professor se tornou presente no cotidiano de muitas malocas.

Nos anos de 1970, as lideranças indígenas passaram a trabalhar mais claramente a produção de uma nova identidade indígena e com isso veio a valorização de sua cultura. Nessa tarefa, a escola ganhou um novo valor e as suas lideranças passaram a lutar pela implantação e melhoria das escolas, além de lutar pelo seu controle, e posteriormente, pelo próprio destino da educação escolar indígena, o que os levou a se preocuparem também com os conteúdos ministrados as crianças e jovens das comunidades.¹⁵

¹⁵ SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. Descendentes de Macunaíma e a Escola. Comunicação apresentada no VI Encontro Nacional de História Oral, São Paulo, 28 a 31 de maio de 2002 (disponível em CD-Rom).

Como consequência, o professor, agora membro da comunidade, chegando algumas malocas a ter um como diretor da escola, a função ganhou importância na vida da aldeia tornando muitos desses agentes em assessores de tuxauas e levando a própria escola a contribuir com atividades coletivas. Dessa forma, eles passaram a partilhar das decisões de interesse coletivo.

A terceira função, citada é a de catequista. Não esqueçamos que o movimento que estamos estudando se desenvolveu na Missão São José, espaço no qual ganharam eco os relatos que usamos como fonte. Portanto, foi nas dependências da Igreja Católica, podíamos dizer, foi na casa dos padres que os diálogos foram desenvolvidos. Chamamos atenção ainda, para o fato de que o objetivo principal do movimento era dar uma melhor condição de vida as malocas. Isto na nossa compreensão, colocou em segundo plano o lado religioso, a menos que se tome as próprias atividades do movimento enquanto prática religiosa. Convém observar que as nossas fontes se limitam as atas das assembléias de tuxauas.

Conforme nossa leitura, a prática religiosa passou, neste momento, a ter uma função bem mais social no processo de organização da comunidade, pois se tratava do momento em que as malocas procuravam controlar a emigração de seus membros e dar um caráter de unidade a vida na aldeia. Nesta perspectiva, sistematizar a prática do catecismo contribuía tanto pelas idéias que podiam ser veiculadas o quanto pela própria reunião de pessoas em si.

Seja como for, a figura do catequista ganhou destaque na maioria das malocas envolvidas no movimento, obviamente as católicas. O Tuxaua Evaristo Chaga Barbosa, da Maloca do Pium, antes de chegar a este cargo passou pela função de catequista. Em 1979, o catequista Silvestre participa da assembléia em lugar do tuxaua da Maloca do Boqueirão.

Observando estas novas funções, podemos perceber que este modelo de vida em comunidade já não está preso à orientação e comando de uma única pessoa, mas de um conjunto: tuxaua, capataz, professores, catequistas, além de secretários, agentes de saúde que, juntamente com a comunidade, procuravam discernir o melhor caminho a ser trilhado pelo grupo. É importante observar que a maloca passou a necessitar desses agentes, mas estes deviam estar afinados com o seu projeto coletivo. Isto levou a se multiplicarem as falas na direção da comunidade.

Pelo processo de ressignificação que passou à função de líder, podemos dizer que quase nada restou do antigo tuxaua. Se sua tarefa principal era intermediar acordos e trabalhar a relação com os não-indígenas, muitas vezes arregimentando contingente de trabalhadores para esta sociedade, o que tornava sua função em grande parte na dependência de interesses externos. Este agora tinha, por um lado, um compromisso total com o bem estar, melhoria e desenvolvimento de sua aldeia, devendo por sinal, corresponder exclusivamente com suas expectativas. Por outro lado, as suas atividades se multiplicaram, tinha agora o dever de trabalhar pela demarcação das terras da comunidade, existia gado para cuidar, currais por fazer ou consertar, o dever de zelar pela saúde e pela educação dos membros da maloca, enfim, administrar a vida social da aldeia e ser exemplo para a comunidade. Isto requeria: coragem, paciência e condição de receber críticas. Devia ter também a capacidade de: dialogar, orientar, administrar, coordenar, planejar e trabalhar em equipe. E ainda, poder de decisão e espírito de solidariedade com os parentes de outras aldeias.

5.3 - Montando a Comunidade

Procuraremos centrar nossa atenção agora, na comunidade que essas lideranças procuravam levar a efeito. Ao traçarmos o perfil do líder, de certa forma já trabalhamos, em parte, suas características, até porque como já frisamos, aquele é parte desta, assim como a organização desta implica na forma de ser daquele, além disto, a comunidade que nós estamos tentando vislumbrar surge na fala dos tuxauas. Mas agora a nossa preocupação é compreender a comunidade, para visualizarmos mais nitidamente os contornos da nova identidade indígena em Roraima.

Em 1978, em uma reunião dos tuxauas e professores da região do Surumu, o professor Vicente, um italiano que morou na própria Missão São José, abriu a reunião se identificando com os indígenas e apresentando mais dois padres, enquanto pessoas de confiança e a disposição do movimento indígena: Padre Luciano, que conforme ele, trabalhava há 11 anos no meio dos Macuxi na defesa dos direitos indígenas e Padre Sérgio. Diz Vicente:

Estamos aqui novamente reunidos todos os tuxauas e professores da nossa região para ver juntos de estudar os problemas das nossas malocas.

É só esta a finalidade da reunião: falar a vontade sobre o que se está passando. Todos sabem que é a união que dá força: (...) pessoal desunido não tem vez.

(...) trocando os nossos pensamentos, podemos com mais facilidade encontrar a resposta aos nossos problemas, que são comuns a todos os índios do Brasil.

(...) estes caras cercaram e hoje é o tuxaua que deve ir na fazenda para pedir licença de plantar na roça, pedir licença para poder pescar ou caçar dentro do cercado (...). E esta é a história que se repete em todo o Brasil, (...). A situação é esta, não podemos ficar parados, existem as leis, existe um órgão que o governo paga para defender os direitos dos parentes, então precisa conhecer tudo isso, estudar a nova realidade, e unir-se para resolver estes problemas.¹⁶

Nesta fala, o missionário se identificava com os povos indígenas e conclamava-os à união e troca de experiências na busca de soluções dos problemas que não eram específicos dos indígenas de Roraima, mas de todo o Brasil. Demonstra assim, uma visão holística do tema na conjuntura nacional, ressaltando a necessidade de conhecer os direitos para reivindicá-los e assim, resolver as questões com os não-indígenas. O relato apontava para um trabalho a ser realizado, pois era preciso unir, discutir, estudar e conhecer a nova realidade para resolver o problema com aqueles que cercavam as terras e impediam os indígenas de viverem de uma maneira mais adequada a sua tradição.

Foi guiada por estas palavras que a reunião se desenrolou, o que foi comum à boa parte das assembléias realizadas neste período no Surumu. Cada tuxaua reforçava o valor da união, da troca de experiências. Frisavam que os problemas de cada maloca eram os mesmos, tinha sempre a questão da terra e um não-indígena por trás. Mas, Leonidas, professor de São Jorge, expressava as mudanças na sua maloca:

A comunidade modificou muito e construíram uma verdadeira comunidade de gente, não de animais. Encontramos muitas dificuldades, não tinha roça e a fome era um grande problema. Ficamos tristes quando o rio alagou a roça e ficou ruim, mas continuamos a lutar porque quem planta é que tem.¹⁷

Podemos perceber assim, que a valorização da aldeia enquanto um espaço a ser melhorado constituía um desafio. Desenvolver este lugar implicava na produção de um

¹⁶ Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada dias 25 e 26/11/1978, p. 1.

¹⁷ Idem, p. 11.

perfil de seu habitante. Neste sentido, concluía a assembléia dos tuxauas da região do Surumu de abril de 1978: “*Nós queremos ficar índios*”. Em uma outra reunião encontramos a razão para esta afirmação: “*Nós somos uma raça diferente, não podemos viver misturados com os brancos porque não dá mesmo*”, palavras do tuxaua Terêncio, da maloca de Cumanã, na assembléia geral de 1979.¹⁸

Portanto, ser “índio”, já que este era um ser diferente, era a premissa básica tomada pelas lideranças indígenas. Era o momento em que estas absorviam e ressignificavam o termo “índio”, agora forjado pelos próprios indígenas, conforme Roberto Cardoso de Oliveira.¹⁹ Esboçava-se assim, o discurso fundador da nova identidade indígena em Roraima.

Para a produção dessa identidade, era necessário conhecer o próprio ritmo do indígena, como diz o Tuxaua Terêncio na reunião de novembro de 1978: “*(...) índio vai pra a frente devagar não é como o branco que tem mais condições. A nossa vida é a mesma e vivemos do nosso jeito que é o nosso e não podemos viver se não assim*”.²⁰

Portanto, na construção de uma nova identidade, era necessário observar as condições que se dispunha para não atropelar o sucesso nos projetos que se desejava viabilizar. Dessa forma, era importante observar o ritmo que as coisas deveriam seguir. Como a produção de uma identidade exige, a referência ao outro era uma constante nos discursos. Era sempre em relação ao “branco” (como chamavam o não-indígena), que podiam ressaltar os seus próprios traços marcantes. Assim, era somente na comparação com o movimento da sociedade não-indígena, que o indígena podiam ser diferentes, como por exemplo, ter um ritmo lento.

A elaboração de uma nova identidade exigia mudanças na organização da aldeia, o que não aconteceria de forma natural, mas era uma coisa que se poderia aprender, e como todos seres humanos, os indígenas também tinham o dom da aprendizagem. Conforme o Tuxaua Felismino da Maloca do Limão: “*Ninguém nasce sabido, precisa aprender sempre. Governador, madre, padre, professor, não nasceram assim, mas estudaram, e nós também*

¹⁸ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p. 1.

¹⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A crise do indigenismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988, pp. 19-20.

²⁰ Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada dias 25 e 26/11/1978, p. 3.

podemos estudar as coisas nossas para melhorar”.²¹

Se ninguém nascia sabido, mas se aprendia sempre, entendemos que eram as experiências do dia-a-dia que proporcionavam a construção de um saber que permitia montar estratégias para vencer os desafios que o cotidiano impunha. Isto permitia ao indígena aprender com o parente uma melhor forma de viver em comunidade, qualificar suas lideranças para melhor se relacionar com seu povo e juntos produzirem uma história de sucesso. Tudo isto era fruto de um trabalho que se produzia relatando as próprias experiências e ouvindo os relatos dos parentes. Os aprendizados eram muitos o que começava por uma identificação. Como disse o Tuxaua Bento de Caraparu: *“É muito importante fazer reunião, para falar da nossa vida. Os meus problemas são os mesmos, cachaça, desunião, terras invadidas”*.²²

Tudo começava com a identificação com os parentes que passavam por problemas semelhantes. Na assembléia de 1979, relatava o Tuxaua Felismino Pereira da Maloca do Limão: *“agora estamos aqui entre irmãos para ver como vamos”*.²³ No ato da identificação, o peso dos problemas que deveriam cair nos ombros de um ou de poucos indivíduos de uma mesma aldeia, ganhavam solidariedade e voluntários para ajudar na sua condução. Dizia Raimundo, ainda surpreso por ter sido escolhido tuxaua da Maloca de Barreirinha, região de Normandia: *“Eu pensava sozinho contra os civilizados, mas vejo que em todas as malocas é a mesma coisa”*.²⁴

Não se tratava mais de um trabalho individual. Multiplicavam-se os raciocínios em busca de respostas, como frisava o professor Vicente da missão São José: *“20 cabeças pensam mais que só uma, então trocando nossos pensamentos, podemos com mais facilidade encontrar a resposta aos nossos problemas”*.²⁵

Idéias de como proceder, começavam a ser desafiadas. Padre Luciano dava a dica: *“é momento de enfrentar a situação com coragem e sem medo, (...) nunca ficar calados, precisa denunciar tudo o que de ruim existe no meio de nós”*.²⁶ Denunciar significava falar, expor os sentimentos. A fala ganhava importância vital para a construção da unidade, era o

²¹ Ata da assembléia dos tuxauas da Região do Surumu, realizada de 31/03 a 02/04/1978, p. 3.

²² Idem, p. 6.

²³ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p. 2.

²⁴ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p.15.

²⁵ Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada dias 25 e 26/11/1978. p. 1.

²⁶ Idem, p. 2.

fio que conduzia a libertação. Cirino, Tuxaua da Maloca do Napoleão, se queixava do tempo que lhe foi dado pela coordenação do encontro:

Nos deram só 15 minutos para todos falar, mas para mim é pouco, eu queria falar só um dia. Estou aqui para saber de vocês, o que está se passando e eu também vou contar o que sei. Primeiramente acho muito bonito estar aqui todos reunidos falando todos de nossa vida, dos nossos problemas.²⁷

Conforme o Tuxaua Terêncio de Cumanã, as reuniões eram “*para contar a nossa vida, o que o tuxaua acha difícil, as dúvidas, os problemas*”. Parecia haver a descoberta do lado político da fala e dos relatos, o que levava alguns ao desejo enorme de fazer uso deste instrumento. Continuava este tuxaua: “*Temos vontade de nos encontrar, de falar dos nossos problemas, mas vivemos muito longe um dos outros*”.²⁸

Dois anos depois, continuava o Tuxaua Terêncio valorizando a fala, produzindo discursos e contribuindo com a instituição de uma nova identidade para os povos indígenas de Roraima:

Nunca deixo de fazer reunião com o pessoal, sempre falo para eles, sempre aconselho eles sobre o que acho certo. Eu falo alto e às vezes para quem não me conhece parece que estou falando brabo, mas não é, é meu jeito de falar para todos ouvirem bem. Pois é a minha luta é está. Depois posso falar mais, lá fora, aproveitando para falar, juntos e encontrar uma solução aos nossos problemas, se temos muitos destes problemas às vezes o culpado é o tuxaua que deveria orientar melhor o pessoal na luta para encontrar o rumo certo. Todos então falem, para nos conhecer e ir sempre pra frente.²⁹

Podemos perceber que a voz era o principal instrumento de ação do tuxaua, pois falar com energia, orientar, esta era a sua luta que podia acontecer a qualquer hora em qualquer lugar, sempre tendo por objetivo a busca do rumo certo. Isto sinaliza no sentido de que não existia um objetivo já traçado; não era uma luta que se conhecia suas batalhas de antemão, mas era algo que se construía no dia-a-dia.

Considerando que para a produção de uma identidade era necessário partilhar de um mesmo discurso, compreendemos que o esforço das lideranças pelo retorno ao uso da

²⁷ Idem, p. 4.

²⁸ Ata da reunião de tuxauas da Região do Surumu, realizada de 31/03 a 02/04/1978, p.1.

²⁹ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 14 a 17/01/1980, p. 3.

língua materna estava para além da necessidade do resgate de um valor cultural. Implicava naquele momento em dar base a um discurso tornando-o mais coeso e próprio do grupo. Ainda, que este retorno não fosse algo possível, pelo menos de imediato, implicava num grande valor simbólico para a identificação dos povos indígenas, representava um povo diferente, possuindo por sinal, uma língua própria. Observamos a queixa do Tuxaua Mundico, da Maloca de Vista Alegre, região de São Marcos: “*Minha língua é macuxi, falo na minha maloca e os curumís não entendem nada; isso não é bom sinal, quer dizer que nós estamos perdendo a nossa força*”.³⁰

A preocupação do tuxaua era que se continuasse assim, a língua macuxi, um valor importante para as lideranças daquele período, não representaria nada no futuro da aldeia, visto que suas crianças quando adultos de nada lembrariam. Se falada naquele momento apenas pelos mais velhos, era significativa na construção de uma nova identidade, perderia esta função, quando na realidade poderia ser usada com muita mais força.

Entretanto, independente da língua que se usava, o importante era a comunicação e esta não só interna, ou seja, no entendimento com os pares, mas no diálogo que tinha por função resolver diferenças com o não-indígena. Desta forma, a fala necessitava de uma base que estava na unidade do movimento, esta quanto mais forte mais poder e credibilidade ganhavam os discursos. Isto permitia o Tuxaua Belísio de Oliveira, da Maloca da Boca da Mata, sugerir para resolver o problema com gado de um fazendeiro que estava estragando as roças da aldeia, o seguinte: “*O que nós devemos fazer é falar com ele, ir 30 ou 40 pessoas com calma e dizer de ir embora*”.³¹

Outro exemplo parecido, conta Alcides Teixeira, da Maloca da Barata:

Tempo atrás que um fazendeiro, Eptácio Lucena, queria expulsar um nosso parente. Foi no Juiz e ele também estava de acordo com o fazendeiro. Nós, porém unidos, mandemos o velho voltar à sua casa e está lá. Porque se ficarmos unidos resolvemos tudo.³²

Era portanto, em cima da unidade que se ganhava a base para reivindicar, exigir direitos garantidos e, até mesmo, forçar o cumprimento de determinadas decisões. Na assembléia geral de 1983, foi colocada para a discussão em grupo pala coordenação do

³⁰ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p. 7.

³¹ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 14 a 17/01/1980, p. 5.

³² Idem, p. 9.

encontro, a seguinte pergunta: “*qual é a coisa principal para a nossa comunidade indígena?*” As três primeiras respostas mais apontadas pelos grupos foram: a demarcação das terras, a união e a organização do trabalho,³³ consecutivamente. Podemos dizer que as três respostas poderiam ser resumidas em duas: demarcação das terras e união, pois na união se organizaria o trabalho, visto que enquanto tarefa coletiva, era uma proposta central na organizar da comunidade desejada por aquelas lideranças.

Na mesma assembléia, após a discussão em grupo e dado este resultado, a palavra foi passada aos tuxauas e mais uma vez foi questionado sobre qual a coisa mais importante para a comunidade, agora pensando em torno de duas alternativas: a demarcação das terras e a união. Depois de uma boa discussão, se chegou a conclusão de que ambas eram importantes, mas em primeiro lugar estava a união.

Mas, na busca de um novo modelo de organização, o movimento indígenas do período tinha como tema central a demarcação das terras. Este foi o principal catalisador no processo de formação de um movimento coeso, assunto que interessou todas comunidades e deu unidade ao movimento em Roraima. Porém pensar em terra, era pensar em função para a mesma, e neste ponto, os indígenas eram indagados pelos não-indígenas, que lhes perguntavam para que queriam tanta terra. Encontramos uma resposta na fala do Tuxaua Valdir, da Maloca do Perdiz, na assembléia de 1986:

Os índios aumentaram de número e a caça e pesca diminuíram, o gado vai ajudar o povo se alimentar. Os fazendeiros acusam os índios de quererem muita terra, mas que depois não vão ocupar. O projeto do gado vai ajudar na ocupação da terra. Mas, onde vamos colocar o gado, se não temos a terra? Precisamos lutar para a demarcação das nossas terras.³⁴

O projeto de criação de gado foi desenvolvido com a finalidade de garantir alimento para as comunidades e servir também como uma estratégia na defesa do território indígena. Enquanto projeto coletivo, tinha ainda a função de unir a comunidade em torno de um objetivo comum. Nesta mesma assembléia, dizia Terêncio: “*A criação do gado é para unir mais o povo. Tem gado uma comunidade que trabalha unida*”.³⁵

Reforçava em seguida o Padre Jorge: “*o projeto é para todas as malocas do*

³³ Ata da reunião geral dos tuxauas, realizada de 04 a 08/01/1983, p. 6.

³⁴ Ata da assembléia geral dos tuxauas, realizada de 03 a 05/01/1986, pp. 10-11.

³⁵ Idem, p. 11.

Território que vivem em união e que deixaram a caça”. Vemos que os projetos de cunho coletivo, sejam de roça, de criação de animais ou mesmo escolar, eram bastante valorizados neste momento, creditamos boa parte disto ao fato dessas iniciativas darem sentido e fortalecer a vida em comunidade.

Voltando à questão da terra, para garantir a posse de seus territórios, as comunidades criaram várias estratégias. Encontramos algumas dicas na assembléia de 1984, entre elas podemos destacar na região de Normandia onde: *“foram levantados retiros e está-se fazendo criação de animais”*; na região da Serra da Lua *“fizeram a renovação dos varadouros de reconhecimento e alguns parentes fizeram as suas casas nos limites”*; na região das Serras a idéia é *“fazer plantação de cajal nas áreas que estamos pedindo”* e *“mandar umas pessoas de cada maloca para garimpar e com o dinheiro comprar as fazendas e o gado dos fazendeiros, sobretudo daqueles que já querem sair”*.³⁶ Era na luta pela defesa de seus territórios e na busca de retirar os invasores que permaneciam estabelecidos nos espaços reivindicados, que o movimento se configurava.

Nas reuniões, cada comunidade colocava seus problemas e suas soluções como forma de partilhar experiências com parentes de outras localidades. Na assembléia de 1980, o Tuxaua Constantino José Francisco, da Maloca de Caraparu II, falava como vinha enfrentando o problema com os criadores de gado: *“fazendeiro não deixa pescar, caçar, então pego e como o boi dele”*. Neste mesmo sentido, falou o Tuxaua Afonso José Ambrósio, da Maloca do Morro: *“o branco falou que ia botar 3.000 cabeças de gado e nós respondemos que íamos comer muita carne de gado se ele botasse o gado dentro, e é o que vamos fazer”*.³⁷

Como já ressaltamos, todas estas batalhas eram travadas pela defesa e recuperação dos territórios que desejavam tê-los demarcados. Nas conclusões a que chegaram as lideranças na assembléia dos tuxauas da região do Surumu realizada em 1978, vemos o porque do esforço: *“defender as nossas terras, que são a nossa vida”*. Nesta frase, temos a terra como centro de todas as reivindicações, ela representava a própria vida e por isso merecia todo investimento possível. A perda da terra para as lideranças representava a perda da própria identidade.

³⁶ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 04 a 06/01/1984, pp. 10-11.

³⁷ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 14 a 17/01/1980, pp. 18-19.

Nos discursos em defesa da terra diziam também: “*Trabalhar mais para comprar ferramentas, fornos e outras coisas que servem para nós*”. Como podemos imaginar, ao exigirem a demarcação da terra os indígenas estavam chamando para si o dever de produzir um trabalho, visto que os discurso que reivindicavam a posse traziam consigo o objetivo da ocupação, e neste caso bastante complexa, visto que implicava na revisão de conceitos, na montagem de novas estratégias, na elaboração de projetos e na definição de parcerias.

Tudo isto era pensado e trabalhado pelas suas lideranças. Planos para o futuro eram muitos, vejamos o que dizia o Tuxaua Antonio Trajano, da Maloca de Santa Maria:

Queremos organizar melhor a nossa comunidade, produzir para ter e também para vender. Agora vamos plantar, fazer hortas, aprender a comer verduras. É bom criar, não podemos comprar gados, mas carneiros, porcos, galinhas, patos podemos sim.³⁸

Era este o ambiente de expectativas que viviam as lideranças envolvidas no movimento indígena em Roraima no período da nossa pesquisa. O trabalho visando o progresso da própria comunidade se tornara uma saída para as dificuldades. Entretanto, um parente trabalhar para a sociedade não-indígena se tornou motivo de crítica por parte dos tuxauas. Vejamos o que disse Alcides, da Maloca da Barata:

Muitos querem ainda trabalhar com brancos. Sempre eu fui contra, porque no lugar de defender o que é nosso vamos trabalhar para aumentar o dinheiro no bolso dos brancos.³⁹

Como podemos perceber, trabalhar para o não-indígena era fortalecer o inimigo e dificultar o processo de avanço das pretensões das lideranças indígenas. Dessa forma, todo parente que pensasse melhor não agiria assim. Isso levou o Tuxaua do Limão à situação limite, quando o filho falou em trabalhar para fazendeiros:

Aqui perto não, vai longe, em fazenda longe, que eu não possa ver-te, porque se não vou te matar, se você se empregar com civilizado aqui (...).⁴⁰

³⁸ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p. 9.

³⁹ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 14 a 17/01/0980, p. 9.

⁴⁰ Ata da reunião dos tuxauas da Região do Surumu, realizada de 31/03 a 02/04/1978, p. 4.

Uma das queixas dos indígenas era serem taxados de preguiçosos pelos regionais, e neste período, procuravam valorizar o trabalho e desfazer esta impressão, mas o trabalho que se desejava tinha por objetivo fortalecer as comunidades indígenas em todos os seus aspectos. Exercer atividade para os não-indígenas representava fortalecê-los na ocupação do próprio território reivindicado dificultando sua saída.

Percebemos que o trabalho de construção de uma nova identidade indígena em Roraima girava em torno de temas como: “união”, “terra”, “comunidade”, “trabalho” conceitos usados e resignificados, para ganhar sentido e força capaz de dar conta das necessidades e problemas do período.

Em linhas gerais, podemos dizer que a aldeia que desejavam vê-la em ação era uma comunidade de pequenos produtores, tocando projetos coletivos de criação de animais e plantações e outras tarefas, passando até mesmo pelo garimpo. Era uma sociedade que valorizava suas tradições, entretanto, vivia entre estas e a moderna tecnologia, o que a levava a necessidade de equipamentos modernos e profissionais, a exemplo de professores, técnicos agro-pecuários, enfermeiros, escolas postos de saúde, o que a obrigava a recorrer a parcerias não-indígenas. Era também uma comunidade que se reunia, discutia seus problemas e procurava resolvê-los em comum acordo.

5.4 - Rezar e trabalhar para ser unidos e obter resultados

A construção de uma nova identidade indígena em Roraima como analisamos, ganhou uma configuração mais consistente ou mais clara, nas reuniões da Missão São José, local onde teve origem as assembléias de tuxauas. Conforme o CIDR, a princípio, estas reuniões estavam mais voltadas para a transmissão de instruções religiosas, ocorrendo uma mudança significativa em sua organização em 1977:

Naquele ano os padres convidaram pessoas do CIMI e modificou-se a metodologia da reunião: foi deixado todo o tempo para que os tuxauas apresentassem, livremente, problemas, sugestões, etc.⁴¹

Entendemos que só então, as assembléias gerais de tuxauas de Roraima ganharam

⁴¹ CIDR, op. cit., p. 43.

as características que carregam no presente: espaços de discussão e deliberação sobre os rumos da política indígena nesse Estado, em especial, o movimento que levou a criação do Conselho Indígena de Roraima - CIR. Lembramos também, que nesse ano a assembléia foi visitada por agentes da FUNAI em companhia de policiais federais com o objetivo de proibir a realização do evento, o que acreditamos, ajudou a fortalecer o movimento indígena local.

Quanto à organização do movimento indígena em Roraima, o ano de 1983 pode ser também destacado, por ser o ano de criação dos Conselhos nas Regiões. Seguindo o que já existia nas malocas das Serras, formaram-se conselhos nas regiões do Surumu, Cotingo, Normandia, Taiano e Serra da Lua. Cada Conselho era composto por tuxauas da própria região e que tinham por função coordenar as atividades de suas malocas e apoiá-las na hora de resolver os problemas. Representação maior surgiu em 1987, com a criação do Conselho Indígena do Território de Roraima – CINTER, posteriormente transformado em Conselho Indígena de Roraima – CIR, com sede em Boa Vista e que tinha por objetivo representar e apoiar as comunidades indígenas do Estado.

No processo de valorização da cultura indígena e de construção de uma nova identidade destes povos em Roraima, a presença da Igreja Católica, pelo que percebemos, foi marcante. Primeiro, porque este movimento teve início num diálogo entre padres e líderes indígenas; e segundo, a Igreja durante o período de nossa análise orientou, apoiou, cedeu espaço para reuniões, auxiliou com transportes, ajudou a desenvolver projetos, ministrou cursos de esclarecimentos: técnicos, profissionais, jurídicos e escolares.

Na nossa compreensão, a presença da Igreja no movimento indígena em Roraima, neste momento da história brasileira, não causa surpresa, pois, conforme Cardoso de Oliveira:

Se o Estado, através da FUNAI, não soube entender as mudanças que se processavam no campo indígena com o surgimento de efetivas lideranças, os indigenismos não-oficiais, seja o desenvolvido por missões religiosas (...), seja por entidades da sociedade civil (...), souberam reconhecer aquelas lideranças e passaram a promover diferentes espaços para que pudessem se manifestar.⁴²

É importante observar que não se tratava da Igreja em sua totalidade, mas de setores

⁴² OLIVEIRA, op. cit., p. 10.

desta instituição. No caso de Roraima, foi significativa a chegada de um grupo de padres no final da década de 60 sensibilizados pelas propostas do Vaticano II. Tomando o ano de 1968 como marco de sua chegada, tratava-se de um ano bastante representativo, pois neste período estava também acontecendo a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín, que viria também a influenciar as práticas missionárias.

Como já aventamos, a proposta de evangelização desse grupo de padres era algo tão novo não só em Roraima, mas para a própria América Latina, berço da experiência, o quanto à identidade indígena que estes missionários começavam a ajudar construir. Como mostramos no capítulo anterior, no início da década de 70 a Igreja estava se definindo quanto a sua proposta de trabalho junto aos povos indígenas, e dessa forma, compreendemos que o sucesso da prática religiosa desse grupo de agentes que passaram a atuar nas malocas dependia do sucesso da organização das comunidades indígenas. A realização daquele era a felicidade destas e para esta realização, alguns missionários se entregaram por completo a esse movimento.

Se pensarmos em Gramsci, podemos afirmar que juntamente com as lideranças indígenas engajadas na luta pela organização das comunidades, os missionários tiveram papel de historiadores orgânicos na construção de uma nova identidade destes povos em Roraima.

Procuraremos agora, voltando as falas que constam nas atas das reuniões analisadas, encontrar a participação dos padres na construção da identidade que estudamos. A presença de religioso no meio indígena criou certas controvérsias, sendo por sinal, impedida a presença de missionários nas aldeias pela FUNAI. Na assembléia de 1988, entre os temas debatidos, um era a “Situação dos missionários em áreas indígenas”. Percebemos no resultado das discussões, que a grande maioria das aldeias aprovavam e requeriam a presença dos padres; no entanto, em três casos se evidenciou algum obstáculo: na região da Raposa se falou que “há pessoas que depõem contra os padres”; na Região do Taiano, “a Maloca da Anta fez documento contra os padres”, mas voltou atrás e pedia o retorno; e na Região do Amajari se falou que “nas malocas que são protestantes não aceitam padres”.

Apesar destas observações, no quadro geral podemos concluir que a Igreja teve uma boa aceitação pelas comunidades, conforme a ata daquela reunião. É importante lembrar que ela não tinha só a presença física nas reuniões, que se dava com a participação

de seus missionários, como os encontros aconteciam em seu próprio espaço físico.

A nosso ver, na organização do movimento os missionários podem ser destacados pela condição que tinham de apresentar uma visão holística do problema, tanto do ponto de vista dos contatos entre indígenas e não-indígenas o quanto da má atuação da política indigenista oficial no Brasil como um todo. Ajuda importante também, se deu no apoio material, pois participavam com local para reuniões, ajudando na locomoção de lideranças, facilitando a veiculação de informações ao produzir e divulgar material, como boletins por exemplo, bem como contribuindo na organização dos próprios trabalhos.

Na reunião de tuxauas e professores da região do Surumu realizada em novembro de 1978, antes de começar os trabalhos do segundo dia, o professor Vicente, após contar a história de como foi se processando a relação entre não-indígenas e indígenas em Roraima e no Brasil, apontou cifras da quantidade destes antes da chegada dos europeus e comparou com os números de então, fez críticas aos órgãos indigenistas oficiais e passou a falar da Lei de Emancipação dos Índios que era uma discussão daquele momento. Sobre esta, comentou:

Ainda esta lei não foi aprovada e já em todo canto do Brasil, do mundo inteiro se grita contra esta lei, que realmente não presta para nada e não deve ser aprovada de jeito nenhum.

O que os brancos querem aprovando esta lei é que o índio não tenha mais o direito que agora a lei lhe dá de viver em suas terras como índio, o dia que não é mais índio qualquer pessoa pode invadir as terras sem que ele possa defender-se.

(...) no mês de dezembro em Goiânia, cidade perto de Brasília, muitos parentes e missionários de todo o Brasil vão se reunir para ver o que fazer para que esta lei não seja aprovada.⁴³

Vemos assim, na fala do professor que morava na própria Missão São José, uma intervenção direta na organização do movimento indígena, que ao citar a lei fez sua crítica e deu informações sobre o impacto que a discussão estava causando por todo país. Na sua informação, ele sentencia o destino da mesma: “*não deve ser aprovada de jeito nenhum*”. Na seqüência, padre Luciano acrescenta: “*olhem bem, se alguns de vocês aceitar esta lei, compromete toda a comunidade*”, e tudo recebeu em seguida o aval do padre Sergio. Neste caso, a presença dos missionários se fez de forma direta, expondo assim, uma posição muito enfática na defesa de uma direção que o processo devia seguir.

⁴³ Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada dias 25 e 26/11/1978, pp. 9-10.

Podemos ver exemplos de intervenções diretas também na fala do Tuxaua Bento, da Maloca do Bananal quando este diz: *“o padre foi lá em casa e convidou-me a participar desta reunião e eu aceitei contente”*, ou quando Evaristo Chagas do Pium comenta que trabalhava e convivia com os brancos e só aprendia coisas ruins e que *“depois o padre Bruno me orientou e fui catequista na maloca”*. Ou ainda, quando padre Jorge alerta sobre a política partidária: *“Na política, pode se receber alguma coisas, mais perde a união e a liberdade. Muitos não querem trabalhar porque esperam tudo dos políticos”*. Portanto, suas intervenções surgiam em forma de aconselho, ponto de vista sobre determinados assuntos, orientações segundo suas concepções.

Podemos pensar ainda como uma forma de intervenção direta, a presença nas assembléias dos convidados, especialmente, do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, quase sempre com o objetivo de prestarem esclarecimentos e orientação.

É curioso observar que não constatamos nenhum conjunto de princípios que se identificasse com uma proposta religiosa de cunho espiritual. Tudo a nosso ver, se tratava de coisas exclusivas do mundo dos homens, a não ser a participação de catequistas bem como o incentivo a prática do catecismo e de orações nos finais de semana. Pelo fato de não constarmos nas falas, princípios religiosos de aspecto doutrinário, passamos a imaginar que os incentivos à reza e ao catecismo nas falas dos tuxauas não tinham um caráter exclusivamente religioso, mas principalmente a função de unir e dar um sentido a vida na comunidade. Portanto, de caráter prático utilitário para o próprio controle e administração da comunidade, facilitando inclusive o trabalho das lideranças.

Primeiramente acho muito bonito estar aqui todos reunidos falando todos da nossa vida, dos nossos problemas. É já 6 anos que estou lutando na maloca do Napoleão, onde moram mais de 300 pessoas. E vos digo que não é fácil trabalhar com o pessoal. Também sou tuxaua, mas não tenho estudo, preparação sou atrasado até pra falar. É mais fácil trabalhar com animais que com pessoas, que entendem mais faltam de respeito. Acho bonito ter ordem, viver com pessoas educadas, e acho que nas nossas aldeias nisso somos um pouco atrasados. O que a gente quer é melhorar o nosso trabalho, as nossas casas, tudo em fim. Acho dois pontos importantes: primeiro é rezar, ouvir a palavra de Deus, e no mesmo tempo tratar reunidos os problemas da comunidade. Rezar e trabalhar para ser unidos e obter resultados.⁴⁴

⁴⁴ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, p. 4.

Se observarmos bem, o Tuxaua Cirino começou achando bonito todos reunidos; falou da dificuldade de trabalhar com o pessoal na sua comunidade; ressaltou o que acreditava ser sua deficiência: não ter estudado. Disse que o seu objetivo era de melhorar o trabalho, a moradia e tudo em fim, que achava bonito ter ordem. Podemos concluir que resolver os problemas para ele, implicava em se reunir para rezar e trabalhar. Dito nas suas palavras: *“rezar e trabalhar para ser unidos e obter resultados”*. A reza aqui a nosso ver tem uma função social para além de mudanças de comportamento social pela interiorização de valores religiosos. A mudança que se encontrava no ritual, era direta e imediata, se resumindo no unir fisicamente pessoas. Quatro anos depois, o Tuxaua Silvério, da Maloca do Barro, diz praticamente a mesma coisa:

Como está escrito aqui são estes os nossos pontos principais. Trabalhar unidos para obter as terras. Precisa ter força para alcançar isso, precisa que sempre façamos reuniões nas nossas comunidades, encontrar-nos aos domingos para rezar. Muitos não querem participar da vida da comunidade e isso é um fracasso pela nossa união.⁴⁵

Esta citação é também outra evidência do caráter imediato da prática religiosa para as malocas. Podemos citar ainda, um item nas atividades planejadas pelos tuxauas para o ano de 1984. Entre vários pontos que envolviam as mais diversas tarefas, uma era: *“participar todos os domingos ao culto e apoiar os catequistas”*. Com estas colocações não estamos querendo esvaziar as práticas religiosas do seu conteúdo espiritual; obviamente, muitos tiravam este proveito. As assembléias começavam sempre com orações, chegando haver até missa; mas, na nossa compreensão, nas falas registradas nas assembléias, o que predominou foi o lado prático, na defesa dos valores na forma de ser do indivíduo e da comunidade indígena. Se existiu um fundo de caráter espiritual na construção desta identidade ele permaneceu descolado, ou praticamente imperceptível, pelo menos nos relatos escritos nas atas das reuniões.

Voltando ao comportamento dos missionários, podemos perceber em certos gestos seus, o exemplo a ser seguido pelas lideranças indígenas. Na assembléia de 1979, podemos observar o que dizia o Tuxaua Raimundo, da maloca da Malacacheta: *“a tarefa dos tuxauas é de aconselhar todos”*, e mais para o final de sua fala comenta: *“sou contente de ver muita*

⁴⁵ Ata da reunião geral dos tuxauas, realizada de 04 a 08/01/1983, p. 8.

gente que quer nos ajudar, os padres todos nos aconselham bem". Deduzimos daí que em sua compreensão, os padres eram o espelho no qual ele e os demais líderes deveriam se mirar, visto que os conselhos dos padres os ajudavam, e estes ficavam no dever de seguir esta prática aconselhando os seus parentes. Nessa mesma assembléia, o Tuxaua Antonio Trajano orienta:

Assim trabalhando todos unidos, as coisas vão melhor, e seguir o exemplo dos padres que trabalham mesmo, eu vi lá na prelazia, há 1 hora todo mundo está trabalhando, então também nós tuxauas dar o exemplo aos outros e todos trabalhar.⁴⁶

Podemos observar que, indiretamente, também os padres exerciam uma influência nas lideranças indígenas. Nesta citação, podemos ver reforçado o conceito de trabalho que já tocamos antes. O trabalho passou a ser algo valioso para a vida em comunidade e para a ocupação e garantia a posse da terra.

Para a elite local, as transformações que vinham acontecendo na postura das lideranças indígenas não eram coisa deles próprios, mas uma invenção dos padres. E conforme aquela, com segundas intenções. Mesmo nos discursos atuais na mídia boavistense, é sempre lembrado que os padres são estrangeiros, visto que a Ordem da Consolata tem uma forte influência de italianos. Argumentam que o objetivo dos padres, de um lado, era explorar as minas para si próprios usando como mão-de-obra os indígenas, e de outro, contribuir para a internacionalização da Amazônia.

Foi com a elaboração de um documento resultado de um curso da pastoral indigenista realizado em Boa Vista de 18 a 21 de julho de 1978, ano seguinte ao da dissolução da assembléia dos tuxauas pela FUNAI, que a Igreja de Roraima assumiu oficialmente a causa indígena, atitude importante que veio a fortalecer este movimento no então Território Federal de Roraima. No documento, a Igreja estabeleceu os objetivos de sua ação pastoral que tinha como pontos básicos: defesa das terras, preservação da cultura, encarnação na realidade indígena e autodeterminação de seus povos. Ao assinar este documento, Dom Aldo concretizou o rompimento da elite local com a Igreja. Vejamos isto nas palavras de Dorval de Magalhães, pessoa dada aos estudos literários, filho da terra e descendente de família pioneira e tradicional da pecuária roraimense:

⁴⁶ Ata da reunião geral dos tuxauas de Roraima, realizada de 09 a 11/01/1979, pp. 8-9.

A partir do ano de 1975, quando o bondoso Bispo Dom Servílio Conti deixou a direção da Diocese de Roraima, até agora, 1996, com a posse do Bispo Dom Aparecido Dias, a alta hierarquia da Igreja Católica neste Estado sofreu um interregno, ou, pior do que isso, retrocedeu em relação ao entendimento entre índios e não índios.⁴⁷

Nesta citação, Dorval de Magalhães colocava como um período de rompimento da elite local com a proposta indígena adotada pelo Bispo, todo período que Dom Aldo esteve à frente da Diocese de Roraima. Mas, podemos dizer que o rompimento oficial se deu por motivo da divulgação daquele documento, em 1977, ocasião em que, o próprio Magalhães escreve uma carta aberta, contestando a carta pastoral publicada no Jornal Boa Vista, em 16 de agosto de 1978, vinte e poucos dias após o início da circulação do documento da Igreja, a qual o Dom Aldo respondia pouco tempo depois.

Quando colocamos o ano de 1977 como data significativa para os povos indígenas em Roraima, é porque ao proibir a assembléia de tuxauas, a FUNAI levou às pessoas envolvidas no movimento a tomarem uma decisão, a se posicionarem quanto ao movimento, e como se optou por continuá-lo, este ganhou força. Entendemos que isto permitiu aos indígenas conquistarem, a partir de então, um poder de fala que não dispunham antes. É importante ressaltar que estes povos que viviam submissos às autoridades locais e eram motivos para a prática do assistencialismo por parte autoridades locais, a partir do final da década de 70 passaram a entrar no campo da fala, ou seja, dos discursos na imprensa local como sujeitos de ação e decisão.

5.5 – É momento de enfrentar a situação com coragem e sem medo

Observando manchetes da década de 1980 que tratam dos indígenas no Folha de Boa Vista, jornal que surge no ano de 1983 e que permanece em circulação, notamos que se trata de outros atores sociais. Nas edições publicadas nos anos de 1983 a 87, podemos constatar uma grande diferença na posição que os indígenas passaram a ocupar, se compararmos com a década anterior.

Os indígenas surgem, a partir de então, relacionados a projetos que antes estavam

⁴⁷ MAGALHÃES, Dorval de. Roraima: informações históricas. Rio de Janeiro: 1986, p. 73.

distantes, vejamos estas manchetes: *“Povos indígenas terão educação especial”*;⁴⁸ *“Lançado programa de apoio às comunidades indígenas”*;⁴⁹ *“Coordenador da UNI participa de assembléias geral dos tuxauas em Roraima”*;⁵⁰ *“Tuxauas apóiam trabalho desenvolvidos pela assessoria para assuntos indígenas”*;⁵¹ *“Índios recebem gado do Governo”*;⁵² *“Índios vão estudar na própria língua”*.⁵³

Percebemos que estas manchetes não falam do “índio” indivíduo, mas “povos indígenas”, “comunidades indígenas”, “tuxauas”, “índios”, tem sempre como referente o grupo. Outro aspecto interessante neste caso, eles estão associados a projetos que apontam perspectivas de melhoras nas condições do grupo, como vemos, elas estão relacionadas: à educação, a criação, ao entendimento no caso de reunião ou mostrando capacidade de prestar apóia moral.

No campo da ação, eles chegam nas manchetes denunciando: *“Tuxaua leva denúncias dos índios à FUNAI”*,⁵⁴ *“Índio contesta versão de delegado”*.⁵⁵ Aparecem também exigindo: *“Índios querem a substituição do advogado da FUNAI”*,⁵⁶ *“Maloca da Barata quer que a FUNAI demarque as terras”*,⁵⁷ *“Tuxauas enviam carta a Tancredo Neves”*.⁵⁸ Envolvidos em invasões: *“Caboclos invadem fazenda Campo Grande”*,⁵⁹ *“Caboclos roubavam madeira no município de Alto Alegre”*,⁶⁰ *“Índios ocupam a delegacia da FUNAI”*,⁶¹ *“Índios paralisam a construção da estrada na região do Quinô”*.⁶² Envolvem em conflitos: *“Índios e fazendeiros não chegam a um acordo e impasse continua”*.⁶³

São muitas as manchetes envolvendo indígenas, Igreja, FUNAI e fazendeiros. Elas realçam um contexto amplo que abrange acusações de ambos os lados, tomamos apenas

⁴⁸ Folha de Boa Vista, 17/08/84, p. 3.

⁴⁹ Folha de Boa Vista, 16/10/85, p. 3.

⁵⁰ Folha de Boa Vista, 10/01/86, p. 4.

⁵¹ Folha de Boa Vista, 23/04/86, p. 6.

⁵² Folha de Boa Vista, 14/09/86, p. 8.

⁵³ Folha de Boa Vista, 12/11/86, p. 8.

⁵⁴ Folha de Boa Vista, 28/06/85, p. 5.

⁵⁵ Folha de Boa Vista, 10/01/86, p. 1.

⁵⁶ Folha de Boa Vista, 14/12/84, p. 3.

⁵⁷ Folha de Boa Vista, 04/01/85, p. 3.

⁵⁸ Folha de Boa Vista, 18/01/85, p. 5.

⁵⁹ Folha de Boa Vista, 13/12/85, p. 6.

⁶⁰ Folha de Boa Vista, 07/01/86, p. 6.

⁶¹ Folha de Boa Vista, 12/05/86, p. 3.

⁶² Folha de Boa Vista, 22/02/87, p. 8.

⁶³ Folha de Boa Vista, 13/02/87, p. 8.

estas com o intuito de ressaltar o indígena, agora enquanto sujeito que age e impõe seu desejo, que sofre, vai preso, mas é um sujeito atuante e consciente de suas ações.

Entendemos que todas estas transformações foram frutos de uma identidade construída pacientemente, tecida discurso a discurso pelas lideranças indígenas em muitos dias de reuniões, mas que os deu o direito de se tornarem sujeito que tem a consciência de que são responsáveis pela construção de suas histórias.

No conjunto da sociedade roraimense, a alteração na postura dos indígenas provocou uma confusão em muitos atos e gestos desta sociedade. Coisas que tinham posições bem definidas, de repente mudaram de lugar. Um exemplo, a FUNAI que tinha como visitantes de praxe os indígenas, funcionários e pesquisadores, com um movimento indígena organizado, fazendeiros e mineradores passaram a recorrer aquele órgão para resolver seus problemas com os indígenas. A própria FUNAI que estava mais para acalmar os indígenas e resolver os problemas com os não-indígenas de forma pacífica, passou a ter que trabalhar em favor daqueles, tendo para isto, que entrar em choque algumas vezes com grupos locais e outros órgãos governamentais.

Muitos padres mudaram seus caminhos em lugar de seguir para as fazendas: caminharam para as malocas e improvisaram seus altares em outros ambientes, como também muitos integrantes da sociedade local deixaram de visitar as Igrejas Católicas.

Muito se poderia falar sobre a construção desta nova identidade indígena, até trilhar caminhos diversos do que seguimos. Este texto foi construído ao sabor do que nos foi chamando atenção, muito se poderia acrescentar como falas, aspectos, situações, mas não podemos continuar indefinidamente. O que procuramos ressaltar neste capítulo foi a forma inusitada como os grupos indígenas, das últimas fronteiras brasileiras conseguiram se fortalecer para no presente, cobrar da sociedade o que os seus antepassados em centenas de anos não puderam.

Até hoje na história brasileira, não se permitiu um sistema alternativo de vida em comunidade que venha a alterar as leis instituídas. Já passou Canudos, quilombos e outros. Pela primeira vez, é sinalizado com a possibilidade deste movimento alternativo se estabelecer, pois inaugurado já foi pelas lideranças indígenas. Como vivemos um novo tempo em que se procura conhecer e reconhecer as diferenças é possível que o mundo já tenha criado condições para a aceitação deste tipo de experiência.

Em Roraima, o movimento indígena já provocou gestos novos que não conhecíamos até então. Já alterou o ritmo em que caminhava a ocupação de suas áreas ao norte e nordeste do atual Estado de Roraima; fazendeiros e garimpeiros já foram retirados daquela região, o que a nosso ver, mostra amadurecimento dos dirigentes nacionais. Resta saber até onde este povos têm a liberdade para organizar os seus próprios destinos e até aonde são capazes de caminhar na construção desta identidade que praticamente se inicia.

Sabemos que os desafios são muitos. O lugar que se deseja construir pouco tem a ver com o mundo de Macunaíma, ou seja, de seus antepassados. Trata-se agora, de um mundo que a exemplo do moderno, é um lugar de incertezas, atualmente, por mais que as lideranças indígenas falem no valor da língua, das tradições, estas não têm tanto mérito na condução prática dos projetos que as aldeias precisam para sobreviver, sua importância maior, no momento, é política, é simbólico, não existe mais um conjunto de valores prontos a serem seguidos. Cada comunidade vai sendo construída de acordo com suas necessidades, recursos naturais e humanos disponíveis, podendo para isto seguir os mais diferentes caminhos.

CONCLUSÃO

Se é verdade que os relatos constroem lugares, é também correto afirmar que nem todos seus lugares se tornam praticados. Como podemos notar, os lugares expostos nas falas dispõem de uma espacialidade pronunciada que se faz presente na própria estrutura do discurso, mas para o lugar se tornar praticado, requer ação e esta para ser produzida pede tempo na sua execução. Ao ser produzido, o relato invade o espaço no campo do diálogo, da negociação, do político e, dependendo do grau de entendimento e das condições para sua execução pode viabilizar espaços praticados ou não. Ao agir, o indivíduo faz uso de espaço e tempo, e com isto, entram em ação também as leis da física: dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. Significa que dois modelos de lugares, cada um com sua ordem própria, não podem ser levados a efeito utilizando o mesmo espaço ao mesmo tempo. Isto nos leva a compreender porque na organização dos lugares indígena e não-indígena praticados em Roraima, sempre que um ganhou força, esta veio em detrimento do outro ou, pelo menos, de suas pretensões.

Obviamente, não podemos dizer que estes dois modelos de lugares não pudessem se fundir em um único ou respeitando espaços reservados ao outro, conviverem pacificamente, mas isto depende de outros relatos, capazes de produzir e dar estabilidade a uma nova opção o que, pelo menos de forma geral, não ocorreu em Roraima.

Se anterior à chegada dos portugueses nessa região, histórias como a de Vovô Macunaíma, foram capazes de produzir e dar sentido a um lugar praticado e, num outro período, perderam em parte sua vitalidade, é porque passou a competir com outros discursos com mais vigor e energia para produzir espaço de ação. Assim, o lugar produzido pelas histórias dos heróis mitológicos indígenas cedeu espaço para um outro modelo de lugar produzido por outros relatos que naquele momento dispuseram de uma potencialidade superior e condição suficiente para se realizar.

Podemos observar que a partir da competição com o discurso dos não-indígenas, os relatos produzidos pelos indígenas, que antes eram suficientes para enquadrar uma memória coletiva e produzir uma identidade suficiente para configurar e manter o lugar desejado por eles, perdeu em parte esta capacidade, voltando a ganhar força na década de 1980, num novo trabalho de enquadramento da memória coletiva, agora adequada as necessidades atuais, o que os levou a um novo processo de reconstrução do espaço e lhes deu poder para

enfrentar o modelo concorrente e voltar a ocupar espaços que lhes havia sido interdito. Podemos tomar como evidência disto, o trabalho de demarcações de terras indígenas e a desocupação das mesmas por alguns fazendeiros e garimpeiros mais recentemente ali assentados.

Se os heróis mitológicos haviam legado um mundo acabado, pronto para ser habitado pelos indígenas, um outro lhes foi imposto pelos não-indígenas, e neste foi-lhes reservado atividades determinadas, posição fixa a ser ocupada na nova sociedade que se instalou. Aos indígenas, restaram dois caminhos: ou aceitar a situação e ocupar pacificamente a posição que essa sociedade lhes oferecia, ou resistirem na defesa de um lugar próprio.

Havia lhes caído a maldição adâmica, e agora perdendo o paraíso construído pelos seus heróis mitológicos e vendo este legado ameaçado de destruição total, os indígenas roraimenses na segunda metade do século XX, foram à luta; e, à semelhança de Adão, começaram a montar seu mundo com o suor do próprio rosto. A nova tarefa os colocou diante do dever de produzir não só um novo lugar, mas o novo indígena capaz de ocupá-lo. Neste sentido, projetos nos mais variados campos foram realizados. Surgiram novas lideranças, profissionais, técnicos, professores, além de uma nova organização da comunidade. Não existia mais um mundo a ser desfrutado, mas a ser construído e, sua qualidade, dependia do esforço dos seus ocupantes.

É a capacidade de construir um novo lugar por parte dos líderes indígenas que a elite roraimense não acredita ou não quer reconhecê-la neles. Dessa forma, joga esta competência para os seus parceiros: Igreja, FUNAI, antropólogos, ONGs. Acreditamos que dar esta qualidade aos povos indígenas é reconhecê-los como sujeitos históricos atuantes, e portanto, capaz de alterar a configuração do lugar, aptos para romper com as fronteiras do espaço que lhes foi reservado pelos colonizadores do rio Branco.

É nesta direção que vemos o movimento dos indígenas analisados neste trabalho, se deslocar na atualidade. Trabalhando em prol da união e reunião de todas as etnias desses povos sob uma identidade única em condição de produzir um espaço favorável para a construção de um lugar comum. Suas vidas agora incluem o mundo do Vovô Macunaíma, não mais enquanto herói apenas de Macuxi e Taurepang, mas de todos os indígenas de Roraima. Entretanto, apenas as histórias desses heróis não são suficientes para produzir o

lugar que seus líderes desejam, os relatos agora incluem as experiências e os desafios cotidianos de cada comunidade.

Esta tarefa vem consumindo horas de reuniões e exigindo encontros mais sistemáticos o que na sua essência tem conduzido a um discurso capaz de ultrapassar a reflexão pronunciada para se espalhar na ação, produzindo espaços capazes de construir um lugar praticado e fundar uma nova identidade. Isto não significa que os indígenas voltaram a viver o lugar de outrora, claro que não, a argamassa dos relatos desse período é outra, como também é outro o lugar idealizado.

Podemos dizer que os indígenas foram revelados a eles próprios. O que parecia uma guerra perdida ganhou novo significado; o adversário ganhou contornos nítidos, podendo assim ser qualificado e mapeado, permitindo desta forma, novas opções na maneiras de se relacionar com ele. Em parte, a reação atual dos povos indígenas dessa região correspondeu às novas atitudes da sociedade não-indígena. Suas ações partiram de necessidades concretas perante a realidade que lhes foi imposta, ou aceitavam passivos e perdiam rapidamente sua identidade cultural, ou reagiam para se manterem enquanto um povo com costumes, línguas e história própria.

A história que vimos nestas páginas não tem *a priori*, uma direção que ela tivesse que seguir. Na nossa compreensão, também não existia uma luta de classe compostas de inimigos já determinados, mas um processo relacional que envolveu acordos e divergências que foram ganhando volume conforme as circunstâncias. Visto assim, os indígenas não tiveram um inimigo natural, mas eles foram surgindo ao longo do tempo: portugueses, espanhóis, brasileiros, militares, funcionários públicos, religiosos, fazendeiros, garimpeiros, políticos. O grupo adversário em um determinado período podia ser parceiro em outro, nada impedia. Se os indígenas tiveram divergência constante com fazendeiros no período em que estudamos, isto não significa que sejam inimigos definidos para sempre. Imaginamos que os líderes indígenas não eram ou são contra os fazendeiros em si; não é a categoria de criadores de gados que os incomodaram, mas aqueles que vieram a se instalar dentro do território reivindicado por eles. E mesmo estes, nada indica que sejam adversários para sempre, pois uma vez resolvido as diferenças que impediram o bom relacionamento, será perfeitamente possível se tornarem parceiros em outra circunstâncias. A história como temos analisado, antes de se tornar lugar praticado pelos grupos, é

construída de desejos, de sonhos, de esperanças.

Presenciamos na atualidade, os indígenas saírem da função de agentes coadjuvantes do processo social que os envolvia, para a função de sujeitos de sua própria história, fazendo com que, pela primeira vez, após a relação com os não-indígenas, o projeto de organização social a que deviam passar surgisse de seus próprios interesses. Podemos dizer que a mudança no comportamento dos povos indígenas é uma experiência jamais vista na historiografia brasileira que se dá em todo território nacional.

O projeto empreendido pelos indígenas é um exemplo de movimento de dimensão continental e, enquanto tal, exigiu parcerias para além dos pares, para além dos indivíduos classificados nessa categoria. Foi necessária sua aceitação e apoio de parte da sociedade não-indígena. Em especial, quando se trata da Amazônia com suas riquezas naturais que despertam interesses locais, nacionais e internacionais e chama a atenção desde pequenos produtores até grandes empresas multinacionais.

Dessa forma, por mais que os indígenas se movimentassem a nível local, se não houvesse mudanças de ordem mais ampla, não seria possível uma mudança nas condições em que viviam no Estado. Como já falamos, o movimento indígena que surgiu no final do século XX, não foi algo específico de Roraima e nem mesmo do Brasil, mas um movimento continental. Podemos dizer ainda que movimentos similares ocorreram em todos os continentes. Na África, temos exemplo do Zimbábue onde negros expulsam fazendeiros de suas terras. Na Europa, questões étnicas põem em discussão identidades nacionais de antigos estados. Enfim, uma identidade indicando diferença emocional e cultural, a partir dos anos 60, colocou na ordem do dia o reflorescimento étnico de culturas imigrantes, e com isto, se descobriu que mesmo nos maiores centros urbanos mundiais, não havia uma identidade única para todos seus cidadãos, mas havia negros, judeus e outros grupos reivindicando atenção específica e o respeito aos direitos diferenciados. Compreendemos, portanto, que o movimento indígena de Roraima é parte de uma manifestação mais ampla que envolve o mundo desde a década de 1960.

Observando a história, podemos perceber que o processo de ocupação dos territórios indígenas, pelo menos em Roraima, nunca foi aceito pacificamente por estes grupos. Sempre houve insatisfação de sua parte, mas as denúncias e as resistências que levaram a efeito nunca produziram os resultados que nas últimas décadas vimos se desenrolar e que

tende a valorizar suas culturas. É neste sentido que falamos de valores de uma nova época que vive a humanidade, pois a algumas décadas atrás, por mais que os indígenas reclamassem as injustiças sofridas no processo de avanço da sociedade não-indígena sobre seus territórios, não seriam ouvidos e reconhecidos o suficiente para causar uma reação capaz de barrar ou alterar o curso do avanço da "moderna sociedade ocidental" que entrou pela América e impôs sua ordem.

No último século, práticas levadas a efeito pelo próprio homem moderno têm, de um lado, colocado em risco a sobrevivência humana no planeta, e de outro, levou o mundo a um confronto, consumindo boa parte do século XX em meio a uma crise. A partir de meados deste século, seguimentos da população mundial passaram a observar e repensar melhor as alterações que o avanço industrial causa na natureza. Assim, os discursos de ambientalistas, dos defensores da vida e dos direitos humanos, levaram a se reconhecer que o mundo que vinha se desenhando se revelava em muitos pontos incoerentes e capazes de tornar o planeta impróprio para a vida.

Compreendemos que o avanço sobre os territórios ainda habitados por nativos que vivem uma vida mais identificada com os seus costumes tradicionais, por parte da sociedade brasileira que aconteceram nas últimas décadas do século XX, ocorreram concomitantemente com mudanças profundas em idéias centrais do mundo ocidental. Dá-se num momento de crise de valores modernos, onde a ressignificação de conceitos liberam novas energias que passam a alimentar os discursos e promover novas ações.

Estas alterações incidiram sobre os discursos que legalizavam a expansão e ocupação dos territórios indígenas. Se observarmos, mesmo hoje, a política que impulsiona a ocupação da Amazônia, em especialmente de Roraima, está carregada de valores modernos: compreende um homem universal, diferenciado apenas nas categorias de investidor ou trabalhador, que tem por objetivo integrar a região aos interesses nacionais, tendo o Estado o objetivo único de ocupar a região para desenvolvê-la, levando-a assim, a acompanhar o ritmo do progresso que se imagina único para todo mundo civilizado. Estas verdades absolutas têm permitido a exploração de todas as riquezas possíveis: vegetais, animais e minerais, tomando como vias legais para este fim a abertura de estradas, a implementação dos meios de transportes e comunicação, o estabelecimento de indústrias, minas, fazendas, e enfim, legalizando a instalação em definitivo da sociedade não-indígena

com suas povoações e cidades. Abre espaços ainda, para nestas atividades explorarem a mão-de-obra dos nativos. Pelo que percebemos, parece que fora deste desfecho não há neste tipo de pensamento, outra forma de integrar territórios e povos.

Na segunda metade do século passado, uma nova visão de mundo passou a conviver com estes discursos tradicionais. A partir de então, parte da sociedade admite um mundo desigual e reclama a tolerância, a boa convivência e respeito à diferença. Não reconhecendo mais uma verdade, mas verdades e defendendo a preservação do meio ambiente, respeito à vida e ao ser humano nos seus diferentes grupos e classificações: homens, mulheres, brancos, negros, índios, crianças, deficientes, homossexuais. Nega um modelo acabado de cidadania para todos e vê direitos diferenciados, entendendo que a democracia reside no respeito as diferenças.

Compreendido assim, podemos dizer que os tradicionais conceitos do mundo moderno, eram preconceituosos, por trás de uma democracia que trabalhava na compreensão de uma igualdade que devia ser gozada por todos, escondia a diferença e a exploração, o único homem de direitos plenos era o civilizado, branco, inteligente, racional, investidor, patriota que trabalhava pelo desenvolvimento e progresso de seu Estado.

São estas mudanças, que a nosso ver, abriram condições para os indígenas, a partir seus esforços próprios, terem hoje o seu movimento político e, se reconhecerem e serem reconhecidos enquanto sujeitos de um povo com organização sócio-cultural específica e podendo na organização de sua sociedade, recorrer a valores diversos.

ACERVOS E FONTES

1 - ACERVOS:

- Arquivo do Jornal Folha de Boa Vista/RR
- Biblioteca Pública do Estado de Roraima
- Casa de Cultura Madre Leotávia - Boa Vista /RR
- Cúria da Diocese de Roraima - Boa Vista/RR
- IBGE
- Museu do Índio - Rio de Janeiro/RJ
- Pastoral Indigenista - Boa Vista/RR

2 – FONTES ESCRITAS

Documentos

- Ata da reunião dos tuxauas da região de Surumu, realizada em 31/03 a 02/04/1978.
- Ata da reunião dos tuxauas e professores da Região do Surumu, realizada nos dias 25 e 26/11/1978.
- Atas das "reunião geral de tuxauas de Roraima" de 1978 a 1990.
- Ata do Encontro para Avaliação e Estudo do Internato e Escola de Surumu e da Pastoral Educacional Indigenista da Diocese de Roraima. Surumu, 27 a 30/11/1981.
- CIDR Makuxi Panton: histórias makuxi. Boa vista: Centro de Informação da Diocese de Roraima, 1988, nº 1, 2 e 3.
- CIR. Raposa serra do sol: índios no futuro de Roraima. Boa Vista: Conselho Indígena de Roraima, 1993.
- DIRECTORIO que se deve observar nas povoaçoens dos Índios do Pará e Maranhão, 1757, anexo: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750 - 1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

- Evangelização em Roraima: da "desobriga" à "comunidade". Texto produzido pelo Padre Jorge Dal Ben e apresentado no evento que marcou a abertura da Campanha da Fraternidade em Boa Vista em 2002.
- GETÚLIO VARGAS. O discurso do rio Amazonas, in: Revista Brasileira de Geografia, abril / junho de 1942.

Jornais

- JORNAL BOA VISTA, de 1974 a 1979.
- FOLHA DE BOA VISTA, de 1983 a 1987.
- A CRÍTICA DE RORAIMA, 05/01/1990
- FOLHA de SÃO PAULO, 16/04/1967, in: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia*. Campinas-SP: Papirus, 1991.

3 - FONTE ICONOGRÁFICA

- Cartão Postal do Monumento aos Pioneiros, Boa Vista, 1995.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Manuel Correia de. *Lutas camponesas no Nordeste*. São Paulo: Ática, 1989.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

_____. *O(s) sentidos(s) da política*; in Revista Proposta, n. 91 Dezembro/Fevereiro de 2001.

BARROS, Nilson Cortez Crocia de. *Roraima: paisagens e tempo na Amazônia setentrional*. Recife: Editora Universitária, 1995.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Os efeitos políticos da mudança religiosa da América Latina*, in: CIPRIANO Roberto; ELETA, Paula e NESTI, Arnaldo. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

BECKER, Bertha K. *Amazônia*. São Paulo: Ática, 1990.

BÉDARIDA, François. *Tempo presente e presença da história*, in: FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaina (coord.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

BENEVIDES, Marijeso Alencar. *Os novos Territórios Federais (Amapá, Rio-Branco, Guaporé, Ponta-Porã e Iguaçu): geografia, história e legislação*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. 2^a. edição. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: EDUSPE, 1997.

BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BRASIL, Amazonas. *Berço histórico de Boa Vista*. Boa Vista: Prefeitura Municipal, 1996.

BURKE, Peter (Org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CEHILA - Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

_____. *Para uma história da Igreja na América Latina: marcos teóricos (o debate metodológico)*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990.

_____. *Educação e história rompendo fronteiras*, in *Presença Pedagógica*, Belo Horizonte: v. 6, n. 31, 2000.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. *A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos wapichana no século XX*. Tese de Doutorado; PUC – São Paulo, 2000.

CIDR. *Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989.

_____. *Índios e brancos em Roraima*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1990.

COUTROT, Aline. *Religião e política*, in: RÉMOND, René. (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DINIZ, Edson Soares. *Os índios makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional*. Marília: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1972.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. vol. 1 e 2.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EUSEBI, Luigi. *“A barriga morreu!”: o genocídio dos Yanomami*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões, os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História do tempo presente: desafios*, in: *Cultura Vozes*, n. 3, maio/junho, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREIRE, José Ribamar Bessa (coord.). *A Amazônia colonial: (1616-1798)*. Manaus: editora Metro Cúbico, 1991.

FREITAS, Aimberê. *Geografia e história de Roraima*. Manaus: Editora Grafima, 1997.

_____. *A história política e administrativa de Roraima de 1943 a 1985*. Manaus: Editora Umberto Calderaro Ltda, 1993.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia histórica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRARDI, Giulio. *Os exluídos construirão a nova história?* São Paulo: Editora Ática, 1996.

GUERRA, Antônio Teixeira. *Estudo geográfico do Território do Rio Branco*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - Conselho Nacional de Geografia, 1957.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBSBAWM, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

LEMOS FILHO, Arnaldo. *Os catolicismos brasileiros*. Campinas-SP: Editora Alínea, 2000.

LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002.

_____. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*, in: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

LORAU, Nicole. *Invenção de Atenas*. São Paulo: Editora 34, 1994.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco (1911-1913)*. Tomo I, II e III, Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1966.

MAGALHÃES, Dorval de. *Roraima informações históricas*. Rio de Janeiro, 1986.

MELO, Maria Auxiliadora de Souza. *Metamorfoses do saber macuxi/wapichana: memória e identidade*. Dissertação de mestrado; Faculdade de Educação – Universidade do Amazonas, Manaus, 2000.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Índios do Brasil*. Brasília: MEC; SEED: SEF, 2001, Fita de vídeo, programas de 1 a 5.

MOSTEIRO DE SÃO BENTO. *D. Alcuíno Meyer. 1895-1985*. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, s/d.

NIETHAMMER, Lutz. *Conjunturas de identidade coletiva*, in: PROJETO HISTÓRIA n. 15. Ética e história oral. São Paulo; PUC-SP, 1997.

NUNES, Osório. *Introdução ao estudo da Amazônia*. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, Limitada, Biblioteca do Exército, vol. CXLV, 1950.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. *Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (séc. XVII ao XX)*, in: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropol. 4(1), 1988.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos*. Campinas / SP: Papyrus, 1987.

_____. *Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia*. Campinas-SP: Papyrus, 1991.

OLIVEIRA, João Pacheco. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. *Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito*, in: MEC. Programa de Capacitação em Educação Escolar Indígena para Técnicos Governamentais. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental / Departamento de Política da Educação Fundamental, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP; 1988.

_____. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996.

PEREIRA Luciano. *O rio Branco: observações de viagem*. Manaus: Imprensa Publica, 1917.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII)*, in: CUNHA, Manuela Carneiro da

(org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

POLLACK, Michael. *Memória esquecimento, silêncio*, in Estudos Históricos 3. Memória. São Paulo, Vértice, 1988.

_____. *Memória e identidade social*, in Estudos Históricos 10. Teoria e História. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1992.

PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum*, in FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

POUTIGNAT, Philippe. *Teoria da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: editora da UNESP, 1998.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

RAMOS, Alcida Rita e LAZARIN, Marco Antonio. *Assembléia de Tuxauas do lavrado*, in: Povos Indígenas no Brasil / CEDI, 1985.

REIS, Arthur César Ferreira. *A Amazônia brasileira: flagrantes de sua formação e de sua atualidade*, in: Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro: IBGE 9 (1), jan./mar., 1947.

RÉMOND, René. *Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução*, in: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

REPETTO, Maxim. *Roteiro de uma etnografia colaborativista: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil*. Tese de doutorado; Instituto de Ciências Sociais – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

RICE, Alexander Hamilton. *Exploração da Guiana brasileira*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. *“Garimpando” a sociedade roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política*. Dissertação de Mestrado; Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 1996.

RODRIGUES, Shirley. *A imprensa escrita em Roraima: uma questão de ética*. Boa Vista: Compukromus, 1996.

ROUSSO, Henry. *A memória não é mais o que era*, in FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SABATINI, Pe. Silvano. *Massacre*. Brasília: CIMI, Conselho Indígena Missionário; São Paulo: Sociedade Missionária de Nossa Senhora Consoladora; Edições Loyola, 1998.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTILLI, Paulo. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII/USP; FAPESP, 1994.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. *Descendentes de Macunaíma e a Escola*. Comunicação apresentada no VI Encontro Nacional de História Oral, São Paulo, 28 a 31 de maio de 2002 (disponível em CD-Rom).

SCHAMA, Simon. *No reino do bisão Lituano*, in Paisagem e memória. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SOUZA, Carla Monteiro de. *Gaúchos em Roraima*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SOUZA, Jorge Manoel Costa e. *A irresistível ascensão do latifúndio sobre Santa Cruz: Breve retrospecto histórico e o conflito de 1987*. Monografia de especialização, SEC-RR / Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1991.

SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VANTHUY NETO, Raimundo. *Dirigir almas e servir ao jeito de muitos: a missão dos beneditinos junto aos povos indígenas de Roraima – 1909/1948*. Dissertação de mestrado; Pontifícia Faculdade de Teologia de Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2000.

VIEIRA, Maria do P. de Araújo. *A pesquisa em história*. São Paulo: Ática, 1989.

VIEIRA, Jaci Guilherme. *Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a disputa pela terra*. Tese de doutorado; Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)