

RAPOSA SERRA DO SOL: ATAS QUE CONTAM HISTÓRIAS (1977-1998).

Victor Hugo Veppo Burgardt¹

Resumo

O trabalho considerado aborda a luta dos povos indígenas habitantes do nordeste do Estado de Roraima, a atual Terra Indígena Raposa Serra do Sol, pela demarcação de seu território, bem como os desdobramentos da iniciativa dos autóctones. A partir de uma análise das Atas de reuniões das lideranças indígenas, desde o momento em que estes decidiram lutar pela demarcação da terra, se tenta contar a história de um momento importante da vida dos povos indígenas que habitam o extremo norte do Brasil. Objetiva-se, a partir da análise de tais documentos, entender o contexto, os sujeitos e as relações de poder que influenciaram as negociações políticas na longa disputa que ocorreu durante o processo demarcatório.

Palavras-chaves: índios, Roraima, Raposa Serra do Sol, demarcação, política.

Introdução

“Os problemas só se resolvem através de encontros, por meio da união. A nossa preocupação aqui é encontrar uma maneira para as nossas Comunidades viverem melhor. Os índios têm um jeito de viver diferente do branco. Mas a chegada dos brancos deixou o índio atrapalhado, sem saber falar, pensar sem jeito. Estamos aqui procurando uma solução, porque queremos agir conforme a nossa maneira de ser” (Tuxaua Terêncio. Ata de 1986:8).

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol está localizada a nordeste do Estado de Roraima, no extremo norte do Brasil, no centro da chamada Ilha de Guayana (região entre o rio Orinoco, canal de Cassiquiare, rios Negro e Amazonas e Oceano Atlântico). Vivem nesta terra indígena cinco etnias indígenas, tais sejam: *makuxi*, *wapixana*, *taurepang*, *ingarikó* e *patamona*.

Os *makuxi* e *taurepang* pertencem ao grupo de família linguística *karib* e fazem parte do grupo *pemón*, grupo este que, além desta região brasileira, habita o sul do Estado Bolívar (Venezuela) e parte da Guiana. Os *wapixana* pertencem a um grupo de família linguística *arawak* e

¹ Doutor em História pela Universidade de Brasília) UnB. Professor de Fundamentos de Ciência Política e Teoria Política Moderna e Contemporânea, na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Pesquisador do Grupo de

foram subjugados pelos índios *karib*, vivendo hoje, aparentemente, em processo de diluição entre os demais povos habitantes da região da Guayana, o que se pode perceber pelo fato de habitarem, em alguns casos, malocas mistas com os *makuxi* (DIOCESE DE RORAIMA, 1989:70), estes bem mais numerosos na região.

Os povos *ingarikó* e *patamona* pertencem ao grupo *kapón*, também de família linguística *karib*. Os *patamona*, pelo que pude observar, passaram a habitar a Raposa Serra do Sol apenas no final da década de 90 do século XX, constituindo, à época, quatro malocas.

Estes, portanto, são sujeitos que, ao longo das três últimas décadas do século XX, demonstrando grande determinação, tomaram a iniciativa de lutar pela demarcação de suas terras, impulsionados por missionários católicos que, movidos por uma nova forma de evangelizar, assumiram a defesa dos índios roraimenses. Segundo Vieira,

este é o caso específico da região da Amazônia, onde, de um Clero extremamente conservador, surgiu um Clero combativo, em favor dessas populações. Esse é também o caso da Igreja de Roraima que, a partir do final da década de sessenta, portanto, muito anterior à criação do próprio CIMI [Conselho Indigenista Missionário], deixou de estar comprometida com os fazendeiros, passando a reunir os índios, a denunciar e combater a invasão das terras e principalmente a contribuir para organizá-los politicamente, com o objetivo de conseguirem a demarcação definitiva de suas terras (2007:148).

Os fazendeiros roraimenses, em alguns casos, são naturais do próprio Estado de Roraima. Outros chegaram a esta região vindos do nordeste e do centro-oeste do Brasil. Os fazendeiros naturais da chamada *Terra dos Makuxi* em alguns casos têm antepassados que se instalaram no vale do rio Branco atendendo ao chamado da Coroa portuguesa, ainda no século XVIII, ocasião em que esta tomou a iniciativa de instalar nesta região as Fazendas Nacionais. Neste contexto, destacou-se o Capitão Manoel da Gama Lobo D'Almada.

Uma estratégia da metrópole portuguesa, para marcar presença na região do rio Branco, foi a construção do Forte São Joaquim e penso que tal iniciativa, de certa forma, ajudou na fixação dos não índios no extremo norte do Brasil, contribuindo decisivamente para a expansão das fazendas. “Para manter a fácil conquista, os portugueses fundaram o forte São Joaquim na confluência do Uraricoera com o Tacutu, guarnecido pelas armas capturadas aos espanhóis (1775). O intento era duplo: aldear os índios à sombra do nascente forte e utilizar a fortificação como base para conquistas posteriores” (DIOCESE DE RORAIMA, 1989:15).

Muitos destes fazendeiros se tornaram, também, garimpeiros (DIOCESE DE RORAIMA, 1990:12), quando das descobertas de grandes minas de ouro na Raposa Serra do Sol e tiveram papel importante na exploração de grandes áreas de garimpo, provocando uma degradação ambiental sem precedentes nas terras e nos rios regionais. “Historicamente, foi no começo do século XX que os garimpeiros começaram a invadir as áreas indígenas do norte. Tratavam-se de simples indivíduos ou de pequenos grupos que deslocavam-se de outras partes do país e que aqui chegavam com a ilusão da riqueza fácil” (Idem, 1990:11)

O objetivo principal deste trabalho é analisar o contexto da luta dos autóctones pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, tendo como subsídio as várias Atas escritas por ocasião das Assembléias das lideranças indígenas, os tuxauas, que ocorreram ao longo das três últimas décadas do século XX. Estas Assembléias, a partir de 1997, passam a ser registradas em relatórios. Mas, afinal, o que é um tuxaua? “Alguns velhos makuxi contam que foram os padres da Guiana que criaram o cargo tuxaua. Outros dizem que foi o Gal. Rondon que nomeou os primeiros tuxauas, dando a alguns deles uma farda militar e uma trombeta. Hoje o tuxaua é normalmente eleito pela comunidade, mas são raras as eleições influenciadas pela FUNAI ou pelas igrejas” (DIOCESE DE RORAIMA, 1989:48).

Tal análise objetiva mais especificamente considerar a educação como importante instrumento político a serviço dos índios no contexto da luta pela demarcação da terra; entender a organização indígena como forma de organização política; e discutir as relações de poder entre os sujeitos envolvidos, bem como a influência de tais relações nas negociações políticas relacionadas à disputa pela terra.

As Atas são as fontes primárias com as quais trabalhei e se constituem na chamada espinha dorsal deste trabalho, uma vez que, nestes registros se podem perceber as falas e as ações dos sujeitos na disputa territorial. Ao longo da abordagem a que me proponho, aproveito outras fontes disponíveis, uma vez que a documentação sobre o tema é muito rica e as publicações tendem a aumentar à medida que alguns pesquisadores se sentem desafiados a investigar os fenômenos históricos aqui ocorridos.

Além das Atas que tive acesso, pertencentes ao arquivo da residência dos missionários do Instituto Missionário Nossa Senhora Consolata (IMC), de Boa Vista, graças ao esforço do padre Antônio Fernandes, me valho de farta documentação, *e.g.*, documentos compulsados junto à biblioteca da Diocese de Roraima, Comunicados Mensais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e publicações da Universidade Federal de Roraima (UFRR), estas constituídas por

livros e trabalhos acadêmicos publicados nesta Universidade, além de outras obras publicadas antes e depois da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Sobre as fontes, tendo em vista o trabalho com as chamadas “fontes de primeira mão”, lembro que, segundo Cardoso, “as fontes primárias – que, no caso dos documentos escritos, podem ser tanto manuscritas quanto impressas (publicadas durante o próprio período estudado ou muito depois) – são as que surgiram como decorrência direta do tema pesquisado, o que não ocorre com as secundárias” (1992:96). Tais fontes foram cruciais no entendimento da temática, pela sua riqueza contedutística.

No estudo que ora comunico, achei interessante ressaltar o diálogo com importantes estudiosos, procurando utilizar seus escritos sempre que meus argumentos precisaram de amparo e, nesta oportunidade, penso que o trabalho de Vieira, caracterizando a organização indígena e ressaltando a importância do movimento, em muito me ajudou no entendimento da política desenvolvida pelos índios na epopéia da demarcação. Referindo-se aos índios politicamente organizados, ressalta em sua obra que “desta forma, construíram em Roraima, junto com a Igreja Católica, um espaço importante de organização política, capaz de refletir os seus problemas mais profundos, como fica evidenciado nos primeiros documentos produzidos pelo incipiente movimento indígena de Roraima” (VIEIRA, *op. cit.*:166).

A leitura do texto denunciante de Santilli não poderia ter sido prescindida e, apontando o garimpo como um grande mal ao índio e sua cultura, dialoga muito com as Atas com as quais trabalhei, pois, referenda as grandes preocupações dos autóctones. “A propagação súbita de garimpagem trouxe, como consequências imediatamente visíveis, o recrudescimento da violência contra a população indígena, o alastramento de epidemias de malária e leishmaniose e a degradação do meio ambiente na área Raposa-Serra do Sol” (SANTILLI, 2001:94). Penso que, em mais esta oportunidade, experimento o diálogo profícuo entre a História e a Antropologia.

Considerando a falta de algumas Atas, achei prudente utilizar o livro de D. Aldo Mongiano, obra em que o eclesiástico narra toda sua vida e seu trabalho na Diocese de Roraima, em especial sua experiência junto aos índios roraimenses. São palavras do eclesiástico, que por pertinente, penso serem interessantes registrá-las: “A visão daquele mundo e dos problemas começavam a aparecer-me com clareza. A ilusão inicial de serenidade e harmonia tinha durado muito pouco. Tomava lentamente consciência de uma situação social preocupante, que não era logo visível aos olhos de quem, como eu, era novato naquele contexto, mas, que era aceita e vivida pela população local como natural” (MONGIANO, 2011:32).

Vejo, ainda, como muito importante, direcionar meu olhar aos trabalhos elaborados na Universidade Federal de Roraima (UFRR), pelo fato de se constituírem em produções acadêmicas pioneiras no estudo sobre o fenômeno histórico aqui discutido. Cito, *e.g.*, a monografia de Eneogusto Vieira de Moura, intitulada *Os bravos de Santa Cruz: um caso na caminhada para a organização e emancipação indígena*. Se por um lado, o problema da maloca Santa Cruz está muito bem contado nos depoimentos de tuxauas constantes nas Atas aqui trabalhadas, por outro, ainda na introdução, Moura ressalta um parágrafo muito pertinente sobre o contexto da luta dos índios pela demarcação da terra:

O índio foi levado no decorrer da história, depois de séculos de sujeição por meio do colonizador, a criar mecanismos alternativos que possibilitassem a luta concreta pela sua sobrevivência físico-cultural-econômica e social. O conflito em Santa Cruz representa um elemento importante, como consequência de uma organização no contexto do espaço colonizado, no momento em que o índio tenta se libertar da tutela de instituições não comprometidas com sua causa (1996:1).

A argumentação que utilizo neste ensaio arriscaria ficar prejudicada se não tivesse contado com duas publicações da Diocese de Roraima, uma de 1989 e outra de 1990. São partes de uma coleção histórico-antropológica produzidas pelo Centro de Informação Diocese de Roraima (CIDR) e que, gentilmente, me foram obsequiadas por D. Edson Damian, hoje bispo de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Entre os vários alertas da Diocese sobre a decadência a que estavam sendo levados os povos indígenas, no segundo volume há informações muito significativas sobre este processo. Por pertinente, cito *e.g.*, a preocupação com os canais de comunicação informais utilizados pela sociedade envolvente para minar a cultura indígena: “a ausência do índio do universo radiofônico produz a necessidade de sua eliminação do universo real. Os índios, sem perceberem, autoconvencem-se de que não existem (como índios) e, se têm dúvidas, estas têm que ser eliminadas” (DIOCESE DE RORAIMA, 1990:22).

É interessante ressaltar, a título de esclarecimento, que no trabalho com as Atas e Relatórios, o fato de eu ter feito recortes, ou seja, selecionado temas específicos da trama histórica que me propus trabalhar, me desobriga de percorrer uma ordem cronológica rígida, *i.e.*, os avanços e recuos no tempo é visando um entendimento melhor da narrativa por parte do leitor. Penso que os conteúdos das Atas, pela própria análise, sugerem as chamadas idas e vindas. Tais recortes, quebras de sequência, etc, não escapam a observação de Weyne. Para este, “essa trama não se organiza, necessariamente, em uma sequência cronológica; (...) como um drama interior, ela pode passar de um plano para outro” (1992:28).

Na trama histórica aqui considerada, chamo a atenção para os temas relacionados ao processo educacional desenvolvido nas malocas, processo este que teve importância no treinamento das lideranças indígenas; dirijo um olhar atento à organização política dos índios, que veio dar-lhes condições para formarem o movimento indígena; e questiono as relações de poder entre os próprios autóctones e entre estes e a sociedade envolvente.

Na primeira parte apresento a educação como estratégia política, fator que, aparentemente, teve maior peso na emergência de uma mentalidade voltada para a demarcação da terra. Foi a partir da educação, arquitetada pelos missionários católicos, que começaram a emergir lideranças importantes que, ao longo do processo político, ganharam destaque, algumas destas permanecendo na luta até o fim, enquanto outras decidiram tomar caminho independente ou, até mesmo, se tornaram aliados de peso dos políticos e dos produtores locais.

Na segunda parte apresento os aspectos relacionados à organização indígena, ressaltando a importância dos Conselhos. Se por um lado a estratégia política da educação foi imprescindível na formação da mentalidade, a organização foi o aspecto que possibilitou aos índios, na pessoa de suas lideranças, serem ouvidos nas instâncias do poder e, desta forma, se tornar pessoas juridicamente capazes de ingressarem com ações nos foros nacionais e internacionais.

Na última parte trago à discussão as relações de poder entre índios e não índios e, ainda, entre os próprios índios uma vez que, ao se organizarem politicamente, se tornaram passíveis de discordâncias ideológicas, o que colocou à mostra não só a tendência dos povos da Raposa Serra do Sol à divisão (como parece ser natural nas sociedades humanas), como também, a influência “de fora”, *i.e.*, dos segmentos diretamente interessados nas terras indígenas.

Convido, portanto, o leitor a percorrer as páginas que se seguem, começando por dialogar comigo sobre a questão relacionada à educação desenvolvida nas malocas, conforme se verá a seguir.

1. A educação como ponto de partida

Em 1986 a discussão sobre o tipo de educação a ser desenvolvida nas malocas foi pouca. O que se pensava, na esfera pública do então Território de Roraima era uma educação bastante abrangente, alavancada na campanha intitulada *Que Escola temos. Que Escola queremos*, educação esta que, ao que parece, não estabelecia distinção entre a educação para índios e não índios.

Na reunião das lideranças de 1986, aparentemente, ainda se esperava uma posição do governo do Território de Roraima. Segundo registro, o padre Pedro [Parcelli] alegou desconhecer a postura

do governo e fez referências à reunião ocorrida um ano antes da Vila Surumu, a fim de discutir a educação nas malocas (Ata de 1986:15).

A educação, além de ter funcionado como um instrumento político da Igreja, para subsidiar os índios na luta pela demarcação da terra, já era uma preocupação de caráter pastoral em 1971 (assim é que consta em documentos eclesiais). Neste ano, em Comunicado Mensal, a CNBB já dera pistas sobre esta preocupação. Em Comunicado de 07 de dezembro de 1971 caracterizava o trabalho junto aos índios, ressaltando seis pontos importantes, entre estes, é pertinente que se atente, *e.g.*, aos dois últimos: “5. periódica revisão e aprofundamento dos métodos de evangelização empregados pela Igreja. 6. Contatos com a FUNAI para explicitar os pontos de vista da Igreja e acertar medidas em favor da defesa e da promoção do índio” (CNBB, 1971:32-33).

O que ficou evidente em 1986 foi a determinação da Diocese de Roraima de assumir a educação das malocas, o que permitiu um questionamento sobre o tipo de educação que melhor serviria aos índios e, na ocasião, o padre Pedro Parcelli falou o seguinte: “o Projeto da Escola Indígena está pronto, preparado pela Diocese e com assessoria de técnicos da FUNAI e da educação. A Diocese está disposta a levar para frente o Projeto no que diz respeito do financiamento da Escola e da sua aprovação (sic)” (Ata de 1986:15).

A educação indígena por parte da Igreja Católica, mesmo já ocorrendo desde a década de 60 do século XX, foi impulsionada após a reunião dos tuxauas ocorrida em 1977. Penso que tenha sido desenvolvida, a partir deste ano, como um instrumento político inicial e imprescindível para a luta dos índios pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Não encontrei a Ata referente a esta reunião, mas, foi convocada pelo clero roraimense e está testemunhada no livro de Mongiano:

A Assembleia estava programada para três dias, mas foi interrompida na metade do segundo dia quando apresentaram-se o Delegado da FUNAI local, um secretário do governador e um membro da polícia federal, intimando o grupo reunido a expulsar Dom Balduino [convidado para o evento] da missão, ou mandar embora os Índios e suspender a reunião. Claro que não aceitei afastar Dom Balduino dos trabalhos e assim a assembléia foi desfeita (*Op. cit.*:37).

Um dos projetos educacionais desenvolvidos com sucesso foi o Corte-Costura, criado em 1986 e oferecido às índias. Tratou-se de um curso gratuito, ministrado na vila Surumu. As participantes deveriam voltar às malocas e ensinar às demais, gratuitamente, sendo que cada comunidade recebeu duas máquinas de costura e, a atividade era fiscalizada por duas supervisoras que, caso percebessem a inoperância das máquinas, acertariam a transferência destas para outra comunidade. Todo material destinado ao início do curso seria gratuito. Após ter roupas feitas,

seriam destinadas à cantina e, o dinheiro da venda reverteria para a compra de mais material para os cursos (Ata de 1988:5).

Na organização indígena, no que concerne a organização do poder local das malocas, o professor tem muita importância. De acordo com os registros das Assembleias, em determinado momento passaram a fazer parte dos Conselhos locais (sobre tais Conselhos discorrerei logo adiante), possivelmente constituindo, grosso modo, uma espécie de *intelligentzia* indígena, chegando a serem escolhidos, em algumas ocasiões, como tuxauas e, ao longo das atividades no movimento indígena, criaram sua própria organização. “Sucessivamente os professores reuniram-se na OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima) e na escola de Maturuca, conduzida por professores indígenas, que funcionava como centro de resgate da identidade e da capacidade de autonomia” (MONGIANO, *op. cit.*:65).

Na Assembleia das lideranças ocorrida em 1989 foi lembrada a organização indígena proposta em 1987 e, entre as diversas ideias apresentadas, boa parte dos tuxauas presentes sugeriram que o professor compusesse o Conselho Local da maloca (Ata de 1989:1).

No quarto dia de trabalho desta Assembleia, os professores indígenas relataram a participação no encontro dos professores indígenas da Amazônia, expuseram material didático elaborado por eles, sugeriram a organização dos professores como um departamento do Conselho Indígena de Roraima (CIR), e promoveram uma reflexão sobre o papel da escola na realidade indígena (Ata de 1989:5). Ressaltou-se, ainda, a importância do Projeto Corte-Costura. “O projeto de Corte-Costura – É um dos projetos que tem obtido uma produção. Porque atende as necessidades das comunidades (sic)” (Ata de 1989:8).

A Ata de 1989 é uma das mais longas produzidas nas Assembleias de tuxauas. Há uma riqueza de detalhes muito grande e, um dos pontos altos deste documento é um quadro com um verdadeiro mapa sobre a situação das comunidades e os principais problemas a serem enfrentados. Além do mais, ressalta o fato de, 37 malocas já terem implantado o projeto de Corte-Costura (Ata de 1989:9-12). Em contexto de muitas dificuldades, de toda ordem, pode-se dizer que tal projeto foi muito bem sucedido.

Uma das iniciativas muito importantes da educação indígena, digna de consideração, foi a alfabetização das crianças na *língua mãe*, iniciativa que veio a ser referendada pela própria lei brasileira. Na verdade, foi um dos propósitos decididos e apoiados nos diversos encontros de lideranças que foram ocorrendo ao longo da década de 80 do século XX, encontros estes que sugeriam a união, a participação comunitária, o estímulo à roça como fator de unidade, mas, sobretudo, conforme consta na publicação da Diocese de Roraima, “educar as nossas crianças

segundo os nossos costumes e tradições, antes de tudo a língua, que todos devem aprender a falar” (1990:62).

De 6 a 9 de janeiro de 1993, na maloca Bismark, ocorreu a 22ª Assembleia Geral dos tuxauas e, pela primeira vez esta ocorreu fora da missão Surumu, missão esta que era, conforme registro na Ata desta Assembléia, “utilizada por missionários católicos que apóiam a causa indígena, num estado em que esta tem poucos aliados [sic]” (Ata de 1993:1). Esta constatação tende a desvelar uma situação política bem peculiar do Estado de Roraima. Uma instituição que, ao longo do processo de colonização da América, esteve sempre atrelada ao poder, em um determinado momento assume uma postura que, para a sociedade envolvente, afronta o poder e a própria sociedade. Sim, pelo que se percebe, configurou-se uma verdadeira dissidência institucional que acreditava poder ser coerente pela primeira vez em séculos de história.

A missão São José, em Surumu, pode ser considerada emblemática, pois, “nessa escola eram formados jovens que, depois, se tornariam líderes, entre eles, Jacir José de Souza, futuro tuxaua da aldeia Maturuca. Eles aprendiam os elementos da vida cristã, os valores humanos e os direitos do cidadão” (MONGIANO, *op. cit.*:34-35). Talvez, pela importância que teve no processo da demarcação da Raposa Serra do Sol, esta missão pagou um preço alto no processo demarcatório: foi incendiada na madrugada de 17 de setembro de 2005 por cerca de 100 pessoas encapuzadas, com fortes evidências de serem aliadas dos arroteiros, invasores da terra indígena. Após a demarcação, a missão foi doada pela Diocese aos índios e, reconstruída, transformada em Centro de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (BURGARDT, 2011:179).

Perscrutando os registros de 1993, percebi uma inovação, a meu ver, muito importante na educação para resistência dos índios à contracultura da sociedade envolvente. Entre as comunicações referentes à educação, foram importantes as seguintes: “com a participação de professores indígenas o CIR [Conselho Indígena de Roraima] decidiu promover cursos de língua indígena nas regiões; na contratação de professores, gestionar para que a Secretaria de Educação de prioridade aos candidatos indígenas; implantar escolas de 2º grau profissionalizante nas regiões de Maturuca, Malacacheta e São Marcos; divulgar e reproduzir as experiências das escolas indígenas bilíngue do Maturuca, Canta Galo e Malacacheta; gestionar para que se de continuidade aos trabalhos que a Secretaria de Educação realiza junto com a OPIR, valorizando o resgate cultural” (Ata de 1993:2)

A partir de 1997 as Assembleias de lideranças passaram a ser registradas em Relatórios, ao invés de Atas. Na Assembleia de 1997 o tema *educação* foi considerado. O significativo número de projetos que foram sendo implantados pelos índios, nas diversas malocas, cobrou uma melhor

qualificação para o trabalho indígena, o que os levou a sugerirem um ensino com características profissionalizantes. A Vila Surumu foi citada como provável sede de uma escola profissionalizante. Sugeriu-se, conforme consta em Ata, a implantação do 2º grau profissionalizante na região com objetivos voltados para a realidade dos povos indígenas; reativação da OPIR, ao que parece por haver experimentado uma fase de declínio, implantação do magistério indígena e, ainda, reativação da escola das malocas São Bento e Limão em 97 (Relatório de 1997:7-8).

O movimento pela educação indígena, pensada inicialmente pelos padres católicos, em escala progressista, não deixou de conviver com o ensino laico de orientação estadual, pelo fato de o modelo ter sido apropriado pelo Estado, o que não quer dizer que o cerne desta educação tenha sido desviado de seu propósito: reconstruir a dignidade do índio, após séculos de extermínio.

A educação subsidiada pelo Estado, por sua vez, em momento algum conseguiu acabar com a influência política dos missionários no ensino das malocas, exceto nas que não assumiram a luta pela demarcação da terra. Pelo que se percebe, a Igreja sabia que teria dificuldade de angariar recursos suficientes para alavancar todo o projeto de educação indígena, porém, o Estado tinha consciência que, sem a presença na educação das malocas, principalmente através dos diretores nomeados, a juventude indígena estaria praticamente sem controle. Além do mais, havia necessidade de vultosas somas de recursos para infraestrutura, o que fez com que o Estado aproveitasse a estrutura já existente, montada pela instituição eclesiástica.

O grande diferencial da educação das malocas foi o fato de os professores, em sua grande maioria, pelo menos até os últimos anos do século XX, terem sido formados na missão São José, de Surumu, o que, de certa forma, deu certas garantias de apoio à demarcação da Raposa Serra do Sol, pela importância que pode ter o poder persuasivo de um professor nas escolas das malocas. É interessante registrar que “a maioria destes professores, até pouco tempo, não tinham nem o primeiro grau completo e eram reciclados [sic] durante dois meses em Boa Vista, participando de cursos de férias” (DIOCESE DE RORAIMA, 1990:23).

Em 1998 a criação de uma escola de 2º grau profissionalizante foi, novamente, sugerida na assembléia dos tuxauas. Os dados relacionados à educação nas áreas indígenas de Roraima foram apresentados e se percebe uma grande riqueza de detalhes, pelo fato de registrar, além do número de escolas indígenas, dados sobre a organização dos professores e os problemas enfrentados, o fraco aproveitamento dos alunos, além das preocupações das lideranças com relação à influência dos políticos na educação dos índios, *e.g.*, a substituição dos diretores a fim de atender interesses alheios aos povos indígenas. Segundo a líder Zineide, “um problema que vem sendo causado por políticos às escolas, é o uso de sua influência para substituir os diretores que vêm fazendo um

trabalho, por pessoas de confiança desses políticos. Essas atitudes só vêm prejudicar o bom trabalho que vem sendo desenvolvido nas comunidades” (Relatório de 1998:14).

O projeto de criação de uma escola de 2º grau profissionalizante, a ser implantado na missão Surumu, foi amplamente discutido e, segundo informação da professora Auxiliadora, presente no evento, neste já havia envolvimento não só da FUNAI, mas, do CIR, da Diocese e da UFRR.

Um dos grandes problemas na educação indígena, que pode ser detectado em várias Atas, é o uso da bebida alcoólica. Esta, no contexto da educação, dificulta a atividade dos alunos e professores. No terceiro dia de trabalho da Assembleia de tuxauas realizada em 07 de janeiro de 1989, ao tempo em que as lideranças fizeram uma denúncia, pactuaram uma proposta de combater o consumo de tais bebidas (Ata de 1989:13).

Em 1998, nove anos após, esta questão foi ressaltada na XXVII Assembleia geral dos tuxauas. Zineide, falando em nome da OPIR, alegou que

a grande preocupação da organização em relação aos professores é a bebida alcoólica, que prejudica os trabalhos nas comunidades. O papel do professor é muito importante para as comunidades. Ressaltou que alguns alunos, alguns indígenas que foram presos por causa de briga e bebida alcoólica, e isso é um problema sério. A OPIR procura identificar os problemas e tenta resolvê-los (sic) (Relatório de 1998:14).

A bebida alcoólica se constituiu em um problema crucial na caminhada dos índios. Na Assembleia de 1986 foi perguntado aos tuxauas divididos por regiões: “um Tuxaua, capataz, professor, catequista, que bebem cachaça, podem continuar a trabalhar na comunidade? Por quê?” (Ata de 1986:12). Por unanimidade as respostas foram *não*, com as mais variadas justificativas. Apenas o sim da Serra da Lua, mas, com uma ressalva: “desde que se comprometem [sic] a deixar de beber. Quem toma cachaça perde a autoridade na maloca” (id. ibid).

É interessante a posição do líder indígena Ailton Krenak, ex-deputado federal constituinte, pertencente à União dos Povos Indígenas (UNI), que participou da Assembleia como convidado, posição aparentemente bastante articulada com as propostas de uma educação libertadora, inspirada em uma nova evangelização, ou seja, a inclusão, a conscientização, a promoção do outro e a luta do povo:

Deixar a cachaça é fortalecer os vossos direitos. A cachaça destrói vocês como um povo. Devem saber o que permite o povo de lutar e o que não permite. A cachaça é negativa, porque prejudica vossa luta. Quem não está tomando cachaça se compromete mais com a luta do povo. É importante não cair na mesma maneira de dizer do branco, ou seja, dizer ao parente que está bêbado: “você não presta”, mas puxá-lo para a luta (Id.:12-13).

A educação, conforme se pode perceber nos registros, no contexto da luta dos povos indígenas visando a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, ainda que dividida, pelo fato de dois poderes institucionais (Igreja e Estado) a disputarem, foi eficaz, haja vista os resultados a longo prazo alcançados pelos índios. Não se deve esquecer, também, a emergência de grandes lideranças que foram surgindo, todas formadas nos centros de formação de lideranças, especialmente em Surumu e Maturuca, entre os quais Jacir José de Souza, que esteve presente na luta desde o início do processo até o fim; os irmãos José Adalberto Pereira da Silva e Jerônimo Pereira da Silva, que dirigiram o CIR até meados do ano 2000, ocasião em que deixaram este Conselho e migraram para a Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR).

Ainda que as dissidências fossem ocorrendo, ao longo do processo demarcatório, não se deve minimizar a importância do fator unidade. Eventualmente uma ou outra liderança deixou o movimento, mas, mesmo seguindo rumo diferente, com posições diferentes a partir do abandono, a educação foi importante para a formação do líder. O próprio tuxaua Terêncio Luis Silva, autor da epígrafe, com a qual inicio esta parte, não acompanhou o movimento e, a exemplo de Gilberto Makuxi, fundador da Associação Regional Indígena dos Rios Kinó, Cotingo e do Monte Roraima (ARIKON), tomou outra direção. “A concessão de favores e de bens aos índios de algumas malocas, por parte de fazendeiros e políticos, conseguiu separar efetivamente, ao longo dos anos, um pequeno grupo do CIR, e um dos líderes tornou-se Gilberto Macuxi, da maloca Quinó” (MONGIANO, *op. cit.*:105). Mesmo assim, conforme relatório de Comissão de Direitos Humanos do Congresso Nacional, aproximadamente 82% das malocas existentes na Raposa Serra do Sol se mantiveram unidas em torno do objetivo comum: a demarcação (CDH, apud BURGARDT, 2011:114).

A educação, de acordo com minhas sondagens, foi um grande diferencial no processo demarcatório, pela própria importância que tende a ter em qualquer sociedade que a utiliza para mudar. Foi, a meu ver, o elemento norteador da política e que acompanhou *pari passu* as ações políticas dos autóctones no objetivo proposto, contribuindo sobremaneira para a formação e o fortalecimento da organização indígena, sobre a qual irei discorrer nas páginas que se seguem.

2. A organização indígena e a importância dos Conselhos

A organização indígena, efetivamente, é possível que tenha ocorrido nos primeiros anos da década de 80 do século XX, com os índios já fortalecidos por uma educação direcionada à formação de lideranças, lideranças estas que pudessem alavancar a luta pela demarcação da terra. A Ata da

Assembleia de 1979 é um forte indício que os índios estavam se organizando, ainda que em nível mais informal.

O papel da Igreja Católica no contexto da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi de apoiar as Assembleias, treinar lideranças para o movimento indígena e desenvolver projetos de autosustentação dos indígenas, tais como o *Projeto do Gado* e o *Projeto da Cantina*, a partir da evangelização e de uma educação indígena peculiar. Segundo Vieira, embasado em documentação compulsada junto ao Arquivo Nacional, “a organização indígena em Roraima é anterior aos projetos de desenvolvimento econômico implantados pela Diocese nas comunidades indígenas” (*op. cit.*:169). Com base em tal argumentação, penso que o acréscimo com o trabalho dos missionários foi o aperfeiçoamento das lideranças e dos métodos de trabalho.

Tal constatação coloca em dúvida o argumento das elites roraimenses, uma vez que estas sempre responsabilizaram os Missionários da Consolata pela “rebeldia” dos índios, elegendo a chegada de D. Aldo Mongiano (1976) como o marco inicial dos trabalhos de base junto aos autóctones. Antes da chegada destes missionários e, em especial D. Aldo, os fazendeiros e índios, segundo o senso comum em Roraima, “viviam em plena harmonia”. Segundo Freitas,

a Igreja permaneceu como observadora desde o século XVIII até a década de 70 do século XX em relação a questão indígena de Roraima. Somente a partir da orientação patrocinada pela denominada Teologia da Libertação, foi que ela fez a chamada opção pelos pobres e passou a ser contrária, no caso em Roraima, à ocupação das terras devolutas ou da União pelos fazendeiros. E isto é a raiz do conflito, permanente, em Roraima entre a Igreja e os fazendeiros e entre estes e os índios (2000:133).

É interessante esclarecer que as Assembleias, sobre as quais tenho refletido até aqui, se trataram de uma maior formalização das reuniões que já ocorriam desde 1968, na missão São José (Surumu), ou seja, os índios já procuravam formas de superar os impasses que ocorriam nas terras tradicionalmente por eles ocupadas.

O fato de, nas Assembleias, se iniciar os trabalhos a partir de uma reflexão bíblica apenas se promoveu uma inversão do tempo destinado às discussões e os aspectos religiosos do encontro das lideranças. Nos primeiros tempos (ainda na década de 60 do século XX), as reuniões eram de caráter eminentemente religioso e os problemas das comunidades indígenas eram tratados depois, no tempo que sobrava. O que se percebe a partir de então é uma inversão, ou seja, se faz uma reflexão de cunho religioso, rápida e se ocupa a maior parte do tempo do encontro para resolução dos problemas. Segundo Vieira, observou-se que “as primeiras reuniões dos índios datam de 1968, momento em que a Igreja se preocupava somente em ministrar alguns cursos de cunho religioso.

Porém, ao término dessas reuniões, (...), os índios tiravam algum tempo para discutir os problemas que enfrentavam nas suas regiões. Nessas conversas, a princípio informais, destacava-se a invasão de suas terras” (NAGIB, apud VIEIRA, *op. cit.*:167).

Tendo em vista não ter encontrado algumas Atas de Assembleias anteriores, entre 1980 e 1985, penso que a organização dos Conselhos tenha se efetivado em 1986. Foi um dos itens constantes da pauta e que chamou a atenção das lideranças reunidas. Tal discussão partiu de uma pergunta simples feita pelo padre Lírio Girardi que, na ocasião, assessorou os coordenadores da Assembleia: “Podem os índios se unirem através de Conselhos?” A explicação sobre o que seria o Conselho, a importância e o que esperar de um Conselho ficou por conta de Ailton Krenak, da UNI.

Ao final da Assembleia de 1986, a partir da formação dos Conselhos, foi firmada uma declaração de compromisso que, ainda que extensa, vejo como interessante sua citação:

Os Conselhos das Comunidades, os tuxauas e representantes das comunidades indígenas, reunidos em Assembleia Geral, em Surumu, em janeiro de 1986, assinaram e aprovaram os seguintes compromissos: 1. Cada região vai organizar o seu Conselho; 2. Todas as decisões políticas devem ser discutidas e aprovadas pelos Conselhos das Comunidades; 3. A realização de uma Assembleia dos Conselhos das seis regiões para avaliar os trabalhos, em julho de 1986; 4. Solicitação à Diocese de uma assessoria de um Advogado, para prestar assistência jurídica às comunidades indígenas; 5. Decisão da ida de uma Delegação Indígena (Jaci, Terêncio e Neto), no mês de janeiro de 1986, para apresentar ao Ministro da Justiça, os casos de prisões e entrada da polícia nas comunidades indígenas, a demarcação de suas terras e outros; 6. Aprovação de uma área contínua para as regiões da Raposa e Serra do Sol, com os limites seguintes: Rio Tacutú – Rio Maú ao Monte Roraima, do rio Surumu, Miang ao Monte Roraima; 7. Autoridade indígena quando se apresenta à Delegacia da FUNAI e outras autoridades deve estar em estado de discutir os problemas; 8. A autoridade indígena se compromete a não usar mais da cachaça; O desrespeito a este compromisso resultará na destituição da autoridade (sic) (Ata de 1986:16).

Em 1987, a organização indígena continuou a ser tematizada, sugerindo uma reflexão profunda sobre a organização indígena na maloca, nas regiões e no território, com a finalidade de incentivar a união das comunidades indígenas e encontrar uma solução para resolver os problemas. Os trabalhos começaram dia 03 de janeiro, a partir de uma reflexão bíblica, com a seguinte citação: “quem quer ser o maior seja o servo”. Após os avisos e apresentações, deram início os trabalhos em grupo, partindo de uma pergunta comum: “qual a primeira autoridade da maloca”? Por unanimidade, o tuxaua foi citado como primeira autoridade. Aparecem, ainda, como substitutos eventuais, o segundo tuxaua e alguns sujeitos importantes, tais como: capataz, professor e catequista (Ata de 1987:5-6).

Nesta relação de ritos e sujeitos já se percebe algumas influências. Em primeiro lugar a reflexão bíblica. É difícil, no trabalho da Igreja, separar o aspecto evangélico do laico, pela própria

característica da metodologia eclesiástica, principalmente num contexto em que a evangelização dialoga com as questões relacionadas ao fortalecimento da cidadania. Ora, esta aproximação se torna possível no momento em que os missionários conseguem obter adeptos à mensagem cristã e os índios conseguem um apoio institucional que, até então, lhes fazia falta e, portanto, não podiam recusar. “Alguns missionários que aqui estavam, antes da chegada de D. Aldo, já haviam descoberto o índio como o verdadeiro oprimido na região. Esse é o caso dos inúmeros padres e irmãos leigos que entenderam que a ação missionária entre os índios de Roraima seria muito mais uma troca de experiência do que uma catequese do tipo tradicional” (VIEIRA, *op. cit.*:171).

O *capataz*, personagem importante nas fazendas de gado, no contexto da Raposa Serra do Sol se configura na marca da invasão e da colonização das terras indígenas. O fato de os índios terem assumido uma vocação de vaqueiro, consequência ou não de um longo trabalho em fazendas, *per se* já o faz assumir aspectos da cultura dominante. Os índios até poderiam, nas rotinas de trabalho com o gado, criar uma nova expressão que viesse a descaracterizar o encarregado da fiscalização e do zelo pelo cumprimento das ordens (do patrão), ou suprimi-lo, como forma de romper com a cultura dominante. É possível que a expressão “capataz” possa ser utilizada como poder sobre os índios vaqueiros, o que daria mais poder ainda ao tuxaua, que poderia ser visto a partir de então, como “patrão”, nos mesmos moldes das fazendas tradicionais. A reflexão posta em pauta (quem é a primeira autoridade da maloca?), reflexão esta a partir da observação evangélica (quem quer ser o maior seja o servo), veio no momento oportuno da organização indígena e, aparentemente, teve tudo a ver com o jogo do poder dentro das malocas.

Outro ponto em comum nas respostas de alguns grupos de trabalho sobre quem deve ocupar o poder nas comunidades foi a sugestão no sentido de o *professor* assumi-lo. Na parte anterior já fiz referência à organização dos professores indígenas, consubstanciada na OPIR e, não é surpresa tal possibilidade, pelo entendimento dos índios com relação ao conhecimento e à informação, atributos que, em caso de necessidade, o professor teria para, no exercício da autoridade, colocá-los à disposição do povo da maloca. Já houve casos de professores escolhidos para tuxaua como, *e.g.*, o professor Sobral, da maloca Maturuca.

Com relação ao *catequista* ter sido sugerido por alguns grupos respondentes como provável substituto do tuxaua, há que se considerar o seguinte: este pode não ter habilidade para ser capataz, nem para ser professor, mas, tem uma vivência religiosa maior que os demais, pelo próprio preparo que adquiriu para ser catequista. Tal respeito prende-se ao fato de ser o integrante da maloca mais próximo do missionário e isto já basta para que o catequista obtenha o respeito da comunidade e seja olhado de forma diferente com que se costuma olhar os demais índios. Este tende a ser o elo

entre a autoridade religiosa e o povo, o que o coloca em condições, segundo os grupos respondentes, de assumir o cargo de tuxaua.

Analisando sucintamente percebe-se que os índios internalizaram os critérios dos não índios no que concerne as escolhas para a representação do poder. Poderiam as respostas terem sido direcionadas a outras categorias, tais como: o xamã (pajé), o maior caçador, a líder da organização das mulheres indígenas, etc. Mas, as preferências recaíram sobre membros da elite indígena da maloca: o “auxiliar do patrão”, o “intelectual” e o “conhecedor da Palavra”. Querendo ou não, estes fazem parte de certa elite, ainda que não o queiram.

Finalizando a reflexão sobre “quem deve ser a primeira autoridade da maloca”, coube ao líder indígena Jacir a palavra final, após ouvir as diversas opiniões. Vale ressaltar que sua liderança já era reconhecida e sua autoridade sobre as demais já era visível nesta época. Considere-se, também, que este líder sempre foi um aliado de peso dos missionários católicos. Segundo ele, “o tuxaua está a serviço de seu povo: é aquele que une e que organiza sua comunidade” (Ata de 1987:6). Ainda que inconscientemente, Jacir anunciava aqui o critério de legitimidade com certa semelhança ao poder carismático, proposto por Max Weber. Segundo Dias, “a ‘autoridade carismática’ é baseada nas qualidades pessoais excepcionais do indivíduo” (2010:287). A autoridade carismática pode ser assumida segundo vários atributos. “Baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por ela reveladas ou criadas” (WEBER, apud DIAS, id. ibid.).

Coube, ainda a Jacir, fazer uma pergunta provocante: “de que maneira o tuxaua pode unir o povo”? Ele mesmo passou a responder: “a) Fazendo reuniões mensais (com jovens, pais, crianças, velhos). b) Mostrando seus trabalhos, seus projetos. c) Pedindo colaboração dos que demonstram interesse em ajudá-lo, sem obrigá-los, sem demonstrar somente autoritarismo. d) Há Tuxaua que quer fazer tudo sozinho (vereador, catequista, conselheiro, etc.). Isto não dá certo. Acaba fazendo tudo errado” (Ata de 1987:7).

É interessante nesta reflexão sobre a organização indígena o argumento de Jacir, posição que consolidava o debate, concluindo com as seguintes colocações:

O Tuxaua deve valorizar os secretários, principalmente quando alguns deles tomam decisão firme, em favor da comunidade. Se o Tuxaua rebaixa o secretário este se afasta e o Tuxaua acaba ficando sozinho. É necessário planejar o trabalho de cada um: tuxaua e secretários. É feio tuxaua dar ouvido a fofocas. Precisa averiguar a veracidade das fofocas. Nenhuma outra autoridade pode chegar em malocas fazendo reuniões sem autorização do tuxaua (Ata: id. ibid.).

Percebe-se que, em momento algum Jacir se refere à assunção do cargo de tuxaua por integrante de qualquer categoria. O mais importante é “o tuxaua estar a serviço de seu povo”. A importância maior, pelo que se lê, deve recair sobre a disponibilidade e a vontade de trabalhar pela maloca e não sobre determinadas categorias. O que se pode esperar de um tuxaua, então? Organização, distribuição de responsabilidade e firmeza de atitudes.

Na parte da tarde do mesmo dia a reflexão recaiu sobre duas outras perguntas muito importantes: “qual é o trabalho do Conselheiro da maloca? O Conselheiro é maior que o tuxaua na maloca?” (Ata de 1987:7). Ora, é bom esclarecer que os Conselhos comunitários foram organizados em meados de 1983, a partir da necessidade de resistir à invasão dos não índios. Tal experiência foi decidida, conforme a publicação da Diocese de Roraima, seguindo o exemplo das malocas das serras, “organizar, em cada região, um “Conselho das Comunidades” formado por alguns tuxauas da respectiva área. Este conselho tem a tarefa de coordenar as atividades das várias malocas, e em ocasião de brigas ou problemas com os brancos e apoiar as comunidades para resolverem juntos todas as questões” (1990:44).

Na questão relacionada ao trabalho do Conselheiro da maloca, as respostas dos grupos foram bastante diversificadas. Com relação à segunda pergunta, se o Conselheiro é maior que o tuxaua na maloca, o *não*, como resposta, foi unanimidade. Nesta ocasião, o tuxaua Terêncio concluiu com a seguinte argumentação: “O conselheiro é uma pessoa comprometida com a luta do povo indígena” (Ata de 1987:8). Coube, no entanto, a D. Aldo o esclarecimento final: “É necessário estudar a função do Conselho na região, para entender melhor a função do conselheiro. O tuxaua coordena o trabalho na comunidade. Ele é a autoridade da maloca. O conselheiro vê os problemas e ajuda o tuxaua a resolvê-los” (Ata de 1987:9).

A importância da Assembleia de 1987 foi o fato de esclarecer sobre a organização indígena, um grande passo para a formação do movimento que iria tomar a frente de tal organização na luta pela demarcação da Raposa Serra do Sol. Nesta ocasião já estavam formados os Conselhos das regiões do Surumu, Cotingo, Normandia, Taiano e Serra da Lua. “No contexto das reuniões dos tuxauas, além dos conselhos, nasceram novas estratégias indígenas perante a invasão: as cantinas e os projetos de gado para as comunidades” (DIOCESE DE RORAIMA, 1990:44).

No segundo dia de trabalho foi colocada outra questão para os grupos debaterem: “qual o trabalho do Conselho da região?” Outra pergunta colocada e que, aparentemente, ainda que respondida por alguns grupos, não foi concluída. A resposta da primeira pergunta, depois de debatida entre os grupos, foi concluída assim:

O Conselho Regional é autoridade maior. 1. Reunir o Conselho para ver a situação da Região. 2. Visitar as comunidades para ver a situação das malocas. 3. Levar os problemas ao Conselho do Território. 4. Organizar, fiscalizar o projeto do gado, depósito, cantina, corte-costura, marcenaria, roça comunitária. 5. Tratar os problemas com brancos, apoiando o tuxaua onde tem problema. 6. Orientar os vaqueiros, cantineiros. 7. Se preocupar com a escola da maloca, para funcionar bem. 8. Fiscalizar os tuxauas para que cumpram com as suas responsabilidades. Sendo o tuxaua fraco, que não quer nada com nada, junto com a comunidade, ver para trocar (Ata de 1987:13-14).

Pelo que se percebe, o Conselho Regional é uma instância muito importante no contexto das malocas, pelo fato de mediar os problemas entre estas e o Conselho do Território, a instância maior da organização indígena, o que se consubstancia no item 3, “levar os problemas ao Conselho do Território”, inicialmente Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) e, posteriormente Conselho Indígena de Roraima (CIR). Tem, ainda, atribuição fiscal (item 4), no momento em que a ele se atribui, além da organização, a fiscalização de importantes projetos desenvolvidos pelos povos indígenas da Raposa Serra do Sol “projeto do gado, depósito, cantina, corte-costura, marcenaria e roça comunitária”. A educação indígena (escolas da maloca e cursos técnicos) também se enquadra nas atribuições do Conselho Regional e, se ficara dúvidas sobre a superioridade deste Conselho ao tuxaua, esta se desfaz no item 8 que, além de esclarecer este ponto, esclarece, ainda, que tal superioridade só tem validade se articulada à comunidade da maloca: “sendo o tuxaua fraco (...), junto com a comunidade, ver para trocar”.

A organização indígena, conforme estou discorrendo, foi discutida em um momento crucial. Em 1987 as atividades de garimpo estavam descontroladas e as malocas sofriam as consequências danosas de tais atividades. Os próprios índios, em grande parte, estavam engajados nestas atividades. O Conselho, portanto, passou a ser uma instância muito importante na luta pelo fim da sujeição dos índios aos fazendeiros e garimpeiros. “Com a atuação do Conselho, que se amplia, a partir das aldeias serranas, vai-se construindo a tese de extensão contínua da terra indígena, como meta, por meio da qual pudessem as aldeias operar, de forma conjunta, na resolução de disputas com posseiros e garimpeiros, até então localizadas” (SANTILLI, *op. cit.*:116).

Enquanto as lideranças debateram a organização do Conselho Regional, já aproveitaram para se organizarem visando a participação no Conselho Territorial, a instância mais alta da organização indígena de Roraima. Segundo registro da Assembleia, no Conselho do Território haveria dois integrantes de cada Conselho Regional (regiões de Surumu, Serra, Raposa, Taiano, Serra da Lua, Amajari e São Marcos). Pactuaram no sentido de indicar os nomes (nomes que seriam indicados ao Conselho Regional de Surumu) até o dia 15 de fevereiro daquele ano, a fim de participarem da



reunião do Conselho do Território em Boa Vista, logo a seguir, dias 25 e 26 de fevereiro, na Casa de Apoio (Ata de 1987:14).

As funções do Conselho do Território já haviam sido definidas em reunião anterior, mas, foram explicitadas nesta ocasião e, por pertinente, enuncio-as a seguir:

1. Se preocupar para demarcação e recuperação das Terras.
2. Visitar os Conselhos Regionais.
3. Se preocupar para que os conselhos das Regiões funcionem.
4. Tratar dos problemas apresentados pelos Conselhos Regionais na Funai, Governo, Brasília e autoridades.
5. Responsável pela Assembleia geral dos Tuxauas em Surumu.
6. Responsável pela casa de apoio, em Boa Vista.
7. Responsável pela distribuição dos projetos e se preocupar para que funcionem bem.
8. Responsável pelo carro.
9. Ficar por dentro dos problemas, denunciar e responder pela opinião pública.
10. Responsável pela organização dos cursos, em Surumu.
11. Responsável pela escola indígena: Wapixana e Macuxi.
12. Repassar o gado do projeto, depois de cinco anos, para outra comunidade (Ata, id. ibid.).

Analisando as atribuições do Conselho do Território, percebe-se uma estrutura bastante abrangente, atuando desde o nível educacional, passando pelo organizacional e culminando no nível político, a partir de que se envolve com questões relacionadas à opinião pública, às relações institucionais e com os projetos que se constituíram em verdadeiros instrumentos políticos de resistência dos índios envolvidos no processo da demarcação da Raposa Serra do Sol, como *e.g.*, o projeto do gado e a educação voltada para o fortalecimento da cidadania.

Um ano depois, na Assembleia de 1988, o tuxaua *makuxi* Valdir Tobias, da maloca Congresso, localizada na região da Serra, em depoimento emocionado viria falar:

Nós fundamos uma organização dentro de nossa raça, que são os conselhos. Nós mesmos vimos e sentimos na pele o que a gente vinha sofrendo, a gente tendo condições, 30.000 índios do Território de RR. Com um pouco de estudo entendemos que cada raça tem direito de se organizar. Por isso criamos os conselhos, mas ainda não nos organizamos completamente, ainda estamos caminhando, porque criança quando está começando a se levantar, ela cai muito, sabe que ele ainda não tem condições de andar firme como é preciso (sic) (Ata de 1988:5).

Um ano após a constituição dos Conselhos Regionais e Territorial, ainda existiam problemas a serem superados, conforme descortina o depoimento de Valdir, mas, tal organização se tratou de uma construção conjunta, obedecendo, dentro do possível, princípios democráticos, como foi a caminhada na busca da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. “Com um pouco de estudo entendemos que cada raça tem direito de se organizar”, eis a marca de uma educação diferenciada, voltada para a dignidade humana e, conseqüentemente, para a luta.

É possível que, na mostra da organização indígena de Roraima, as Atas de 1987 e 1988, sejam as mais ricas, por mostrarem os aspectos relativos à organização e à discussão referentes à criação

dos Conselhos. Desta forma, os índios finalmente estavam organizados institucionalmente e, assim, em melhores condições de enfrentarem os poderes aos quais vinham tentando enfrentar. A resistência indígena no contexto das relações de poder é o que mostro a seguir.

3. As relações de poder no contexto das disputas étnicas

Ao tecer considerações sobre a organização indígena e a importância dos Conselhos regionais e territorial, fiz referência à interrupção da Assembleia das lideranças ocorrida em 1977 quando, por uma medida repressiva do Estado, o evento foi cancelado após já estar no segundo dia de discussões. Era, na verdade a primeira Assembleia formal das lideranças indígenas e, nesta ocasião as relações de poder entre índios e não índios evoluíam a nível institucional. Ora, a noção de poder, conforme a maioria dos tratadistas é “a capacidade de afetar o comportamento dos outros. O poder pode ser considerado como um meio que o grupo ou indivíduo tem de fazer com que as coisas sejam realizadas por outros” (DIAS, *op. cit.*:285). Certamente que, nesta ocasião, as elites de tendência anti-indígena, decidiram e fizeram os povos indígenas recuarem. Segundo Vieira,

diante da forte reação, a Igreja optou por um recuo, não realizando a II Assembleia das etnias indígenas de Roraima em 1978. Para suprir essa lacuna, a Pastoral Indígena passou a dedicar-se ao estudo da própria questão indígena. Missionários, irmãos e algumas lideranças indígenas locais realizaram então cursos sobre indigenismo. O primeiro deles com o Antropólogo, padre Bartolomeu Melio, indicado pelo CIMI (*Op. cit.*:177).

Sobre a Assembleia das lideranças ocorrida em 1979, não encontrei uma Ata, mas, uma carta escrita e assinada pelos tuxauas, datada de 11 de janeiro deste ano, destinada ao presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em que as referidas lideranças noticiavam a situação que, segundo eles, “o presidente [da República] não cumpriu com a lei que assinou” (TUXAUAS, 1979:1).

Quando as lideranças indígenas denunciam tal descumprimento, se referem à questão da demarcação de suas terras. Ao longo dos anos, a partir de meados de 1969, já haviam pressionado os fazendeiros invasores de suas terras desenvolvendo uma política menos passiva, hostilizando-os com xingamentos e sabotagens.

Sendo assessorados pelos missionários, superaram essa fase, passando, nas pequenas e grandes reuniões e posteriormente nas Assembleias indígenas, a exigir das autoridades federais a demarcação de suas terras. Além disso, passaram a fazer críticas à Funai e a reivindicar por escrito desse órgão que para eles estava completamente desacreditado, uma vez que estava a

serviço dos fazendeiros, não impedindo que estes invadissem as suas terras (VIEIRA, *op. cit.*:166).

Na disputa institucional que se estendeu até o ano de 1979, os indígenas tiveram mais derrotas. No final de janeiro o presidente da FUNAI, Coronel Ismarth de Araújo Oliveira, proibiu os missionários católicos de ingressarem nas áreas indígenas, o que levou D. Aldo Mongiano a dirigir uma carta a esta autoridade demonstrando toda sua indignação, conforme se percebe no fragmento discursivo abaixo:

Surpreende-me muito uma decisão, que sob o ponto de vista da promoção do índio, parece-me totalmente negativa e em relação aos missionários acho-a extremamente injusta e arbitrária. Julgo que a decisão merece ser classificada mais como um desaforo mesquinho que uma providência sensata a favor dos índios, que deveriam ser apoiados, e pelo contrário, agora sim ficam enormemente prejudicados (MONGIANO, *op. cit.*:151).

Após alguns dias, em fevereiro deste ano, a FUNAI voltou atrás e retirou a proibição anterior, pedindo ao bispo que, por cortesia, informasse à Fundação sobre saída de índios do Território e sobre reuniões com a presença dos índios, o que, segundo o bispo, não foi cumprido (MONGIANO, *id.*:48).

A Ata da Assembleia de tuxauas de 1986 trás uma riqueza de depoimentos de tuxauas que compareceram ao evento, todos relacionados à violência entre índios e não índios. O foco destes acontecimentos é a questão da terra. Não foi por acaso que a *terra* constou entre os assuntos a serem tratados nesta ocasião.

Neste contexto de disputa territorial, os índios tiveram que optar por uma luta de resistência, uma vez que, como etnias minoritárias e, com fortes evidências de exclusão por parte da sociedade envolvente, não poderiam ter muitas chances diante dos poderes do Estado, afinal, se tratava aqui de um grupo majoritário querendo colonizar, com o apoio institucional, subjugando minorias étnicas autóctones, sem condições jurídicas e bélicas para o enfrentamento.

As demonstrações de força por parte dos invasores das terras indígenas eram constantes e se caracterizavam por atos violentos de natureza física e psicológica. Havia ameaças, algumas vezes de forma velada outras vezes à mostra (por palavras e gestos) e, em certas ocasiões, os invasores usavam agressões físicas contra índios, até mesmo, contra o patrimônio destes, conforme se percebe em dois depoimentos constantes nesta Ata: segundo Constâncio, da Maloca do Gavião, “os brancos roubaram um bezerro da comunidade e chegaram a ameaçar o Vaqueiro apontando dois revólveres. Quem nos ameaçou foi o Sr. Totinha Pereira” (Ata de 1986:9). Outro depoimento registrado é o de Jucelino, da Maloca Monte Muriá. Este falou que “o fazendeiro Rodrigues Batista chegou a

queimar 5 (cinco) casas do índio. Respondemos a estas violências queimando duas (2) casas do branco (Ata, id. *ibid.*).

Nos depoimentos acima já se pode perceber um jogo de poder bastante desigual: “rouba bezerro e ameaça o índio com dois revólveres”, ou seja, assalta; “fazendeiro queima cinco casas dos índios que, por sua vez, queimam duas dos brancos”, ou seja, resistência ativa de índios ao serem provocados. Há que se perguntar: os índios criam gado na terra deles? Tal pergunta provoca uma resposta com outra pergunta: qual o documento que deu a terra aos fazendeiros? Eis as questões que apenas a sociedade envolvente nunca, pelo visto, quis obter resposta, uma vez que o princípio do direito natural certamente não a agradaria. A violência gerada pela invasão das terras indígenas, bem como as consequentes agressões ao meio ambiente, jamais passaram despercebidas por estudiosos que focaram seus estudos nesta região.

A gravidade dos fatos e a multiplicação dos casos de violência adquiriram proporções alarmantes diante da inoperância das várias instâncias do governo federal, notadamente as responsáveis pela regularização das terras indígenas, pela prestação de serviços de assistência à saúde e pela proteção ao meio ambiente, dentre outras, igualmente incapazes de agir, reverter ou propor soluções para os diferentes aspectos da crise da área Raposa Serra do Sol (Santilli, *op. cit.*:94).

Isto, além de provocar uma reflexão sobre até onde pode ir o Estado, desvela a relação promíscua do ente federado com as elites que dele tendem a se apropriar, especialmente nos rincões longe dos centros de poder.

É possível que a violência por parte dos integrantes da sociedade envolvente contra os índios ocorra, como parece ter ocorrido, pelo fato de os chamados “brancos” sentirem-se livres de punição, como se maltratar um índio seja igual a maltratar qualquer outro animal irracional. Tal constatação se ancora no fato de, em algumas vezes, os agressores serem amparados pelos próprios poderes do Estado, ou se valendo da máquina estatal ou do poder coercitivo da sociedade política. Isto se pode perceber no depoimento do líder Aurélio, da Maloca da Maloquinha, quando registrou: “Invasão de Garimpeiros e fazendeiros na área, presença de máquinas mineradoras e da Codesaima. As mineradoras estão destruindo até nossos Cemitérios” (Ata, id.:9). E, ainda, o importante depoimento do tuxaua Orlando, da maloca Uiramutã: “A polícia tentou de “empatar” os parentes que estavam levantando uma cerca para a roça Comunitária” (Ata, id. *ibid.*).

No depoimento do líder Aurélio, há uma denúncia envolvendo ação da Codesaima, ou seja, a Companhia de Desenvolvimento de Roraima, um órgão do governo, presumivelmente a serviço da

iniciativa privada. Por outro lado, o tuxaua Orlando cita a presença da polícia tentando impedir o levantamento de uma cerca, *i.e.*, impedir um trabalho de rotina da maloca.

Entre as alegações que sempre circularam nos meios não indígenas, é comum o argumento que “as terras requeridas pelos índios não lhes pertencem, pelo fato de estes não viverem nela”. Isto se consubstancia na comunicação do líder indígena Clovis, da maloca da Taba Lascada ao se referir sobre a situação desta: “A área é delimitada, mas não demarcada. Uma das razões disto foi um documento negativo dizendo, que não havia índio naquela área” (Ata de 1986:10). Quando se constata a presença de índios nas áreas ocupadas por “brancos”, os autóctones tendem a enfrentar o poder coercitivo, dos próprios fazendeiros, do Estado ou de ambos.

Outro exemplo do elo muito forte entre o poder do Estado e dos fazendeiros roraimenses está caracterizado no registro da mesma Ata:

Durante a Assembleia tivemos conhecimento de um outro fato de violência contra os índios. Um fazendeiro, João Magalhães, que há tempo vem encercando contra os índios, exigindo como sua uma mata que fica na área delimitada dos índios, solicitou a intervenção da polícia. A polícia chegou quando os parentes estavam trabalhando na roça na mata contestada. Alguns foram levados presos para Boa Vista (Ata, id.:10).

A promiscuidade entre os poderes locais e os invasores das terras indígenas é bastante evidente, sejam estes fazendeiros ou garimpeiros e foi exemplificada com muita propriedade no trabalho de Moura. A repressão violenta que recaiu sobre a maloca de Santa Cruz se constitui num exemplo de ações levadas a cabo pelo Estado e que descortina a falta total de limites não só das ações repressivas contra populações indefesas, mas, da falta de limites entre o público e o privado. “As populações rurais que convivem com os índios frequentemente são dominadas politicamente e ideologicamente por uma elite municipal, a qual tem fortes interesses econômicos que colidem com os índios, pretendendo apossar-se de suas terras e recursos ambientais (madeira, minério, peixe, etc...) alimentando uma postura racista” (OLIVEIRA, apud MOURA, *op. cit.*:27).

A título de esclarecimento, Moura complementa que o caso de Santa Cruz se configura no reflexo da constatação de Oliveira, uma vez que “na figura do pecuarista Newton Tavares², transparece o poder político da elite rural, e cumpre esclarecer que o mencionado pecuarista já foi Prefeito de Boa Vista, nomeado (...), gozando de grande poder de uso dos órgãos públicos do Município de Normandia (...) (MOURA, *id. ibid.*).

² Proprietário (sem título de propriedade) da fazenda Guanabara e articulador da violenta operação policial ocorrida na maloca Santa Cruz

A resistência indígena, de natureza ativa, conforme já fiz referência, se configurou em fatos isolados por índios ou grupos de índios, com resultados desastrosos para estes. O que mais teve resultados positivos foram as estratégias políticas utilizadas pelo Conselho Indígena do Território que, em parceria com o clero católico, tomou iniciativas com resultados significativos, não sem muita luta e igual sofrimento.

A maloca Santa Cruz foi um exemplo de luta e sofrimento. Ainda segundo Moura, as privações a que foram levados os índios desta área deveram-se às ações de Newton Tavares e seus “jagunços”. “Todas as proibições, ameaças e violência levaram o povo Macuxi a uma situação de fome e terror. Não podendo plantar, caçar, criar ou pescar o povo passa fome e é assolado pela desnutrição, tornando-se esta causa principal de muitas mortes e doenças. Por outro lado as ameaças e violência colocaram o povo em pânico diante do massacre do qual são vítimas constantes” (MOURA, id.:29).

A partir da leitura de Moura tive acesso aos dois lados da questão que envolveu os índios da maloca Santa Cruz e os integrantes da fazenda Guanabara. Nesta oportunidade leio o final de uma nota da Secretaria de Segurança Pública de Roraima, cujo Secretário era o então Coronel R/1do Exército que, após acusar D. Aldo de mentiroso e de ter incitado os índios a atos terroristas, assim se expressou: “Reivindicar o direito de posse de uma terra, cuja a propriedade foi conferida por acordem do Supremo Tribunal Federal ao cidadão Brasileiro, constitui procedimento inadmissível de desrespeito às instituições judiciárias nacionais. Em nosso País existem leis e autoridades constituídas em todos os níveis farão com sejam todas respeitadas (sic)” (MOURA, id. :48).

É interessante nesta análise das relações de poder como as personalidades públicas tendem a invocar a lei quando esta lhes faz bem (ou faz bem aos seus aliados). Tempos depois os arroteiros que invadiram a Raposa Serra do Sol, em franca e aberta desobediência à Constituição Federal, com apoio do Estado de Roraima, resistiram ilicitamente nesta até esgotado o último recurso que encontraram na lei e só saíram graças ao trabalho de acompanhamento da justiça do Distrito Federal, porque as autoridades judiciárias locais, aparentemente, se sentiram incompetentes para retirarem da terra indígena pessoas muito poderosas de Roraima, uma vez que, pelo que se viu, as forças federais sediadas na *Terra dos Makuxi*, veladamente se recusaram a apoiar a operação.

Além da estratégia política sobre a qual já me referi, o treinamento das lideranças, concomitantemente com a conscientização das malocas sobre a importância da luta pela demarcação da terra, outra estratégia política de caráter pragmático merece registro: o desenvolvimento dos projetos, em especial o *Projeto do Gado*, após uma intensa campanha dos Missionários da Consolata na Europa, campanha esta intitulada *Uma vaca para o índio*.



Esta campanha ocorreu por iniciativa do Cardeal Tonini, da Diocese de Ravena, e funcionou da seguinte forma: cada indivíduo ou família doava o dinheiro equivalente ao preço de uma vaca. Tais recursos foram repassados à Diocese de Roraima que comprou gado e doou 50 fêmeas e 02 machos para malocas previamente selecionadas. Após cinco anos, estas malocas assumiram compromisso de repassar a mesma quantia de animais a outras malocas.

O Projeto do Gado foi um projeto audacioso e, como estratégia política, que deu certo. Havia em Roraima um chavão popular: “quem tem gado tem terra”, com uma carga simbólica muito forte. Ora, os índios não tinham gado. Para que, então, queriam terra? Resultado: os índios, a partir de então, por terem gado, obtiveram o “direito” de ter terra. Nos primeiros anos do século XXI os índios já contavam com mais de 30.000 cabeças de gado, conforme pude apurar nos contatos com as lideranças em Maturuca, por ocasião de minha pesquisa de doutorado.

Se por um lado os índios passaram a ter alternativas e poder, graças ao gado e aos demais projetos em desenvolvimento na Raposa Serra do Sol, por outro os fazendeiros ganharam fortes aliados nesta região, uma vez que, conforme citado, o governo do Estado de Roraima, já na última década do século XX introduziu na terra indígena os arroteiros aos quais me referi, ao tempo em que transformava duas vilas em cidade, tais sejam, Pacaraima e Uiramutã. Desta forma, Newton Tavares ganhava mais aliados e, em consequência, mais poder. “Compreende-se, assim, que os projetos econômicos de pecuária, agricultura e cantina comunitária, entre outros, introduzidos pela Prelazia e, posteriormente, pela Diocese, entre os Macuxi na aludida área, tenham se convertido em foco dos conflitos com Newton Tavares, e de tensão política dentro e fora das aldeias indígenas” (SANTILLI, *op. cit.*:86).

A disputa territorial entre índios e não índios, no nordeste de Roraima, não só se caracterizou pela violência física entre índios e não índios, mas, também, entre índios e índios. Pelo que se pode perceber nas Atas das Assembleias das lideranças indígenas, um fator que merece destaque, pelo fato de ser registrado em diversas destas Atas, foi o uso da bebida alcoólica pelos índios, ingerida por vontade própria destes, ou oferecida a estes pelos não índios.

O fator álcool representou um diferencial negativo nas relações interétnicas e muita briga entre os próprios índios foram originadas pela ingestão de bebida alcoólica. Esta informação obtive em colóquio com um missionário que, além de ter participado de algumas das Assembleias das lideranças, transitou por muito tempo nas malocas da Raposa Serra do Sol. Tal informação se consubstancia na obra da Diocese de Roraima: “a cachaça é percebida claramente como um dos piores instrumentos que o branco usou, e usa, para destruir as comunidades indígenas” (1990:57).

O uso da cachaça pelos não índios, visando colocar índios contra índios, é registrado em um pequeno fragmento discursivo da carta elaborada em 1987, conforme registro na Ata da Assembleia de tuxauas deste ano, carta esta de esclarecimento ao presidente da FUNAI. Nela, ao tempo em que os líderes indígenas respaldavam o trabalho dos missionários católicos junto aos autóctones, tentando desqualificar diversas acusações contra o trabalho dos padres, denunciaram as atividades de Benedito José Magalhães (Joca), encarregado do governo do Território de Roraima para assuntos indígenas. No item 9 do referido documento, consta o seguinte: “Estamos cansados com o Benedito Joca Magalhães que, nesses dois anos, vem nos perturbando, indo nas malocas enganando os índios e botando índio contra índio, forçando os índios a dizer mentiras (sic)” (Ata de 1987:19). E continua o esclarecimento em seis itens. Vale registro do primeiro, do quarto e do sexto itens, pelo fato de caracterizar três formas do exercício do poder objetivando dividir as comunidades para melhor dominá-las: utilização de bebida alcoólica com o fim de provocar brigas e divisões entre os índios, provocar dissidências no poder, no interior das malocas e, ainda, o recurso da ameaça.

a) Região do Taiano - O Magalhães vem perturbando nas malocas Anta e Livramento, apesar do tuxaua não aceitar. Dá bebida alcoólica, faz festas nas malocas, leva menina de 15 anos (Maloca do Pium e Truaru) para a cidade, tem algumas delas retornando para as malocas, grávidas. (...) d) O Tuxaua Mauro, da Maloca Xumina, relatou que o Magalhães Joca conseguiu dividir as lideranças, colocando o ex-tuxaua como liderança de outra comunidade do Xumina, dando dinheiro ao ex-tuxaua. f) O Magalhães Joca disse, na maloca do Livramento, que no dia que ele prender um índio, não tem ninguém que o tira da prisão. Além disso, afirmou que tem capacidade de tirar um índio de dentro de sua maloca. Por isso, pedimos que não entre mais nas malocas do Território (Ata, id.:19-20).

Segundo as narrativas aqui registradas, no primeiro caso, tal autoridade cometeu dois crimes: o oferecimento de bebida alcoólica aos índios, dentro de área indígena, o que é proibido por lei, além de cometer o crime de corrupção de menor. No segundo caso, valendo-se de sua autoridade, corrompeu o ex-tuxaua, dando-lhe dinheiro para formar uma nova maloca, aliada do poder do Estado. Esta prática foi comum, o que pude notar ao perceber malocas com o mesmo nome e, sempre próximas uma da outra, como foi o caso da maloca Ticoça, cuja dissidência permitiu a formação da outra maloca com o mesmo nome. O tuxaua desta se tornou aliado de outro fazendeiro muito poderoso na área, chamado Wilson Bezerra, “Seu Galego”. No terceiro caso utilizou a ameaça, muito comum não só por parte de autoridades, mas, por parte daqueles que se julgam poderosos, acima da própria lei.

Em 1989, nos registro da Assembleia dos tuxauas daquele ano, o fazendeiro Wilson Bezerra foi citado em denúncia encaminhada às autoridades, conforme consta em Carta Circular anexa a

Ata, aliás, esta carta é rica em fatos caracterizadores da violência contra as comunidades indígenas. “Dia 11 de setembro de 1988, Wilson Bezerra juntamente com policiais Militar e Civil queimaram a casa e o curral do retiro e mais uma casa de moradia da maloca Pedra Branca, a mando do fazendeiro Jair Alves dos Reis” (Carta, 1989:1).

Tais registros aqui apresentados, portanto, são fortes evidências de relações de poder bastante desiguais, entre grupos dominantes, majoritários, com amplo apoio institucional e grupos dominados, excluídos, mas resistentes.

Se por um lado, no contexto da Raposa Serra do Sol se percebe relações de poder desiguais entre não índios e índios, há evidências, também, que as desigualdades também ocorram nas relações de poder entre os próprios índios.

Cabe registrar que na escolha do tuxaua já se estabelece uma relação de poder. Quando estive na Maturuca, soube que as escolhas dos tuxauas, normalmente, recaiam sobre integrantes de quatro famílias locais. Já apresentei a discussão sobre a escolha do tuxaua na parte anterior, como ponto de partida para a organização indígena, mas, segundo publicação da Diocese de Roraima, “as características do tuxaua são, principalmente duas: “saber falar” e ter um certo prestígio na comunidade. Na realidade também outros fatores interagem na escolha: o número de parentes diretos que moram na maloca, por exemplo, ou o pertencer à família do velho tuxaua” (1989:48).

Outro exemplo destas relações de poder nas malocas é a figura do *xamã*, ou pajé, normalmente índios velhos, o que os leva a pedir presentes por ocasião das consultas (o *xamanismo* é gratuito). Os presentes, normalmente, são produtos que dependem da roça: farinha, beiju, caxiri, etc, ou ajuda nos trabalhos da roça, por terem poucas condições pela idade avançada (DIOCESE DE RORAIMA, id.:49). O xamanismo, pelo que se percebe nesta publicação, está em crise pelo uso da medicina, mas, sua prática nas relações de poder entre os índios da Raposa Serra do Sol pode sugerir um olhar às crenças indígenas e, neste caso, lembro certa entidade espiritual muito falada e muito temida no contexto dos povos *pemón*: o *kanaimé*. A esta entidade, sobre a qual discorri em meu primeiro livro, se atribui mortes violentas que ocorrem na Raposa Serra do Sol, normalmente índios transgressores, capturados à noite (BURGARDT, *op. cit.:passim*). Penso ser uma forma de os autóctones explicarem as mortes violentas sem explicação, ou aquelas mortes que não é interesse saber a causa. O que fica evidente é o fato de o *kanaimé* impor certo medo e, desta forma, as transgressões tendem a ser, em parte, controladas.

São muitos os relatos existentes nas Atas com as quais trabalhei, abordando as relações de poder, o que me levou a selecionar exemplos que julguei suficientes para o entendimento do

fenômeno a ser refletido. No foco destas relações, emerge sempre a questão da terra. São narrativas escritas em linguagem coloquial e muitas vezes registradas conforme ouvidas pelo redator.

Certamente que há muito ainda a ser discutido sobre este período histórico e as relações de poder se constituem num viés muito interessante para se entender o conflito que ocorreu nesta parte do Brasil e tal conflito iria se estender até o final da primeira década do século XXI, só resolvido na última instância da Suprema Corte brasileira, com parecer favorável aos índios, que obtiveram a Terra Indígena Raposa Serra do Sol demarcada de forma contínua.

Considerações finais

O texto que ora concluo teve por finalidade analisar o contexto da demarcação da Raposa Serra do Sol no período recortado. É um tema longo sobre o qual já discorri muito em meu já citado livro. Procurei trabalhar com as fontes a que fiz referência na introdução, pelo fato de, até então, não terem sido analisadas por historiadores. Há muito ainda a ser trabalhado no conteúdo de tais Atas, algumas ainda manuscritas e, as demais datilografadas, o que tenta garantir um caráter inédito neste trabalho que trago à discussão.

O embasamento que utilizo para justificar meus argumentos, penso que foi adequado, na utilização de algumas obras que encontrei ou que me foram obsequiadas, entre estas, *e.g.*, as produções da Diocese de Roraima e a obra de D. Aldo Mongiano. A monografia de Eneogusto Vieira de Moura foi muito útil, pois, me proporcionou a oportunidade de ver os dois lados do fenômeno. Não posso deixar de referendar o que já disse sobre o apoio que encontrei no livro de Paulo Santilli, pelo diálogo fecundo com este grande referencial teórico da Antropologia. E, por pertinente, cito a produção científica de Jaci Guilherme Vieira com sua riquíssima abordagem da histórica disputa pela terra em Roraima.

Com relação à educação como importante estratégia política, penso que se constituiu num fator de grande peso na emergência de importantes lideranças indígenas. Algumas delas deixaram o movimento indígena, cooptadas pelos políticos e demais interessados nas terras da Raposa Serra do Sol, entre estas é pertinente que se faça referência a Gilberto Makuxi, não só por ter cedido ao assédio do “lado oposto”, mas, pelo fato de ter sido uma das vítimas da bebida alcoólica (MONGIANO, *op. cit.*:105), tão combatida nas malocas que assumiram a luta pela demarcação da terra. Houve, ainda, os que, por falta de espaço político, decidiram formar suas próprias organizações, como parece ter sido o caso do tuxaua Terêncio e dos irmãos José Adalberto e Jerônimo Pereira da Silva.

Credite-se, ainda, na educação indígena promovida pelo clero católico, o resgate da língua *makuxi*, tão importante para a preservação da cultura dos povos indígenas. Segundo publicação da Diocese de Roraima, “confrontando os dados desta região (relativos ao uso da língua indígena) com o tipo de atendimento, emerge uma forte influência do atendimento da Igreja Católica na redescoberta da língua Makuxi. Isto porque, naquela região, há anos os padres comprometeram-se com a causa dos índios, inclusive aprendendo a língua e incentivando o seu uso na vida cotidiana e nos ritos” (1990:28). Percebi esta evidência ao passar três dias na maloca Maturuca, acompanhando o padre Antônio Fernandes que, ao conversar com os índios, em várias oportunidades falava em makuxi. A missa, naquela ocasião, foi celebrada nos dois idiomas.

Na segunda parte ao discorrer sobre aspectos relacionados à formação do movimento indígena, consubstanciado na criação dos Conselhos Locais e Territorial me detive em poucas Atas, uma vez que o tema assim exigiu. De fato, penso que a organização foi o vetor que permitiu aos índios obterem a chamada credibilidade, com uma representação própria e isto se torna um instrumento muito importante nas relações de poder.

Em 1993, na maloca Bismark, ocasião em que os tuxauas se reuniram em sua Assembleia anual, a organização indígena foi avaliada: “A organização indígena foi também discutida e foi avaliada como positiva as alianças feitas com outras organizações indígenas, nacionais e internacionais, decidindo-se intensificar os contatos também com organizações não-governamentais que apóiam a causa indígena, principalmente a campanha de demarcação das terras dentro do prazo constitucional” (Ata de 1993:2).

Na terceira parte, referente às relações de poder, procurei mostrar não só as relações entre índios e não índios, mas, entre índios e índios. Penso que está bem nítida a posição dos fazendeiros com relação aos índios, pelas próprias ações promovidas na Raposa Serra do Sol, porém, com relação aos garimpeiros, outros sujeitos importantes no contexto desta disputa, há que se reconhecer o fato de eu não ter verticalizado mais, o que não sugere uma posição omissa com relação às ações destes no contexto das terras indígenas. Foi uma atividade que, empregou muitos índios e estes pagaram um preço bastante elevado por tal iniciativa. “É bem verdade que a primeira tentativa de estabelecimento de garimpo indígena no rio Maú, fracassou, em meio a acusações mútuas, de lideranças de diversas aldeias nas serras, de monopólio indevido de implementos e lucros. Todavia, a prática do garimpo persistiu, não só como iniciativa individual, mas também como projeto das aldeias nas serras” (SANTILLI, op. cit.:116).

A atuação dos garimpeiros, se não foi muito discutida neste trabalho, não foi menos perversa no contexto do fenômeno histórico aqui apresentado e, ao que parece, foi uma atividade que causou muito estrago à saúde e a cultura dos índios, bem como ao meio ambiente.

Sobre as relações de poder entre os próprios índios, lembro um fato interessante que presenciei em Uiramutã, onde o chefe de gabinete do prefeito, o índio José Novaes, optara pelo lado oposto à demarcação da Raposa Serra do Sol, porém, seu irmão mais velho, o tuxaua Orlando, liderava a maloca do mesmo nome, aliás, a então vila de Uiramutã foi construída dentro da maloca. O fato de estes irmãos estarem em lados opostos, não afetou o respeito característico dos grupos indígenas. José Novaes, ao apertar a mão do irmão Orlando a beijou, configurando-se aqui além de um gesto de respeito, um gesto de reconhecimento da autoridade do irmão mais velho.

Enfim, o material que me propus utilizar para elaborar este trabalho tem sua importância pelo fato de abarcar os problemas referentes aos índios de todo Território e, posteriormente, o Estado de Roraima, mas, me detive no recorte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no balizamento temporal anunciado no título. Trata-se de um tema instigante e este ensaio almeja, pelo menos, estimular os historiadores a irem pesquisar e promover novas análises sobre esta apaixonante história dos povos indígenas. Somente abordagens sérias e comprometidas com a verdade histórica é que poderão fazer com que os fatos sejam compreendidos em toda sua integralidade. Há, portanto, que se pesquisar e muito.

Referências Bibliográficas

BURGARDT, Victor Hugo Veppo. **Embates políticos na fronteira setentrional do Brasil**. A difícil digestão da Raposa Serra do Sol. Jundiá: Paco Editorial, 2011.

CNBB. **Comunicado Mensal**. Rio de Janeiro: CNBB, 1971.

DIAS, Reinaldo. **Introdução à Sociologia**. 2ª ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2010.

DIOCESE DE RORAIMA. **Índios de Roraima**. Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989.

_____. **Índios e brancos em Roraima**. Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1990.

FREITAS, Aimberê. **Geografia e História de Roraima**. Boa Vista: DLM, 2001.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.



SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

TUXAUAS. **Carta redigida de forma manuscrita**. Surumu, 1979.

_____. **Atas das Assembleias**. Anos de 1986, 1987, 1988, 1989, 1993 e 1996.

_____. **Relatórios das Assembleias**. Anos de 1997, 1998 e 1999.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a Disputa pela Terra – 1777 a 1980**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1992.