



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Eriki Aleixo de Melo

Narrativas indígenas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em Roraima: o
caso da Terra Indígena Serra da Moça (Região Murupú-RR)

Manaus-AM

2024

Eriki Aleixo de Melo

Narrativas indígenas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em Roraima: o caso da Terra Indígena Serra da Moça (Região Murupú-RR)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Manaus-AM,

2024

**Narrativas indígenas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em
Roraima: o caso da Terra Indígena Serra da Moça (Região Murupú-RR)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à
obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Banca Examinadora

Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida - Presidente

Universidade Estadual do Maranhão

Professor Dra Maria Helena Ortolan–
Membro Interno
Universidade Federal do Amazonas

Professor Maxim Repetto – Membro
Externo
Universidade Federal de Roraima

Professora Dra. Ana Carla dos Santos
Bruno – Membro Interno
Universidade Federal do Amazonas

Professora Dra Socorro de Souza
Batalha – Membro Interno (Suplente)
Universidade Federal do Amazonas

Professora Dra. Helen Catalina Ubinger
– Membro Externo
Universidade Estadual do Amazonas

Professor Dr. Marcos Alan Costa Faria
– Membro Externo (Suplente)
Secretaria de Estado de Educação do
Amazonas

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M528n Melo, Eriki Aleixo de
Narrativas indígenas no contexto da expansão das fronteiras
agrícolas em Roraima : o caso da Terra Indígena Serra da Moça
(Região Murupú-RR) / Eriki Aleixo de Melo . 2024
178 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Alfredo Wagner Berno de Almeida
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. monocultura. 2. impactos ambientais. 3. povos indígenas. 4.
narrativas. I. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

Aos parentes e parentas da Terra Indígena Serra da Moça
À Raimunda Menezes (In Memoriam)

Agradecimentos

Esta tese só foi possível graças à confiança e generosidade de muitos que compartilharam suas palavras comigo. Em primeiro lugar, agradeço profundamente a todos os parentes da Terra Indígena Serra da Moça: Keila Chagas, Leirijane Nagelo, Lourdes da Silva, Francisca da Silva, Neila Chagas, Valexon Ambrósio, o coordenador Alexsandro, Tuxaua Leôncio Lourenço e sua companheira, Tia Gercina. E a Deus por ter me guiado até aqui.

Minha gratidão também se estende aos amigos e amigas, especialmente à Fernanda O. Silva e à Paula Storleman, cuja amizade ao longo desses quatro anos e cujas conversas foram fundamentais para a construção desta tese.

Agradeço aos amigos Vinícius Benvegnú, Ítala Nepomuceno, Marcos Alan, Maryelle Moraes, Romina Celona, Silvia Katherine, Suelen Maciel, Riccardo Rella, Ianna Gonçalves e Ozaias Rodrigues. Ao Diego Omar da Silveira, pela parceria na construção da revista Wamon, e ao Colegiado Indígena, por seu apoio.

À Socorro Batalha, minha inspiração como intelectual, sempre nos lembrando de nossas origens, e à Tainá Aragão, por sua amizade ao longo desses anos. À Tamilly Frota, pelas belas colocações e trocas no campo da história.

Ao professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, por sua orientação e pelos ensinamentos sobre direitos territoriais, bem como por sua capacidade de enxergar esperança nas lutas.

Agradeço aos professores do PPGAS-UFAM: Thiago Cardoso, Ana Carla Bruno, Maria Helena Ortolan, João Pacheco de Oliveira, e à Flávia Melo. À Maria Rossi, pelas valiosas aulas durante a pandemia.

À amiga Mariana Albuquerque Dantas, pelas dicas e sugestões durante as aulas, ora como colega, ora como professora.

Agradeço novamente à professora Maria Helena Ortolan e à professora Helen Ubinger, pelas importantíssimas colocações no projeto de qualificação desta tese.

Agradeço à professora Marcia Maria de Oliveira, por seu inestimável apoio.

Minha gratidão vai também aos amigos professores que atuam na educação básica no sistema prisional, na Penitenciária Agrícola do Monte Cristo – PAMC, especialmente Joraima Silva, Allan Sachetto, Antonia Maria Severino, Aminadabe Silva e Joseane Elizabeth.

Agradeço ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, por ser um espaço de trocas e debates instigantes, e pelas amizades que construí nos cursos sobre colonialismo. Em especial, à minha amiga Joelma da Silva, essencial no PNCSA.

Sem o olhar sensível para educação do governo Lula e posteriormente do governo Dilma, eu não teria chegado até aqui. Por isso sou eternamente grato pela concessão de bolsas para estudantes indígenas que muitas das vezes só podem contar com aquilo para continuar estudando. Apenas com a educação e com olhar para os povos indígenas é que será possível um futuro diferente.

Agradeço à minha família. À minha mãe, Maria Ledi, que sempre me incentivou a estudar e cuidou de mim, e a Dinalva, Joana, Jackson, Marcelo e minha mãe Mariza, por seu apoio.

Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pelo financiamento da pesquisa, com a concessão de bolsa de doutorado durante esses quatro anos.

Resumo

A pesquisa apresentada nesta tese começou durante o mestrado em 2018, retorno ao campo para recuperar memórias relacionadas ao processo de demarcação da Terra Indígena Serra da Moça. O objetivo é compreender as lutas indígenas, suas ações de mobilização e como as comunidades mobilizam suas identidades nos processos de luta. A tese explora como a monocultura impactam a saúde e o bem-estar das comunidades, mas também ameaçam suas culturas e modos de vida. A pesquisa mostra que as mobilizações indígenas não se limitam à luta pelo direito à terra, mas também incorporam reflexões, demandas e denúncias mais amplas. Essas mobilizações são entendidas como expressões de uma autoconsciência cultural, onde as comunidades reconhecem seu papel como sujeitos políticos e aprofundam seu conhecimento ambiental e ecológico. Isso, por sua vez, fortalece os laços de solidariedade entre as comunidades locais, politizando aspectos específicos que são comuns a elas e ampliando a luta pela proteção de seus direitos e recursos essenciais para sua sobrevivência física e cultural.

Palavras-chave: monocultura; impactos ambientais; povos indígenas, narrativas.

Abstract

The research presented in this thesis began during the master's degree in 2018, with a return to the field to recover memories related to the demarcation process of the Serra da Moça Indigenous Land. The aim is to understand Indigenous struggles, their mobilization actions, and how communities leverage their identities in their resistance processes. The thesis explores how monoculture impacts the health and well-being of the communities, while also threatening their cultures and ways of life. The research shows that Indigenous mobilizations are not limited to the fight for land rights but also incorporate broader reflections, demands, and denunciations. These mobilizations are understood as expressions of cultural self-awareness, where communities recognize their role as political subjects and deepen their environmental and ecological knowledge. This, in turn, strengthens solidarity among local communities, politicizes specific shared aspects, and broadens the struggle to protect their rights and essential resources for their physical and cultural survival.

Keywords: monoculture; environmental impacts; Indigenous peoples.

Lista de quadro, mapas e imagens

Quadro 01: Demonstrativo populacional da região Murupú por Terras Indígenas e comunidades

Figura 01: Etnomapeamento elaborado por indígenas das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça, Truarú da Cabeceira e Anzol em oficinas realizadas pelo CIR para construção do PGTA.

Figura 02: Jabson mostrando o mapa para o grupo de vigilantes.

Figura 03: Grupo reunido no primeiro marco demarcatório:

Figura 04: Placa colocada pela Funai na TISM.

Figura 05: Encontrando um dos marcos demarcatórios destruídos.

Figura 06: Jerferson Aleixo, Zico Alberto e sua esposa Chilita em momento de descontração.

Figura 07: Tuxaua Augusto Maruai na placa da Funai.

Figura 08: Atravessando um igarapé para encontrar um marco demarcatório.

Figura 08: Final da atividade reunidos no centro da comunidade Serra do Truarú.

Figura 10: Dados populacionais do ano de 1977 recolhido pelo GT responsável pela elaboração do relatório da Terra Indígena Serra da Moça.

Figura 11: Primeiro memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça.

Figura 12: Primeiro mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego.

Figura 13: Segundo mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego.

Figura 14: Segundo memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça

Figura 15: Documento falando sobre a possibilidades de ampliação das terras indígenas demarcadas.

Figura 16: Esquema explicativo da funcionalidade da medicina tradicional.

Figura 17: Convite para oficina da medicina tradicional na comunidade Morcego.

Figura 18: Distribuição do projeto M+ nas regiões.

Figura 19: Projeto do Milho.

Figura 20: Dona Joaquina no projeto do milho..

Figura 21: Senhor Chagas e dona Maria Nilda.

Figura 22: Reunião final do projeto do milho.

Figura 23: Senhor Sabá Alelula em sua residência.

Figura 24: Tuxaua Leirijane Nagelo em Brasília durante a II Marcha das Mulheres

Figura 25: Francisca da Silva na residência de sua mãe.

Figura 26: Senhor Chico Paraíba em sua residência.

Siglas e abreviações

CIR – Conselho Indígena de Roraima

FUNAI – Fundação Nacional do Índio /Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GPVITI – Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

PGTA – Plano de Gestão Ambiental e Territorial

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

TI – terra indígena

TISM – Terra Indígena Serra da Moça

Sumário

Introdução	13
Traçando um esboço de autoanálise	16
Considerações teóricas e afinidades metodológicas	21
Estrutura da tese e considerações dos capítulos	29
Capítulo I: Rotas de memórias e da construção do objeto de pesquisa: caminhando no território Wapichana da Terra Indígena Serra da Moça	31
Uma caminhada pelos limites dos nossos territórios.....	38
Capítulo II: A formação do território da terra indígena Serra da Moça: Recuperando memórias Wapichana sobre o esbulho territorial e o processo de territorialização	62
A fronteira pecuarista e o avanço das invasões nos territórios indígenas	63
Do lado de lá e do lado cá: a relação com os antigos fazendeiros.....	69
Início dos estudos de identificação	73
Relatório Preliminar Roraima.....	74
Relatório Roraima – Regiões: Rio Parimé, Rio Amajari, Rio Ereú	77
Informações sobre a Terra Indígena Serra da Moça.....	80
Um segundo relatório sobre a Terra Indígena Serra da Moça: comunidade Serra do Truarú e Morcego.....	86
Ações e reações decorrentes do trabalho com fazendeiros.....	94
O vaqueiro encantado pelas moças.....	96
O vaqueiro que se tornou a lua (kayz).....	97
João Cinzento e o peixe-pescada	97
Capítulo III: Unidades de mobilização e ações coletivas	99
Conhecimentos tradicionais: mulheres, raízes e ervas	100
Processos de preparos: falando sobre os conhecimentos tradicionais.....	103
Na comunidade Morcego: a III Oficina.....	109
Indo na casa da terceira irmã: conhecimentos ecológicos.....	113
Na comunidade Morcego: a segunda oficina acompanhada	119

Uma perspectiva sobre os conflitos e as discussões durante as oficinas da medicina tradicional	120
Criadores de gado: projetos coletivos e sistemas de sorte.....	124
Ações dos Brigadistas indígenas do projeto prevfogo da região Murupú: doação de mudas para reflorestamento do meio ambiente.....	129
Trabalho comunitário na comunidade Serra do Truarú: retirando palha e mobilização contra o PL 490/2007	131
Trabalho na plantação de milho: Comunidade ou Estado	131
Capítulo IV: Conflitos sociais: narrativas sobre situação de expulsão, invasão da soja e adoecimento.....	140
O sítio Aleluia: Será que ainda dá pra voltar pra lá?	141
O legado recebido: a luta de uma mulher Macuxi.....	148
“Eu, quando paro para pensar, queria voltar no tempo, para quando eu era criança. Era muito bom”: Percepção sobre abundância e escassez: nostalgia de uma mulher Wapichana	154
Ele pode perder seu “lugar de vida”: narrativa de expulsão do senhor Chico Paraíba.....	162
Considerações Finais	168
Referências bibliográficas	170

Introdução

Esta tese investiga as narrativas de conflitos e mobilizações dos povos Wapichana e Macuxi, em Roraima, no contexto de violação de direitos devido à expansão do cultivo de soja em seus territórios tradicionais. A centralidade da “terra” emerge como um elemento essencial e primário, visto pelos povos indígenas como base para a garantia de outros direitos, como educação, saúde, participação política e meio ambiente. A terra, portanto, não é apenas um recurso físico, mas o fundamento de suas existências e lutas.

O estudo inicia com a descrição de uma experiência de reconhecimento territorial pelos indígenas da Terra Indígena Serra da Moça. Essa atividade, conduzida pelos próprios Wapichana e Macuxi, especificamente grupos especializados em fiscalizar invasões territoriais, revelou uma série de desafios que enfrentam com a chegada de empresários do agronegócio. Esta fiscalização simboliza um tipo de resistência ativa, centrada na proteção dos limites territoriais e na preservação da autonomia indígena. Ao expor esses episódios, destaco a constante ameaça representada pela invasão de seus espaços por interesses externos.

Além de relatar experiências contemporâneas, o trabalho traz um panorama histórico da Terra Indígena Serra da Moça, focando no processo de territorialização imposto pelo Estado. As intervenções governamentais, que resultaram na criação de terras indígenas fragmentadas em ilhas, refletem uma política de confinamento e controle. Este processo, ainda vivo na memória coletiva, demonstra como o Estado moldou e limitou as fronteiras físicas e simbólicas desses territórios, impactando diretamente a sobrevivência física e cultural dos povos.

No contexto mais recente, analiso as mobilizações étnicas intensificadas durante a pandemia de Covid-19. Os povos indígenas de Roraima adotaram medidas como barreiras sanitárias para controlar o acesso às suas comunidades, protegendo-se do vírus e, simultaneamente, reforçando sua luta social e suas identidades. Essas ações não apenas salvaguardaram a saúde, mas também reafirmaram a soberania sobre seus territórios e o direito à autodeterminação.

Examino os conflitos emergentes nas Terras Indígenas de Roraima desde 2018, com ênfase em casos de expulsão de famílias, uso intensivo de agrotóxicos e a crescente escassez de recursos naturais. A transformação das terras indígenas em pequenos enclaves rodeados pelo

agronegócio intensifica os conflitos e agrava a vulnerabilidade das comunidades, que se veem obrigadas a lutar continuamente pela proteção de seus territórios e modos de vida. Estes episódios refletem uma luta contínua contra a pressão externa e a busca pela preservação de uma existência digna e autônoma.

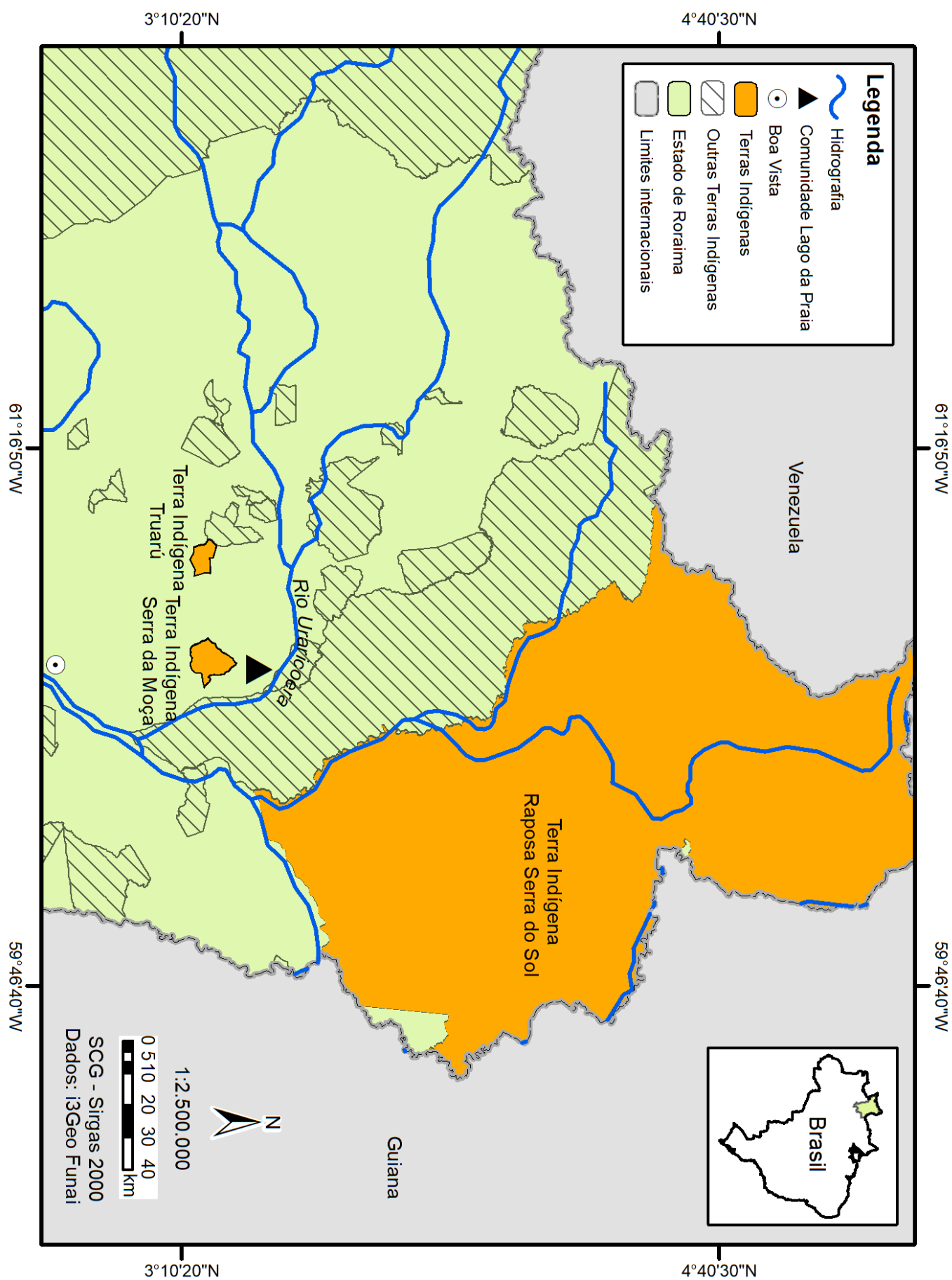


Figura : Mapa de localização da terra indígena Serra da Moça

Traçando um esboço de autoanálise

[...] jamais perdi a consciência da realidade cultural de um “oriental”, o envolvimento pessoal de ter sido constituído como um “oriental”.

Edward W. Said em *Orientalismo*. O oriente como invenção do ocidente.

Poderia dizer até mesmo que este trabalho perdurará por toda a minha vida, já que constantemente recorrerei às minhas próprias memórias, as quais são estimuladas na construção de um trabalho de campo realizado coletivamente em eventos, reuniões, assembleias e nas conversas cotidianas. O que quero trazer aqui não se trata apenas de um relato das minhas experiências individuais, vistas de forma isolada e ordenada cronologicamente, mas sim de uma abordagem reflexiva em que as memórias são evocadas com o objetivo de serem descritas etnograficamente. Quando escrevemos sobre nossas memórias, estamos realizando um exercício de extrema reflexividade, pois é nesses processos que tomamos consciência de nossas identidades e do que significa fazer parte de uma comunidade e de um povo. Nossas vidas indígenas estão relacionadas a todos os membros daquele grupo, aos eventos históricos, aos momentos de festa, às reuniões, às pescarias e às caçadas, pois todos estes são eventos coletivos. Conforme vamos rememorando no trabalho de campo, as memórias não surgem de maneira ordenada e coerente, o que corrobora com o que Bourdieu (2006) nos apresenta em "A Ilusão Biográfica".

Minha percepção sobre os conflitos envolvendo os indígenas da minha comunidade começou a se formar em 2004, quando fomos levados no tratorzinho comunitário da comunidade Serra do Truarú para um território que viria a se tornar a comunidade Lago da Praia. Não me lembro bem das reuniões daquela época, apenas que foi decidido interromper as atividades escolares para que todos fossem até aquela área, onde teríamos a primeira reunião e era pra ser celebrado o então chamado "Dia do Índio". Passamos a semana anterior ensaiando músicas tradicionais e confeccionando nossas vestes de palha de buriti para as apresentações. Eu já conhecia aquele lugar, pois era onde nossos tios costumavam ir para pescar e caçar.

Lembro-me de uma vez em que fomos em quatro — eu, Alex (vulgo Tiquiri), Luiz Paulo (vulgo Paulinho) e Jackson (vulgo Gafanhoto) — pescar no Lago do Panelão, que ficava naquela região. Em outra ocasião, fui apenas com Jackson pescar no igarapé Muxinga. Mesmo naquela época, essas visitas me faziam refletir sobre por que não podíamos atravessar livremente para o “outro lado”. Aquela área estava fora da demarcação oficial. Certa vez, fomos

surpreendidos por uma motocicleta com lanterna e tivemos que nos esconder para não sermos avistados.

Os parentes que participavam das assembleias dos Tuxauas, geralmente realizadas na comunidade Maturuca, chegavam dizendo que os não indígenas que seriam retirados após a demarcação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol seriam realocados nas áreas que pretendíamos ocupar. Em 2004, no entanto, o Tuxaua Jairo, junto com outros líderes como o senhor Leôncio Lourenço, preocupados em perder aquele território, decidiram iniciar uma ação de recuperação dessas terras. Naquela época, não havia a noção que temos hoje das denominadas retomadas, muito comuns nas regiões Centro-Oeste e Nordeste. Falávamos em ampliação e demarcação, que era o léxico usado para se referir à Raposa-Serra do Sol.

Eu não morei no Lago da Praia, mas outros parentes que foram diziam que era como viver um sonho — o sonho da abundância. Nós, que morávamos nas comunidades demarcadas, íamos para os festejos e também para caçar e pescar. Lembro de vezes em que íamos pescar no rio Uraricoera e passávamos dois a três dias no rio, pescando sobre grandes pedras quentes. O gado comunitário prosperou porque havia muito espaço e capim de qualidade. Víamos sacos e sacos de peixes sendo pescados com malhador, um cenário que parecia inesgotável.

A experiência do Lago da Praia era uma expressão da liberdade. Essas memórias, um contraste claro com a pressão externa exercida pelos não indígenas e pelos interesses de expansão do agronegócio e outras atividades econômicas. Em 2009, após uma série de conflitos e até mesmo de violência física, as famílias que moravam na comunidade Lago da Praia foram obrigadas a deixar tudo para trás por uma decisão do Supremo Tribunal Federal que deu ganho de causa para o Governo Estadual para então realizar um projeto de assentamento com aqueles denominados “desintrusados” da Raposa-Serra do Sol.

Eu continuei vivendo na comunidade Serra do Truarú, onde toda a minha família mora. Fui criado pela minha avó, a quem chamo de mãe, a senhora Maria Ledi Angelo Aleixo. Meu núcleo familiar é bem grande naquela comunidade, tanto que às vezes me vi chamando as pessoas mais velhas dessa pesquisa de tios ou tias, e não necessariamente são irmãos e irmãs da minha mãe, ou seja, essas relações e tratamentos de parentesco são mais complexos e perpassam sobretudo pelas hierarquias etárias e por troncos familiares mais antigos.

Em 2000, entrei na escola da comunidade, que até então se chamava Alberto Santos Dumont. Em 2008, por iniciativa das lideranças, a escola passou a ter o nome do primeiro Tuxaua da comunidade, José Aleixo Angelo. Estudei nessa escola até o fim do Ensino Fundamental, que era o máximo que a escola oferecia, como ainda é até hoje. Estudar em uma

escola indígena foi fundamental para minha construção pessoal devido aos esforços da comunidade, sobretudo dos professores em oferecer o que chamavam de educação diferenciada. Na escola, por exemplo, as atividades eram bem mais amplas. Tínhamos roça escolar, uma horta, os alunos são convidados a participarem ativamente das reuniões e elaborarem relatórios das mesmas como parte das atividades avaliativas. Tínhamos aulas de língua wapichana e como aprender a fazer trançados. Aprendi pouquíssimas coisas, mas o fato de ter essas experiências me construíram enquanto um indígena, mesmo que eu não seja visto pelos meus próprios parentes como “puro”, já que sou filho de um não-indígena, mesmo sem contato nenhum com ele.

Minha mãe era uma artesã de mão cheia. Ela sabia fazer trançados de fibras de buriti e costurava lindas cestarias e bolsas, que muitas das vezes ela vendia. Sabia da lua certa para ir ao igapó. Se fosse na lua errada, a fibra ficava fraca e não dava para costurar. Tenho orgulho de dizer que aprendi algumas coisas.

Dos muitos professores pelos quais sou grato, que passaram na minha vida, uma em especial marcou minha trajetória e me fez pensar em ser professor. A professora Maria das Graças, ou simplesmente tia Graça, foi minha primeira professora. A professora Maria das Graças exercia múltipla função. Era professora, merendeira e fazia serviços gerais. Ela era a única na escola quando funcionava até a quarta série. A dedicação dessa professora para com a escola e com a comunidade me fez admirar o ofício de ser professor. E por isso minha escolha.

Um dia que marcou minha memória foi quando a professora Francinéia, em vez de termos aula na escola, fomos para o rio pescar. Outras professoras foram também além de membros da comunidade, mais experientes na arte da pesca. Não pegamos quase nada de peixe, mas o objetivo era fazer uma damorida, que é um prato tradicional da culinária indígena em Roraima, consistindo em um caldo de peixe ou outra proteína e muita pimenta. A pimenta era produzida na roça ou na hora escolar. Todos os pais participavam dessas atividades. Como eu não tinha pai e minha mãe já era bem de idade, algum tio ou irmão sempre ia representar nossa família. As vezes minha irmã Dinalva, que na verdade é minha tia, participava das atividades da minha escola, mesmo ela já estudando na comunidade Serra da Moça.

Depois de concluir o Ensino Fundamental, os alunos que queriam continuar estudando precisavam ir para a comunidade Serra da Moça, que tinha uma escola que hoje também leva o nome do primeiro Tuxaua daquela comunidade, o senhor Adolfo Ramiro Levi. Só que no meu caso, decidi estudar em Boa Vista, onde frequentei uma escola na periferia, em um bairro chamado Pintolândia. Acredito que foi a primeira vez que mais me senti um indígena

Wapichana, porque fiquei surpreso com muitas perguntas que, para mim, não faziam o menor sentido: “se eu me sentava ao redor da fogueira para contar ou ouvir lendas” ou se “dançamos para chuva” . Mas ali pude perceber o quanto o imaginário, mesmo que de não indígenas de Roraima, era construído a partir de uma percepção extremamente exótica e ultrapassada sobre os povos indígenas. No entanto, acredito que foi ali que me despertei para algo mais profundo, sobre quem eu era na minha comunidade.

A mudança para a cidade foi um grande desafio, pois significou deixar a comunidade e a família para trás, além de se adaptar a um ambiente urbano muito diferente do que eu estava acostumado. No entanto, essa experiência também me proporcionou novas oportunidades de aprendizado e crescimento pessoal, expandindo minha visão de mundo e fortalecendo meu desejo de contribuir para a melhoria da educação e das condições de vida da minha comunidade. Foi lá que tive conhecimento do que era uma faculdade. E lá decidi que queria cursar história em uma universidade federal.

Após muitas complicações de cunho financeiro, principalmente, fui obrigado a voltar para a comunidade. E me formei em 2011 na escola da comunidade Serra da Moça.

Em 2012, ingressei no curso de História na Universidade Federal de Roraima, onde comecei a ter contato com a produção acadêmica referente aos povos indígenas. É interessante mencionar que as comunidades indígenas de Roraima possuem uma relação muito forte com a Igreja Católica, especialmente com sua ala progressista, que realiza cursos de formação sobre cuidados com a terra, cultura e movimento indígena, enquanto forma catequistas indígenas. Acredito que essa proximidade tenha despertado meu interesse por estudos de conflitos territoriais e me aproximado ainda mais da antropologia, especialmente de uma antropologia crítica. Nesse período, passei a ter um contato muito próximo com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e, conseqüentemente, conheci pessoas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Foram pessoas que até hoje contribuem para minha pesquisa, como a antropóloga Gilmara Fernandes, que pesquisou a introdução do gado bovino na região das Serras.

Em 2016, concluí o curso de História com uma monografia intitulada “Demarcação em ilhas: o caso da Terra Indígena Serra da Moça”. Esse trabalho foi o meu primeiro passo para tentar compreender a situação da minha comunidade. Desde então, passei a acumular material de campo sobre os conflitos territoriais envolvendo minha comunidade. Entrevistei pessoas que foram expulsas da comunidade Lago da Praia e outras que contribuíram no início da comunidade. Com isso, pude compreender melhor a complexidade da vida dos povos indígenas. Embora inicialmente eu tivesse uma visão simplista e ingênua, acreditando que a terra seria

demarcada apenas por meio de um estudo acadêmico que “comprovasse” a tradicionalidade daqueles territórios, decidi aprofundar meus estudos sobre o mesmo caso em um curso de mestrado.

Após me formar, retornei para minha comunidade com a intenção de ingressar no mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas. Quando fui aprovado no processo seletivo, minha família e eu organizamos campanhas na comunidade, como bingos, rifas e torneios de futebol, para arrecadar recursos e garantir minha permanência ao menos no primeiro mês, até receber a bolsa de pesquisa. Durante o mestrado, inicialmente me aproximei do Núcleo de Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia (NEPTA), que tinha uma afinidade com minha pesquisa. Contudo, em setembro de 2017, tive contato com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), que passou a contribuir significativamente para meu trabalho, especialmente no que se refere a uma perspectiva crítica sobre os direitos territoriais dos povos indígenas e o papel da pesquisa nos enfrentamentos. Em 2019, defendi a dissertação “Situação Social, Dinâmica Territorial e Mobilização Étnica na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, Etnoregião Murupú, Boa Vista-RR)”, aprofundando a pesquisa iniciada na graduação.

No âmbito do PNCSA e em contato constante com outros pesquisadores envolvidos em estudos sobre povos e comunidades tradicionais, organizamos uma coletânea intitulada “Mineração e Garimpo em Terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas”, sob coordenação do professor Alfredo Wagner Berno de Almeida. O contexto de intensificação dos conflitos envolvendo essas populações, especialmente os povos indígenas, possibilitou uma diversidade de análises e a coleta de materiais de campo, que se tornaram objeto de pesquisa dos envolvidos no PNCSA. Foi a primeira vez que me envolvi tão ativamente em um projeto desse tipo, e ficamos surpresos com a repercussão do trabalho nas denúncias das organizações de representação política das comunidades afetadas, conforme relatado pela assessoria jurídica da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Em 2020, ainda em Manaus, ingressei no doutorado com a proposta de pesquisar o que chamei de tradicionalidade do movimento indígena em Roraima. No entanto, a atividade de vigilância que pude acompanhar em 2018 durante a pesquisa de campo redefiniu os rumos do estudo. Ainda em 2020, vivenciamos uma das maiores tragédias da humanidade, a pandemia de COVID-19. O curso de doutorado foi interrompido na primeira semana de aula. Manaus foi palco de uma das maiores tragédias durante a pandemia, levando à suspensão das atividades presenciais do PNCSA, limitando nosso contato a um grupo de WhatsApp criado para organizar

a coletânea sobre mineração e garimpo. O grupo, intitulado “GT Conflito e Mineração PNCSA”, funcionou como uma rede de apoio e solidariedade entre os pesquisadores do PNCSA. Nele, compartilhamos nossas angústias e as tragédias que acompanhamos pelas redes sociais das comunidades em que desenvolvemos nossas pesquisas. Pode-se até dizer que, inicialmente, o sentimento predominante foi de luto, pois constantemente compartilhamos “notas de pesar”, que eram a forma como as comunidades anunciavam seus mortos.

Entretanto, à medida que a tragédia se desenrolava, também surgiam reações. No grupo, começamos a compartilhar campanhas de arrecadação para fortalecer as comunidades, notícias sobre as barreiras sanitárias montadas pelas comunidades e atividades de produção autônoma de remédios tradicionais para tratar a doença. Isso levou o coordenador do grupo a ministrar aulas por escrito. Iniciamos, então, uma reflexão para tentar compreender a dimensão da pandemia sobre os povos indígenas e as formas de resistência que estavam sendo empreendidas em meio à tragédia. O grupo se tornou um espaço não só para compartilhar situações observadas pelos pesquisadores em seus respectivos campos, mas também para refletir sociológica e antropológicamente sobre elas. O resultado disso foi a publicação de uma coletânea intitulada “Pandemia e Território”. Não é exagero dizer que esse trabalho foi construído com muita lágrima e angústia, tanto das pessoas a quem se refere quanto dos próprios autores. Por outro lado, o que nos deu forças foram as próprias comunidades, que, apesar de tudo, resistiram até o fim da pandemia.

No final de 2020, retornei a Roraima para realizar pesquisa de campo. Consegui acompanhar muitos eventos coletivos e atividades comunitárias. Passei o ano de 2021 na comunidade e aproveitei para prestar um concurso público para ser efetivado como professor da educação básica do estado de Roraima. Isso me levou a um novo desafio: ingressar no sistema prisional do estado. Acabei ministrando aulas de História para os detentos na Penitenciária Agrícola do Monte Cristo (PAMC). Não me aprofundarei nessa parte da minha vida, mas menciono apenas para ilustrar como essa nova fase impactou a tese, especialmente no que se refere à dedicação à pesquisa. Conciliar trabalho e pesquisa não é fácil, ainda mais quando se presencia a desumanidade de perto.

Considerações teóricas e afinidades metodológicas

As situações sociais que serão apresentadas constituem parte do trabalho de campo realizado na Terra Indígena Serra da Moça. Como já mencionei, o evento de vigilância

territorial fez com que me atentasse para as reconfigurações sociais em curso iniciada com a chegada dos denominados sojeiros e assim reformulando situações com os quais os indígenas Wapichana e Macuxi desta região passariam a conviver desde então. Descrever detalhadamente tais eventos com falas e depoimentos, observações anotadas em campo, registradas em fotografias, áudios e vídeos, transformando-as em textos expressa uma opção teórico-metodológico que se pretende adotar no desenvolvimento da tese em relação aos demais eventos. Este método proposto por Gluckman (2004) consiste em apresentar de forma inicial os dados de campo ao descrever a cerimônia de inauguração da ponte na Zululândia e “isola os elementos importantes e, então, insere-os na sociedade maior para demonstrar seu significado na cerimônia que acabara de descrever” (Mitchell, 2004, p.365-366). Participando de outros eventos, Gluckman (2004) consegue observar situações sociais semelhantes, assim como contrastantes, e deste modo realiza “uma análise histórico-sociológica acerca da estrutura social da Zululândia moderna” (Mitchell, 2004, p.366).

Anteceder as análises e as devidas categorias explicativas se trata sobretudo de uma opção metodológica que marca o lugar da etnografia na produção do conhecimento antropológico como bem argumenta Pacheco de Oliveira (2015)

É no exercício da etnografia que devemos buscar o sentido profundo dos instrumentos analíticos desenvolvidos pelos antropólogos, que tanto aplicam conceitos anteriores e produzem interpretações sobre as coletividades estudadas, quanto são dialeticamente estimulados por situações etnográficas vividas a reelaborarem seu quadro teórico e seus procedimentos de pesquisa. Assim, ao final, as interpretações propostas e sua própria trajetória profissional estão frequentemente marcadas pela situação etnográfica em que trabalharam (Oliveira, 2015. p.37).

Nesse sentido que ao me referir a tais eventos enquanto uma situação social, procuro demonstrar como estes são eventos mobilizatórios, umas das múltiplas estratégias que os povos indígenas criaram para fazer frente às históricas violações de direitos ocasionados por parte das políticas de estado e das frentes econômicas, como a pecuária, desde o século XIX, períodos este que marcam a ocupação do território federal do rio branco, atual estado de Roraima.

Seguindo essa linha, partimos da ideia de Bourgois (1993) que entende que as mobilizações étnicas podem ter como bases em seu processo de formação, uma interação dialética entre afiliações étnicas e culturais com fenômenos políticos e econômicos. Para este

autor existe uma simetria entre estes elementos, e não uma subordinação. São processuais e interagem entre si desencadeando em movimentos coletivos para contestar condições de violência, precariedade no trabalho e as hierarquias sociais.

Na Amazônia, as discussões de Almeida (2010) mostram que as mobilizações de povos e comunidades tradicionais atuais passaram a incorporar componentes identitários a diversas outras pautas econômicas, sociais, ecológicas e territoriais, fazendo com que fosse ampliada a diversidade das identidades coletivas. A respeito da Terra Indígena Serra da Moça, observamos, por exemplo, como o coletivo de mulheres indígenas se juntaram no período pandêmico para produção do que denominam de medicina da tradicional, ou de coletivos de vigilantes indígenas, que tiveram formação promovidas pelas organizações representação política, que tiveram papel fundamental na construção de barreiras sanitárias como forma de proteção do vírus.

Nesse sentido, entendo que essas mobilizações articulam pautas precípuas e que no decorrer do processo de construção destes eventos, seus integrantes incorporam outros fatores fazendo com se amplie o leque de reflexões, demandas, denúncias, o que se quer valorizar e o que se quer proteger. Os fatores, como por exemplo, o direito à terra e recursos básicos para suas sobrevivências físicas e culturais demonstram o que Almeida chama de uma autoconsciência cultural, isto é, a noção de si no mundo, de um sujeito político e aprofunda um conhecimento ambiental, ecológico, que estimula laços de solidariedade entre as comunidades locais pela politização de aspectos específicos que lhes são comuns (Almeida, 2010).

Conforme assinala o autor, a afirmação identitária em suas mobilizações constitui formas de resistência, demonstradas em ações políticas que materializam esse sentimento profundo de proteger seus territórios, “lugares de vida”, o que é de direito. Percebe-se por exemplo, numa discussão que aprofundaremos no decorrer do trabalho, no evento promovido em dezembro de 2020, quando as mulheres indígenas se reuniram para produzir remédios para tratar pessoas contaminadas pelo coronavírus, que ao irem coletar folhas e raízes, perceberam que estavam as florestas e matas onde nasciam essas plantas estavam sendo desmatadas, e correndo o risco de perderem tais plantas sagradas. A relação dos povos indígenas com o território, como já assinalei em outros trabalhos (Melo, 2022) perpassa por considerar estes como moradas não só de humanos, mas de outras formas de existência. Por isso, estes lugares devem ser respeitados e também serem nomeados de acordo com quem vive por lá, e constituem parte das suas identidades e formas de conhecimento. Ubinger (2012) identificou este tipo de

relação entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, na Bahia, e os seus territórios sagrados. Para esta autora, a “luta territorial está apoiada e configurada pela relação intensa e cotidiana com os encantados, espíritos “vivos” que habitam o território indígena e desempenham um papel central na sua sociocosmologia” (p.15).

Resistência aqui pensando se refere a proposta por Said (2011) que sugere a noção de *cultura de resistência*. Para ele, esta é uma prática própria do contexto colonial, uma disputa geográfica e territorial ideológica. Retomar, vigiar, proteger, reocupar e renomear os territórios constituem uma forma de cultura de resistência secundária, que é ideológica, uma vez que o processo de reocupação significa lidar com a repatriação territorial, com aquilo que tomado pelo imperialismo, que também renomeou o território com objetivo de subordinar os povos indígenas ao seu poder. Os formatos atuais das terras indígenas demarcadas em ilhas sugerem este tipo de resistência, quando se passam a reivindicar que *áreas tradicionalmente ocupadas* sejam demarcadas e homologadas com objetivo de assegurar esta sobrevivência humana e de outros seres dos rios, lavrados e buritizais.

Este tipo de resistência constitui formas ainda de construir tipos de territorialidades que abarcam elementos específicos de determinados grupos étnicos. A relação dinâmica e contrastante destes grupos frente processos de territorialização ocasiona situações de produção deste tipo de *territorialidade específica* (Almeida, 2008) que são produtos de processos históricos e como cada povo compreende coletivamente estes espaços convergindo para os territórios.

O confinamento de indígenas nesta região, em pequenos territórios, configurados em pequenas ilhas, rodeados por fazendas, estradas, vilas e propriedades privadas em geral, não foram algo que deixaram de existir com a demarcação de terras indígenas (Vieira, 2019). Os conflitos se acentuam conforme contextos políticos e reconfigurações sociais promovidos por processos de territorialização e invasões de agentes externos. É necessário entendermos como a *situação colonial* (Balandier, 2014) se reinventa e se intensifica mediante estes processos de territorialização que se inventam avançam constantemente sobre essa Amazônia, vista ainda como um vazio demográfico.

A noção de fronteira, ou melhor, a expansão das fronteiras agrícolas sobre essa região, nos possibilitam pensar em como se reconfiguram esses territórios conforme vão invadindo e continuam a invadir as terras indígenas.

A chegada monocultura da soja nos limites das terras indígenas pode ser entendida na perspectiva de Oliveira (2016, p.118-119) para quem a fronteira trata-se de um “mecanismo de ocupação de novas terras e de sua incorporação, em condição subordinada, dentro de uma economia de mercado”. A expansão das fronteiras do agronegócio na Amazônia está diretamente ligada ao aumento dos conflitos sociais, ambientais e territoriais que envolvem os povos indígenas da região. Nos últimos anos, vastas áreas foram desmatadas, transformando a paisagem do lavrado em grandes desertos, tão extensos que, muitas vezes, o horizonte se perde na imensidão.

Em Roraima, o mercado de terras acelerou-se devido aos baixos preços e à abundância de recursos naturais, atraindo empresários nacionais e estrangeiros interessados em cultivar soja, milho e mogno africano, com vistas ao mercado externo. É nesse contexto que se insere minha pesquisa. Em 2018, durante o retorno de Manaus para minha comunidade, ao atravessar o caminho entre Boa Vista e a Serra do Truarú, deparei-me com esses desertos, que avançavam sobre as terras ao redor da Terra Indígena Serra da Moça. Algumas dessas terras pertencem a fazendas, enquanto outras são terras públicas reivindicadas pelos povos Wapichana e Macuxi como terras indígenas.

Desde 2004, essas áreas, especialmente ao norte e noroeste da Terra Indígena, têm sido palco de conflitos. Em 2009, o Supremo Tribunal Federal decidiu em favor do governo de Roraima, resultando na expulsão dos indígenas. Naquele ano de 2018, enquanto eu estava na comunidade, o som dos tratores derrubando e arando nossas terras tornou-se parte do cotidiano. À medida que as plantações invadiam as terras indígenas, novos elementos se incorporaram à vida dessas comunidades: o constante tráfego de carretas, os pequenos aviões pulverizando agrotóxicos que eram levados por ventos para dentro das casas das famílias indígenas, causando irritação nos olhos, na pele e dificuldades respiratórias. Alguns desconfiam até que foram jogados substâncias nas roças, ocasionado no ressecamento de roças inteiras. Essas situações já foram alvo de diversas denúncias.

Desde 2002, esses povos já enfrentavam outro tipo de invasão: o avanço das plantações de *Acacia mangium*, que ocuparam milhares de hectares nos arredores das terras indígenas, especialmente na Terra Indígena Serra da Moça e Tabalascada, gerando dificuldades para a agricultura local e para a sobrevivência das plantas nativas devido à escassez de água, como detectado pelo PCNSA.

Para entender esses confinamentos territoriais, é crucial adotar uma perspectiva histórica, reconhecendo como o colonialismo se reinventa e se intensifica por meio de processos diferenciados de territorialização, como afirmou Oliveira (1998). A expansão das fronteiras agrícolas na Amazônia, ainda vista como um vazio demográfico, reconfigura esses territórios, invadindo e desumanizando os povos indígenas. Oliveira (2016) define a monocultura da soja como uma “fronteira”, ou seja, um mecanismo de ocupação de novas terras e sua incorporação subordinada à economia de mercado. Utilizo o conceito de fronteira conforme Oliveira (2021), que a entende como uma produção do domínio político, implementada por uma instância reconhecida de poder, que desencadeia expectativas e intervenções sociais. Essa fronteira não beneficia os setores marginalizados, mas sim os interesses econômicos associados ao poder estatal.

No extremo norte do Brasil, a fronteira do agronegócio se estende, replicando práticas agrícolas de outras regiões, como o Centro-Oeste, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Bahia e Rio Grande do Sul. Essa expansão traz consigo a subordinação dos povos indígenas, através de mecanismos como a grilagem de terras e a tentativa de arrendamentos de terras indígenas já demarcadas, estratégias que Almeida (2010) denomina “agroestratégias”. Tais estratégias enfraquecem os instrumentos de proteção aos direitos indígenas e fortalecem os processos de territorialização.

Para os povos indígenas, a fronteira representa barreiras, isolamentos forçados, imobilidade e desumanização, contrastando com a visão triunfalista do liberalismo econômico. É o lugar da negação de direitos, da construção de inimigos e da criminalização do outro. Nas áreas desmatadas, a biodiversidade preservada pelos indígenas é destruída, enquanto agrotóxicos são despejados sobre suas cabeças, equiparando-os, na visão dos que estão do outro lado da fronteira, a pragas.

Além da noção de fronteira central à minha tese, é fundamental uma compreensão histórica. A demarcação de terras indígenas e as contínuas tentativas de fragmentar territórios já demarcados refletem práticas coloniais, que buscam estender as fronteiras agrícolas e explorar essas terras de todas as formas. As estruturas coloniais, mantidas e reforçadas historicamente, resultam no que Casanova (2015) descreve como “colonialismo interno”, onde os povos indígenas são colocados em uma posição hierárquica e subordinada, reforçada pelas políticas de Estado que favorecem o agronegócio e suas estratégias de dominação.

Estas discussões se inserem num campo da antropologia que considera os processos históricos como fundamentais para entendimentos dos fenômenos sociais, e sobretudo, repensa o papel dos sujeitos indígena na construção dos conhecimentos historiográficos. Trazendo o debate para o campo antropológico, entendemos como Fabian (2013) que a antropologia é por essência um campo político, capaz gerar hierarquias sociais temporais e globais quando se nega a coetaneidade dos sujeitos indígenas em relação aos pesquisadores não-indígenas ocidentais.

Fabian propõe que o conhecimento antropologia se detenha na dimensão da práxis social, isto é, nas relações concretas, contemplando estas dimensões sociais, históricas, econômicas, e contemplar estes sujeitos como parceiros ativos neste diálogo, que é intersubjetivo, já que a antropologia é uma atividade “inerentemente interativa e, portanto, dependente do contexto”, assim também um *exercício reflexivo*, que se trata de refletir sobre a própria construção do conhecimento, como já nos alertou Bourdieu (2008)

Seguindo essas prerrogativas, em consonância com a antropologia histórica, proposta de Oliveira (2016) e (Oliveira Filho; Quintero, 2020), busco trazer à tona as narrativas indígenas que demonstram este protagonismo e seus papéis em processos históricos nos quais estão inseridos, refletindo sobre os conjuntos de relações estabelecidas entre indígenas e os demais atores e forças sociais que interagem entre si”, pois “não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem” (2016, p.7).

Tomando as narrativas indígenas como modos de falar em uma condição de subalternidade, necessita-se ter em vistas as proposições críticas que Spivak (2010) realiza a respeito das representações construídas sobre povos, o que não é pouca, uma vez que elas constituíram e constituem o centro dos estudos dos mitos e folclore (Langdon, 1999). Spivak fala que é necessário confrontar esses discursos hegemônicos que perpetuam o tipo de representação dos povos indígenas e que descolaram as narrativas dos narradores que as produziram, ou seja, as silenciam. Trazer os narradores e as narradoras indígenas que falam sobre suas experiências vividas é uma forma de combater o silenciamento das experiências.

Nesse caso, para Benjamin (1996) as narrativas são constituídas dessas experiências, vividas ou compartilhadas, uma vez que elas se opõem aos modelos pobres de narrar a vida, no caso citado pelo autor, o romance e o jornalismo. As narrativas, nesse caso, são formas de comunicação da experiência do narrador, que através do contar histórias, estabelece trocas de experiências e ensinamentos com o ouvinte. O autor fala, de forma um tanto pessimista, na

perda desse tipo de narrativas em função da expansão da modernidade, uma vez que as narrativas são frutos de experiências, vividas ou comunicadas. A experiência nesse caso, é a grande fonte buscada pelos narradores.

Sem querer fazer nenhum tipo de analogia com o que Benjamin nos traz, isto é, a situação de mudança social da Rússia nos anos de 1920, podemos nos inspirar que as narrativas indígenas são também parte cotidiana da vida dos povos indígenas e sobretudo elas revelam experiências de luta vividas, contadas e são formas de comunicar entre si, possibilitando a percepção de si mesmo, isto é, da consciência de si e da construção dos processos históricos que fazem sentido para si e para comunicar ao outro: “a narrativa, (...), é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la (p.205)”.

Sobre as falas dos indígenas presentes neste trabalho, preferi neste caso seguir o modelo de entrevista proposto na coletânea “A miséria do mundo”, organizada por Bourdieu (2008) que apresenta uma série de entrevistas sobre o que se denominou as novas formas de sofrimento sociais. Apresentar tais falas, ou melhor, as narrativas, têm-se o objetivo de aproximar ao máximo possível da realidade destes indígenas e suas perspectivas sobre estes universos sociais que estão sendo produzidos constantemente no cotidiano, considerando, sobretudo, as condições concretas da construção dos dados, através de relações de pesquisa e principalmente de confiança que nos são concedidas. Os títulos são fragmentos das falas destes sujeitos que sintetizam ou explicam suas trajetórias, experiências e suas condições de existência, de ser e fazer no mundo.

Optar por trazer as falas, sem cometer tantos tipos de violência simbólicas, mesmo que na transcrição ou nas anotações em cadernos de campo, foi um desafio, uma vez que minhas insuficiências teóricas e metodológicas era o tempo todo surpreendidas por questões de cunho moral e ético, isto é, de acreditar que por estes indígenas, uma vez em posse destes trabalhos, estes homens e mulheres poderiam não se sentir contemplados naqueles escritos, não conseguiriam se enxergar, como é comumente criticado hoje nas etnografias que estão sendo produzidos sobre sujeitos que estão atentos o tempo todo para o que dizem sobre eles mesmo. Não à toa que muitos destes tornam-se os próprios pesquisadores de suas comunidades, como é o meu caso, mas que ao lidar com sujeitos que não a si mesmo, práticas de violência podem ser cometidas, uma vez que as instituições de pesquisa são produtoras de hierarquias sociais. Considerando isto, os questionamentos de Bourdieu sobre o que o pesquisador dirá sobre o que

já está sendo dito pelos próprios indígenas me fizeram questionar o meu papel de indígena pesquisador da minha comunidade. Me deparei, por exemplo, com falas de pessoas que diziam assim: “meus filhos já me disseram que não é para falar mais com os pesquisadores”. Não estavam se referindo a mim, mas a outros que já passaram nas comunidades.

A relação de pesquisa é construída no imaginário indígena como uma usurpação de conhecimento, tanto para promoção pessoal quanto para fins financeiros. Certas palavras não são ditas publicamente, nem certas histórias são contadas para qualquer um e mesmo se contadas, existe todo um cuidado para falar sobre intimidades que nos são confiadas. Em uma das entrevistas que fiz com uma mulher indígena mais velha e que estava acompanhada da sua filha, após o fim da entrevista, sua filha veio até mim e falou: “aquela parte lá não coloca não, sabe por quê né?”.

Preocupações como essas, de cunho ético, moral e até de formato foram essenciais para que fossem tomando forma estes escritos. Muitas das vezes, por acreditar que a insuficiência de informações sobre determinadas pessoas, sobre determinadas histórias, ou que eu achava insuficiente ocasionaram atrasos nos prazos estabelecidos pelo programa. Mas ao mesmo tempo, me deixou mais atento para aprofundar em determinadas trajetórias e me fazer ter certa confiança para introduzir palavras de apresentação sobre as falas destes sujeitos, uma vez que para Bourdieu (2008) “a intervenção do analista é tão difícil quanto necessária: ela deve ao mesmo tempo declarar-se sem a menor dissimulação e trabalhar sem cessar para fazer-se esquecer”.

Estrutura da tese e considerações dos capítulos

A tese se dividiu em 05 capítulos que buscaram se aprofundar em diferentes momentos dos dados etnográficos produzidos em campo referente às narrativas dos conflitos e mobilizações envolvendo os Wapichana e Macuxi frente a situação de violação de direitos devido à plantação de soja nos arredores de seus territórios. A situação territorial será privilegiada, uma vez que a “terra”, como estes indígenas a concebem, é o “indispensável”, o que antecede todos outros direitos pelos quais se lutam: educação, saúde, participação política, meio ambiente. Nesse sentido, assim como outros trabalhos apontam certos caminhos que indicam que a história dos povos indígenas é a história da luta por seus territórios tradicionais (Vieira, 2007).

No capítulo I, intitulado “Rotas de memórias e da construção do objeto de pesquisa: caminhando no território Wapichana da Terra Indígena Serra da Moça”. Trago uma situação que foi emblemática para construção do objeto de pesquisa desta tese. A partir de uma atividade de fiscalização dos limites territoriais por um grupo de indígenas, tomemos conhecimento de uma série de questões que estava se desenrolando com a chegada dos empresários da soja. Por outro lado, essa atividade demonstra um tipo de resistência baseada na proteção dos territórios e sobretudo na autonomia indígena.

No capítulo II, intitulado “A formação do território da terra indígena Serra da Moça: Recuperando memórias Wapichana sobre o esbulho territorial e o processo de territorialização”, busco trazer um panorama histórico sobre a atual situação da terra indígena Serra da Moça, procurando evidenciar as relações de poderes que envolvidas nas intervenções do Estado no período demarcatório, a participação indígena nestes eventos que delimitaram os arquipélagos territoriais, denominados terras indígenas em ilhas. O referido *de processo de territorialização* marca um período importante que permanece na *memória coletiva* (Halbwachs, 1990), uma vez que neste caso, ao finalizar o processo demarcatório, as lideranças indígenas fazem dos discursos oficiais, ou melhor, das ditas “promessas da Funai” que se ampliariam terras indígenas consideradas insuficientes para garantir “a sobrevivência física e cultural” dos povos indígenas. Recuperarei, neste caso, trabalhos já realizados, (Melo, 2019), no qual sinalizei este processo, trazendo dados de relatórios de identificação territorial da TISM, produzido por Grupos de Trabalho (GT) da Funai, mapas, decretos, memorandos, cartas de manifestação indígena, entre outros. Acrescentarei, para atualizar aos dados etnográficos, narrativas de suas participações quando os componentes dos GT foram as comunidades reunirem com as lideranças. Adianto que a participação indígena, a partir destas percepções, foram mínimas, relegando as lideranças do período uma mera informação de como aconteceria e ainda apenas como mão-de-obra para a implementação dos marcos demarcatórios. Este período se delimita entre os anos de 1977 à 1991.

No capítulo III intitulado “Unidades de mobilização e ações coletivas”, analiso as mobilizações étnicas, com foco naquelas realizadas durante a pandemia de Covid-19. Essas ações coletivas dos movimentos indígenas em Roraima incorporam aspectos étnicos, ecológicos, de gênero e econômicos, enraizados em uma forte consciência territorial e de identidade. Nos últimos anos, esses movimentos consolidaram-se como unidades políticas autônomas, investindo em formação política e fortalecimento de suas bases, sempre com o objetivo de defender seus territórios tradicionais, a biodiversidade e os direitos conquistados.

Em resposta à negligência do governo durante a pandemia e à ameaça à sua sobrevivência, os povos indígenas implementaram medidas como barreiras sanitárias para controlar o acesso às suas comunidades, além de promover reuniões, oficinas de produção de "medicina tradicional" e iniciativas de reflorestamento. Além das medidas emergenciais de proteção, as mobilizações incluíram práticas cotidianas e atividades comunitárias que conectam questões políticas a lutas identitárias.

No capítulo IV finalmente trago os conflitos ocorridos a partir de 2018 nas Terras Indígenas de Roraima, destacando eventos que ilustram os desafios enfrentados por essas áreas, que estão demarcadas como pequenas ilhas. Abordo a expulsão de uma família do sítio Aleluia, no contexto das retomadas e da violência na comunidade Lago da Praia (2004-2009), a expulsão em 2018 ligada à venda de terras para o cultivo de soja por Chico Paraíba, e as denúncias das lideranças indígenas sobre o uso de agrotóxicos que tem causado adoecimento nas comunidades. Além disso, examino as percepções sobre a mudança na abundância de recursos, que gera nostalgia entre os membros das comunidades. Esses eventos são cruciais para entender os problemas graves enfrentados pelas Terras Indígenas, que, confinadas em pequenas ilhas, sofrem com a escassez de recursos naturais, o confinamento em territórios reduzidos e os conflitos violentos com o agronegócio. O isolamento dessas terras e a pressão crescente sobre seus recursos estão intensificando os conflitos, agravando ainda mais a situação das comunidades indígenas.

O capítulo V foi inspirado por etnografias recentes que incorporam imagens significativas, utilizando fotografias do trabalho de campo para capturar aspectos da vida social, mobilizações e rituais. O objetivo é integrar essas imagens à escrita convencional para proporcionar uma compreensão mais sensorial das experiências retratadas. Seguindo exemplos como Farias (2023), que usa imagens para enriquecer a narrativa textual, e Corrêa/Xacriabá (2019), que propõe a "etnovisão" como forma de empoderamento indígena, o capítulo apresenta registros visuais que complementam a análise textual. As fotografias, não organizadas cronologicamente, dialogam diretamente com as narrativas e revelam a dinâmica das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça.

Capítulo I: Rotas de memórias e da construção do objeto de pesquisa: caminhando no território Wapichana da Terra Indígena Serra da Moça

“Ela dizia pra mim: **daqui um tempo, minha filha, ninguém nunca mais vai ver peixe, nunca mais vai ver caça aqui.** E realmente acontece. Ela disse: **porque a gente vai ficar rodeado de pessoas, de tanta coisa.** E hoje eu vejo. Ali naquele igarapézinho só tem água no inverno. No verão não. Naquela mata, você consegue enxergar do outro lado, porque o fogo queimou e acabou. Então as matas ciliares não tem mais. Então não tem mais peixe. Eu não posso mais manter meus filhos como minha mãe foi criada. Eu não posso. Se eu não tiver emprego, se meu marido não tiver emprego, eu não posso sustentar meus filhos aqui, **porque não tem mais peixe, porque não tem mais caça.** Porque se tiver uma caça todo mundo quer matar”.

Francisca da Silva (Chica), Wapichana, 34 anos

As palavras que iniciam este capítulo foram narradas na tarde do dia 10 de novembro de 2021, durante a realização de trabalho de campo na Terra Indígena Serra da Moça, especificamente na comunidade Serra do Truarú. Foi uma tarde muito agradável de muita conversa, constituindo-se um momento de recuperar memórias, falar sobre o passado e das mudanças da vida na comunidade.

Francisca da Silva, ou simplesmente Chica, mora numa parte da comunidade que é denominada Capuaba. Fica em um território limite da TI, de onde se avista (se cheira e se ouve) as grandes plantações de soja que se arrastam pelo horizonte até se perderem de vista.

Naquela tarde eu tinha ido deixar algumas fotografias do aniversário da Dona Lurdinha, sua mãe, para o qual fui convidado para fotografar, pois tinha levado comigo para a comunidade uma câmera semiprofissional. No aniversário, ela reuniu toda sua família, seus netos e netas, filhos e filhas, genros e noras. Quase todos moram no Capuaba, com exceção daqueles que moram na cidade de Boa Vista ou constituíram núcleos familiares relativamente autônomos.

No dia do aniversário da Dona Lurdinha, aproveitei para falar com a Chica sobre minha pesquisa, pois tinha percebido o quão perto aquelas famílias que vivem no Capuaba estavam das grandes plantações de soja. O cheiro de agrotóxico trazido pelo vento para dentro dos quintais era muito desagradável e o som dos tratores estrondando ao desmatarem o denominado lavrado¹ e derrubarem os cupinzeiros tornou-se cotidiano por um período de

¹ “O termo “*lavrado*” foi utilizado pela primeira vez em um documento assinado por Luciano Pereira, ex-deputado federal pelo estado do Amazonas, quando prestou um relato das riquezas do Rio Branco. Além dos relatos sobre a população, meios de transporte, economia e ambiente, Pereira documentou pela primeira vez o termo “*lavrado*”

tempo. A Chica logo demonstrou interesse e por isso eu fui até ela posteriormente com meus materiais de campo para podermos conversar e para que ela me atualizasse sobre aquela situação. E aproveitei para levar as fotografias do aniversário.

Chica vive numa casa feita de palha e adobe cru e seu terreiro é cheio de plantas e árvores frutíferas como tangerinas, ingás e laranjas, que foram compartilhadas comigo durante aquela tarde. Pertinho dali tem um igapó com um pequeno igarapé, que antes era uma mata “bem fechada”, em outras palavras, era uma mata bastante densa formada por buritizeiros, ucubeiras, formigueiras, paxiubas, e outras árvores e palmeiras locais. No entanto, a visão atual contrasta com essas memórias: “já dar para enxergar do outro lado”, ou seja, tornou-se “rala”, e essas palavras tornam recorrentes o atual discurso dos indígenas das comunidades locais.

Acerca de 100 metros da casa, quase fora do terreiro, existe um barracão de farinha rodeado por plantações de banana, macaxeira e mandioca, constituindo uma modalidade de plantação denominada *vazantes*. Embora aquela vazante ainda existisse, ela dizia que estava acabando porque o gado bovino comunitário acabou invadindo e a destruindo.

Ela vive com seu esposo, o senhor Idernilton Granjeiro Magalhães, um exímio caçador e pescador, que durante nossa conversa nos mostrou sua coleção de arco e flecha e nos ensinou sobre as funções de cada uma de acordo com cada ponta. Sua coleção era bastante grande e além de servir para suas atividades de caça e pesca, são utilizadas também quando está exercendo a função de vigilante da comunidade, as atividades dos denominados Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena o (GPVIT).

O casal possui 05 filhos, 04 meninos e 01 menina. Chica possui um filho a mais de outro relacionamento, e que vive com dona Lurdinha, sua avó. “É o grande companheiro “da vó dele”, como Chica sempre afirma.

Eu resolvo iniciar esse texto com a narrativa da Chica pois este trecho reflete com bastante precisão a atual situação dos povos indígenas do estado de Roraima que vivem ilhados em minúsculos territórios: apertadas cada vez mais por todos os lados, sofrendo pressão de fazendeiros, da expansão de monoculturas, como as florestas de acácias (*Acacia mangium*), o que ocasiona a escassez de recursos para atividades econômicas e culturais. E mais recentemente, passaram a ter suas vidas pressionadas pelas grandes plantações de soja que se arrastam rapidamente pelo lavrado. Essa constitui uma situação contínua de uma história que

como referência aos campos de vegetação do tipo savana (cerrado), que cobrem a região nordeste de Roraima. Este termo é localmente consagrado” (BARBOSA, 2010).

se inicia com o avanço das fronteiras pecuaristas no século XIX e se arrasta até os dias atuais conjugando com outras fronteiras econômicas (Santos, 2018).

As narrativas que trago neste trabalho foram construídas através de extenso trabalho de campo na Terra Indígena Serra da Moça, que perdura desde 2016 até os dias de hoje. Embora eu poderia dizer que no início enfatizava indígenas Wapichana da comunidade Serra do Truarú, já que esta é minha origem, a pesquisa ora em vigor, se refere a *situações sociais* que envolvem um local de pesquisa mais amplo e complexo, e que se constrói continuamente a partir das relações de pesquisa que também vão se ampliando a partir do envolvimento mais profundo com os conhecimentos desses sujeitos e das problemáticas locais. Ou seja, trata-se de diferentes *situações etnográficas*. Em outras palavras, é a percepção de que estudo muda conforme diferentes relações sociais que são contemporâneas aos diferentes momentos da pesquisa e que intervieram no campo desde os primeiros momentos em que resolvi pesquisar a minha própria comunidade. Assim como alerta Pacheco de Oliveira (2015, p.43) a etnografia que apresento consiste de descrições concernente à sistema de relações sociais e políticas, das situações concretas dos conflitos sociais que foram mudando ao longo desses anos.

A Terra Indígena Serra da Moça está localizada acerca de 60 quilômetros da capital Boa Vista. Sua população é formada majoritariamente por indígenas do povo Wapichana, mas que através de casamentos interétnicos e deslocamentos sazonais de indígenas de outras regiões e comunidades, convivem com outros povos como os Macuxi e Patamona, e ainda não indígenas, constituindo assim um território pluriétnico (Almeida, Dourado, 2013). A Terra Indígena Serra da Moça faz parte da região Murupú, o que quer dizer que ela está agrupada e articulada politicamente com outras duas Terras Indígenas. As regiões, ou etnorregiões, constituem divisões territoriais e políticas das comunidades, constituindo a base do movimento indígena do estado de Roraima e consequentemente das organizações de representação política, como o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos (APITSM). Ao todo são 12 regiões que reúnem Terras Indígenas demarcadas em dois diferentes formatos: as denominadas **áreas contínuas**, que são caracterizadas por serem grandes extensões territoriais, que abarcam diversas comunidades e das quais foram retirados os indivíduos não indígenas que as tinham invadido; e as denominadas **áreas em ilhas**, que por sua vez constituem arquipélagos de minúsculos territórios isolados e cercados por áreas de fazendas, grandes plantações, vilas e são atravessadas por estradas, muitas das vezes sem acesso à fontes de água permanentes e outros recursos naturais necessários para o bem estar das comunidades indígenas.

Até 2008, a Terra Indígena Serra da Moça fazia parte da região Taiano, atualmente conhecida como Tabaio. No entanto, o centro regional, que é a sede de uma região, funcionava na comunidade Pium, no município de Alto Alegre, o que dificultava acesso a recursos de projetos e a distância impedia muita das vezes a participação em peso dos indígenas nas assembleias regionais, ocasionando uma desvantagem em momentos de votação e outras deliberações.

As outras duas Terras Indígenas que compõem a região Murupú são a Truarú (conhecida como Truarú da Cabeceira porque está localizada onde nasce o igarapé Truarú) e Anzol/Lago da Praia. A primeira fica acerca de 50 quilômetros de distância da capital Boa Vista, localizada mais ao noroeste e a Terra Indígena Anzol/Lago da Praia. São territórios em situação de tensão social e conflitos fundiários, ou seja, não são homologadas e vivem em situação bastante preocupante, sendo ameaçadas cotidianamente correndo o risco de serem expulsos de suas terras. São territórios autodemarcados, frutos de processos de recuperação territorial. Todas as Terras Indígenas da região Murupú estão localizadas no município de Boa Vista. O nome do centro regional foi escolhido na primeira assembleia de constituição da região, e se chama *Dyuizybal*, que quer dizer buritizal na língua wapichana. Ao todo, em todas essas comunidades vivem 1.244 pessoas, e 290 famílias (quadro 01).

O centro regional é na comunidade Serra do Truarú, que também é o polo de referência para outras comunidades no que se refere à saúde indígena. Neste trabalho, utilizo o termo "comunidade" para referir-me à forma como as comunidades se organizam territorial e politicamente. É a expressão pela qual se reconhecem e são reconhecidas pelas organizações de representação política e pelo Estado. Essas unidades possuem configurações diversas em relação à etnia, à quantidade populacional e ao tipo de vínculo que une essas pessoas, seja por afinidade ou por parentesco, fazendo com que se reconheçam entre si como parentes. Embora a noção de comunidade abranja uma discussão mais ampla, especialmente no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, como bem apresentou Nepomuceno (2021), não é meu objetivo explorar essa discussão. Aqui, o uso da noção de comunidade tem um significado regionalizado.

Quadro 01: Demonstrativo populacional da região Murupú por Terras Indígenas e comunidades

Região	Polo Base	TI	Comunidade	População	Famílias
Murupú	Serra do Truarú	Serra da Moça 11.626,7912 ha	Serra do Truarú	283	65
			Serra da Moça	276	71
			Morcego	175	42
		Truarú 5.652,8410 ha	Truarú da Cabeceira	458	100
		Anzol/Lago da Praia	Anzol	52	12
			Lago da Praia	0	0
Total				1.244	290

Fonte: Polo Base Serra do Truarú, 2022

As situações sociais que serão descritas neste trabalho se referem a esta Terra Indígena, ou melhor, trará a Terra Indígena Serra da Moça como referência sem perder o foco das relações políticas intrínseca a este universo compartilhado com outras comunidades que fazem parte desta configuração social. A noção de situação social pensada aqui se refere à elaborada por Gluckman (2010) que trata da observação de eventos, tais como a “cerimônia de inauguração da ponte Malungwana – a primeira construída pelo Departamento de Assuntos Nativos” na Zuzulândia e dessa forma pode-se “verificar a validade de suas generalizações” (p.239). Situações sociais, nesse caso, estariam relacionadas com outras situações de uma mesma sociedade, revelando assim suas configurações sociais (Elias, 2015) ritos, religião, valores, e sobretudo a relação intersocietária de conflitos nos quais os sujeitos sociais estão diretamente envolvidos.

Com configuração social, aproximo das orientações de Nobert Elias que afirma o seguinte:

No sentido de nos aproximarmos de “uma visão mais realista das pessoas que, através das suas disposições e inclinações básicas são orientadas umas para as outras e unidas umas às outras das mais diversas maneiras. Estas pessoas constituem teias de interdependência ou configurações de muitos tipos, tais como famílias, escolas, cidades, estratos sociais ou estados” (Elias, 2015, p. 15)

Neste sentido, a tese se refere à uma discussão sobre os impactos sociais e ambientais causados pela expansão das fronteiras agrícolas, especificamente das grandes plantações de soja, sobre as denominadas *terras indígenas* no estado de Roraima. O objeto de discussão são as narrativas e representações construídas pelos povos indígenas no referido contexto de

conflitos territoriais (Almeida et al., 2020) e os denominados conflitos ambientais (Acsehrad, 2004), enfatizando as mobilizações políticas, suas ações estratégicas de enfrentamento e sobretudo as narrativas acerca dessas mudanças. Descrever etnograficamente a produção dessas narrativas discursivas, enfatizando o cotidiano, eventos, ou em outras palavras, as situações sociais, que são entrelaçadas no presente a partir de uma concepção mítica sobre o passado e o futuro, constitui o objetivo desta pesquisa.

Desde setembro de 2018 quando, porventura, realizava trabalho de campo sobre a situação territorial da referida Terra Indígena para construção da dissertação de mestrado, observei junto ao GPVITI os tratores estrondosos nos lavrados derrubando pés de mirixi, caimbé e paricaranas. Nos deparamos com os sojeiros invadindo aqueles territórios, derrubando a vegetação, desmatando e destruindo todo um território historicamente habitado por povos indígenas. Naquela ocasião, eu tinha acabado de voltar à comunidade para cumprir algumas recomendações solicitadas pela banca de qualificação, observando sobretudo, o protagonismo dos grupos indígenas na proteção territorial e ambiental, mas também procurando entender como ocorreu a participação de indígenas nos processos demarcatórios nos anos de 1970.

Utilizo o termo sojeiros nesta tese para referir aos grupos de empresários ligados à produção deste tipo de *comodities* na região. Neste caso, trata-se muito mais de uma construção social dos indígenas da região sobre esses sujeitos do que realmente uma classificação destes grupos empresariais como bem observou Pompéia (2021) ao criticar o uso do termo agronegócio para classificar um bloco heterogêneo quanto à ação da chamada “bancada ruralista” que atua no Congresso Nacional.

Como minha pesquisa já estava em andamento, as lideranças locais: tuxauas (líderes locais) e coordenadores me convidaram para registrar a atividade durante todo o trajeto que iriam realizar. Este evento em específico foi fundamental para a construção do objeto de pesquisa. Como forma de caracterizar a situação territorial que marca início do trabalho de campo, decidi apresentar minhas descrições desta atividade conforme registradas para que o leitor possa se familiarizar com a paisagem e com as práticas de resistência, ações e mobilização indígena, seus rituais, narrativas e memórias. Assim poderão entender melhor os argumentos que desenvolverei ao longo da tese. O objetivo da atividade era averiguar os marcos demarcatórios da Terra Indígena Serra da Moça, verificar casos de invasões e as ameaças que famílias indígenas vinham sofrendo por parte de empresários de empreendimento do “agronegócio”, conforme se verificará.

A construção do objeto de pesquisa deve partir de condições reais de existência e não como uma espécie de busca mítica, conforme afirma Bourdieu (2003). Apresento a construção desta pesquisa na esperança de que possam entender as limitações que o campo de pesquisa impôs no decorrer da descrição etnográfica. Dois anos depois, por exemplo, já durante o doutorado, o trabalho de pesquisa foi surpreendido por uma pandemia que durou quase dois anos, ocasionando em isolamento social, no qual grupos indígenas tiveram que realocar suas forças para um inimigo invisível enquanto os tratores não paravam de “moer” a terra. O que quero dizer que a pesquisa foi construída conforme as situações que foram se apresentando e por isso, talvez nunca seja concluída e muito do que segue nos capítulos são recuperações de trabalhos de outros momentos, sendo estes entrelaçados na tentativa de mostrar uma certa continuidade das violências que os povos indígenas que vivem nas terras em ilhas sofrem.

Uma caminhada pelos limites dos nossos territórios

Chegando por volta das 7 horas da manhã no barracão comunitário da comunidade Serra do Truarú, um grupo formado majoritariamente por homens, mas também por mulheres se reuniu para dar início à atividade. Além de membros do GPVITI, estavam presentes algumas lideranças tradicionais, como Francisco de Assis Aleixo Ângelo, um dos líderes Wapichana fundadores da comunidade, o senhor Augusto da Silva Maruai, o então coordenador regional, o senhor Alexsandro Carlos das Chagas, da comunidade Serra da Moça, e ainda, apenas pela parte da manhã, o senhor Jabson Nagelo da Silva, da comunidade Morcego, que na ocasião, estava apresentando um “etnomapa” que compunha o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da TISM, elaborado a partir de iniciativa das comunidades indígenas com apoio do Conselho Indígena de Roraima (CIR), organização do qual fazem parte. Além de mim, que estava na posição de pesquisador, registrando com equipamentos audiovisuais todo o desenrolar das atividades.

Os GPVIT, de acordo com o Conselho Indígena de Roraima (CIR) foram grupos criados pelas próprias comunidades de base com objetivo de averiguar as constantes ameaças que os territórios indígenas vinham sofrendo. Devido à deficiência que o estado tem em fiscalizar as comunidades (ou melhor, a falta de vontade e negligência), as comunidades das regiões; Raposa, Baixo Cotingo, Tabaió, Serras, Serra da Lua, Murupu, Amajari, Wai-Wai e Surumu criaram o Grupo de Proteção e vigilância dos territórios indígenas (GPVIT) com intuito

de garantir a segurança de suas terras indígenas. No ano de 2019, ocorreu um encontro no Lago Caracaranã organizado pelo Departamento Jurídico do CIR, quando promoveram intercâmbio com os Guardiões das Florestas, grupos de agentes indígenas do estado do Maranhão.

A atividade tratava-se de um evento regional, marcado em reunião, como bem enfatizaram para que pudessem participar as cinco comunidades pertencentes à região Murupú: Serra da Moça, Serra do Truarú, Morcego, Truarú da Cabeceira e Anzol. No entanto, indígenas da comunidade Serra do Truarú presentes eram a maioria, para não dizer todos, pois o coordenador regional, o senhor Alexsandro e o senhor Jabson eram das comunidades Serra da Moça e Morcego, respectivamente. O objetivo da atividade era conhecer os marcos demarcatórios da TISM, limpar ao seu redor e verificar se estavam havendo invasões nos territórios indígenas. Esses marcos são pequenos blocos de concreto, retangulares com cerca de 30 centímetros enfiados no solo. A superfície possui o logo da Funai bem como a identificação da terra indígena a que se refere e a data da sua homologação.

Ao nos reunirmos no local combinado que era o barracão comunitário, ocorreu um rito inicial, semelhante àquele descrito por Comerford (2002) sobre os inícios das denominadas reuniões camponesas, no qual as lideranças locais, os coordenadores, os tuxauas agradeceram e deram as boas-vindas aos participantes. Como estava presente o senhor Francisco de Assis, uma liderança antiga que já foi tuxaua da comunidade Serra do Truarú, mas também é o dirigente da Igreja Católica São Francisco de Assis, ele foi convidado para realizar uma oração para “benzer” as atividades que serão realizadas naquele dia. Tio Assis, como um experiente narrador de história, iniciou uma oração cristã, como de costume, mas que ao longo da sua fala se misturava com as histórias da comunidade e com palavras de incentivo aos mais jovens indígenas. Ele narrou uma história do período em que construíram o cercado que reorganizou a comunidade Serra da Moça e Serra do Truarú:

-Ali era um cercado pra gado, não era o limite da comunidade, entre Truarú para Serra da Moça. Ali não era limite não. Era limite assim de cercar pra gado porque fizemos isso, pois o nosso gado que nós tínhamos, ia mexer na roça lá da Serra da Moça. Ficavam mexendo na casa de vaqueiro, comendo sabão, comendo sal na casa. E aí nós nos reunimos, fizemos um projeto e fizemos o cercado. Mas foi um acordo da comunidade, foi uma luta. Nós conseguimos. Foi preciso vir a Funai, o CIR e a Diocese pra sair o cercado. Mas isso não é o limite da terra. Não é Serra da Moça até, nem Truarú até ali e Morcego foi depois. Se for isso que vocês querem saber, é assim a história. Mas foi muita luta. Foi uma batalha. Vocês eram todos novos né, mas quem estava, acho que só o Josiel, estava por aí brincando igual aqueles meninos ali – *Apontou ele*

para um grupo de curumins que brincavam e riam em outro barracão. -Brincava por aqui. Mas o pai dele, Galdino, o Moacir, das mulheres, a Tia Nair. O Eriki, era a vó dele, que não está presente, mas ele está hoje aqui presente. A história é essa. – Enfatizou ele.

Tio Assis, em tom de gratidão, ainda falou:

- E isso nunca foi lembrado. Essa é a primeira vez que estamos lembrando isso. Hoje. E está acabando. Não sei se vocês vão deixar acabar. Mas ainda tá fácil, ainda dá de “reformatar”, de não deixar como começou. E isso foi trabalho. Muito trabalho. Veio até pessoal lá do Pium, naquele tempo nós era Taiano, Boqueirão, Truarú, Pium. Eles vieram nos ajudar. E o que tenho a dizer é isso.

E finalizou: - Mas vocês não abaixam a cabeça. Batalhem! Tenham coragem! Porque pra nós ter essa terra, esse projeto até hoje foi na coragem. Muita coragem mesmo nossa. Não vão pensar que foi fácil não. Foi coragem!

As informações que tio Assis traz são várias. Elas remetem à década de 1980, quando as comunidades Serra do Truarú e Serra da Moça não eram separadas politicamente nem territorialmente por cercas. Tratava-se de uma mesma comunidade representada pelo mesmo tuxaua, com subdivisões territoriais baseada em núcleos parentais. Vejamos:

Os primeiros moradores da Serra do Truarú eram de uma família específica que antes moravam na Serra da Moça: a família Aleixo. Serra da Moça foi a primeira a ser ocupada e até a década de 1970, não era separada administrativamente da Serra do Truarú, isto é, tinha o mesmo Tuxaua, que era o senhor Adolfo Ramiro Levi, e que respondia e intervia em contextos interétnicos. (MELO, 2019. p.29)

Naquele período, as duas comunidades haviam acabado de receber o projeto "Uma Vaca para o Índio", também conhecido como M-Cruz. Este projeto foi criado pelos missionários da Consolata em parceria com organizações indígenas e consistia na criação extensiva e comunitária de gado (Ribeiro, 2018, p. 45). Anteriormente, para os povos indígenas do rio Branco, o modelo econômico baseado na pecuária representava uma forma de opressão e violência, com a terra sendo usada como instrumento de exploração. Porém, com a introdução desses projetos na década de 1980, o gado passou a ser um meio para a retomada de suas terras tradicionais, contribuindo para a transformação de uma situação de violência em uma de fortalecimento da identidade indígena.

Não me aprofundarei nesta discussão, uma vez que existe uma ampla bibliografia sobre o assunto, destacando a importância desse projeto no fortalecimento da autonomia indígena no estado de Roraima (Nascimento, 2017; Oliveira, 2018; Ribeiro, 2018; Bethonico, 2020). Focalizarei apenas em demonstrar como os limites territoriais das comunidades são construções sociais, conforme ilustrado pela fala do tio Assis, que relembra a importância do gado bovino na delimitação territorial, assim como na demarcação das terras invadidas por fazendeiros.

Ao finalizarmos os ritos iniciais, com benção de oração, o coordenador regional, o senhor Alessandro, agradeceu aos presentes. Ele falou da importância de se realizar este tipo de atividade, pois o cercado que protegiam os territórios indígenas estava ficando velhos e estragados, correndo o risco de invasões e ainda dos gados comunitários fugirem para fora dos limites territoriais. Ele ainda falou que os fazendeiros que tinham suas terras do outro lado do cercado, quando vinham arrumar, sempre “engoliam”, “passavam 10 até 100 metros” para dentro das terras indígenas, ocasionando um tipo de invasão territorial: -Se eles puderem passar 10 metros, daqui a pouco é 20, até tomarem toda nossas terras” – enfatizou ele.

Na ocasião, antes de saímos para a atividade, tinha que deixar tudo arrumado para o retorno do nosso grupo. No centro comunitário, perto do barracão de reuniões havia uma cozinha, onde se preparam as refeições para esse tipo de evento coletivo. A maioria das pessoas que ficaram, naquele dia, foram mulheres, incumbidas de preparar o almoço. O tuxaua da comunidade Serra do Truarú tinha cedido um boi do projeto comunitário e essa seria nossa refeição, acompanhada de muita farinha e pimenta.

Como mencionei, o senhor Jabson Nagelo da Silva, que é um morador da comunidade Morcego, na ocasião, estava presente apenas no início da atividade, uma vez que, como ele informou, tinha que voltar para suas atividades no Departamento de Proteção Ambiental do CIR. Ele aproveitou para nos mostrar o mapa que tinham construído com apoio das comunidades da TISM para composição do PGTA.

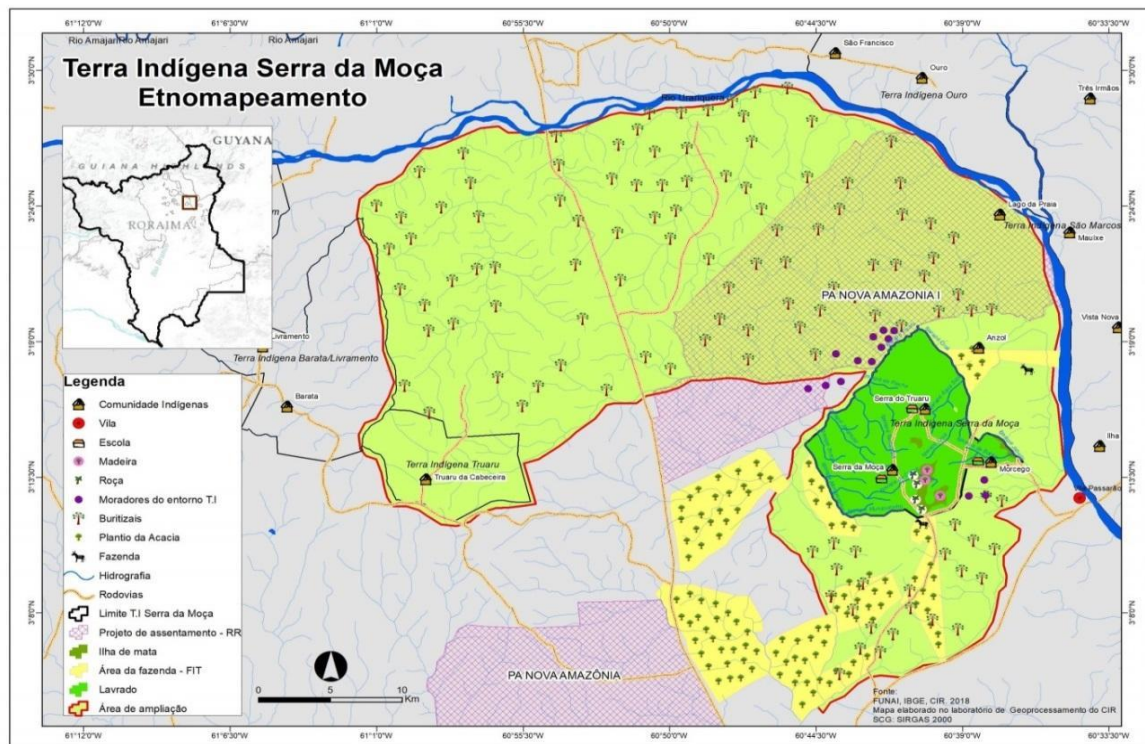


Figura 01: Etnomapeamento elaborado por indígenas das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça, Truarú da Cabeceira e Anzol em oficinas realizadas pelo CIR para construção do PGTA. Fonte: PGTA Murupú, 2017.

Ele informou que o mapa representava a área pretendida para ampliação dos territórios indígenas, indicando territórios reivindicados desde a demarcação e homologação da terra indígena em 1993, fazendo da região Murupú, um único território, já que juntava todo o arquipélago territorial que o compunha, isto é, seria justaposto as três TI da referida região. Enquanto as lideranças conversavam com as mulheres na cozinha, planejando o almoço, eu sentei para conversar com Jabson para ele me falar um pouco do PGTA que ele tinha em mão e seus próprios atos de intervenção face a escassez da terra para as atividades de manutenção e reprodução social da comunidade.

“nosso plano, o nosso foco maior, é a nossa terra, porque sem ela, não vamos mais existir daqui um tempo” – Jabson Nagelo da Silva (macuxi)

deixou, como elaborar esse planejamento. No movimento indígena, comecei com 16 anos. E hoje tenho 31 anos. Sempre lutando pela comunidade. E como jovem, sempre estamos levando essa luta e procurando mais entendimento sobre como fazer a gestão da terra. Enquanto movimento indígenas, nós procuramos sempre tá envolvendo mais a juventude. Porque a gente sabe que é o futuro das comunidades e das terras indígenas. E aqui está o nosso planejamento, o que se chama PGTA da terra indígena Serra da Moça, onde se trabalha com três comunidades: Serra da Moça, Morcego e Serra do Truarú, que é o centro regional. E aqui tem um planejamento de 30 a 50 anos, que a gente planejou. E o foco total é sobre a nossa terra, que a gente sabe que é pequena para atender a demanda. Hoje não temos mais condições para a gente plantar, pra gente produzir, pra gente criar, de a gente ter uma boa educação, uma boa saúde, se a gente não tem o que é melhor para nossa existência que é a terra. A terra é muito pequena e hoje temos várias reivindicações de ampliação da terra indígena Serra da Moça, desde 1999 até esse ano. Já são mais de 20 anos o pedido de ampliação da nossa terra. E aqui o PGTA nós temos o histórico de luta de cada comunidade indígena. Tem depoimento de lideranças tradicionais que trabalharam, que lutaram por essa terra que a gente tem hoje, a escola que a gente tem, tem tudo explicando aqui. Envolvendo homens, mulheres, crianças, jovens. E isso é muito bom.

Isso só vai nos ajudar se conseguirmos nos planejar porque isso aqui (o PGTA), nós já fazíamos isso aqui desde que surgiu as comunidades indígenas. Nós já fazíamos isso aqui. E quando todo mundo conseguir ler, ver isso aqui, todo mundo vai saber por onde é o caminho que temos que seguir, se está num plano. Para nós enquanto comunidades indígenas, é muito importante porque através do nosso plano conseguimos ver o limite da terra, a gente consegue identificar onde se produz mais, onde está faltando madeira, onde não tem mais palha, onde não tem mais peixe, onde os igarapés estão secando. A gente consegue ver as ameaças que estão chegando, como as drogas, as bebidas.

Ter isso em mãos é muito importante, e saber como usar para nossa juventude. E vamos entregar na escola que é para a gente começar a estudar nossa própria história. Porque as vezes tem gente que não sabe, mas é importante para gente.

O futuro, a gente tem que se planejar. A gente olha nas comunidades indígenas hoje e tem muitas crianças, e se a gente não faz esse planejamento de garantir a segurança delas, para elas sobreviverem, crescerem com sua família, suas roças, daqui um tempo a gente vai tá passando fome, porque não temos mais espaço para produzir. E aqui o **nosso plano, o nosso foco maior, é a nossa terra**, porque sem ela, não vamos mais existir daqui um tempo. E isso nos preocupa muito. Tempos atrás tínhamos caça, muito mato pra gente trabalhar. A gente ia ali tirar madeira para fazer nossa casa e hoje não tem mais. Então a visão que nosso plano traz, além da terra, ter uma escola boa, uma saúde boa, criação de projeto alternativos que a gente tem em mente, que já acontece nas comunidades. **Então é essa nossa preocupação com o futuro.**

A fala de Jabson nos traz uma preocupação que tem despertado o interesse de pesquisadores atentos a questões ambientais e ecológicas, sobretudo como as dinâmicas relacionadas à incorporação discursiva que os povos indígenas têm feito sobre as referidas temáticas dentro de uma dimensão cosmopolítica específica e própria destes sujeitos. Oliveira (2012), por exemplo, empreendeu pesquisa da região da Serra da Lua, especificamente com os indígenas homens do povo Wapichana da comunidade Jacamim (município de Bonfim), discutindo como a noção de escassez e abundância foram incorporadas nas práticas discursivas destes indígenas. A dinâmica de interação entre o cenário local, formado por sujeitos dotados de conhecimentos indígenas intrínsecos e as discussões ambientais sobre mudanças climáticas, preservação ambiental atravessam as gerações mais jovens, que recorrem aos ditos *conhecimentos tradicionais* como forma de se colocarem nesse complexo *campo* de discussões.



Figura 02: Jabson mostrando o mapa para o grupo de vigilantes. Fonte: autor, 2018

Jabson continuou me mostrando o caderno do PGTA e narrando as incongruências de se demarcar uma área em tudo insuficiente.

Demarcaram uma área muito pequena e ainda não pegaram o fluxo do rio (rio Uraricoera) e deixou de fora a comunidade Anzol e Lago da Praia, fora da demarcação.

Aqui tem duas terras indígenas: a terra indígena Serra da Moça e a Terra Indígena Truarú, que foram demarcadas antes de 1988, antes da Constituição Federal. Demarcaram uma área muito pequena e ainda não pegaram o fluxo do rio (rio Uraricoera) e deixou de fora a comunidade Anzol e Lago da Praia, fora da demarcação. Igualmente a do Truarú, uma área muito menor ainda. E hoje no nosso planejamento, no nosso plano, a gente está reivindicando

por onde é nosso mesmo, por onde tem no mapa a Funai, por onde deixaram de fora, porque na época da demarcação não fizeram isso. E por isso a gente tá pedindo essa área aqui toda, que emenda as duas terras indígenas, fazendo uma área contínua, das duas terras indígenas. E aí a gente ficaria com esse espaço. Nós estamos reivindicando um espaço que é nosso. A gente colocou as duas terras onde tem gente, mas esses outros espaços possuem vestígios de onde existiam outras comunidades, comprovados pelo pessoal que estuda. Então esse é o mapa feito com todas comunidades daqui, com as lideranças. Esse é o nosso pedido.

Oliveira (2012, p.04) afirma que desde 1980 as comunidades indígenas, principalmente na Amazônia, “perceberam a receptividade global dos discursos ambientais e ecológicos e as maneiras como esses discursos podem ser convertidos em redes de apoio às lutas políticas indígenas e traduzido localmente em melhorias”. A apropriação de projetos apoiados por ONGs e iniciativas de cooperação internacional focados na manutenção ambiental, mudanças climáticas e gestão territorial passa a integrar o léxico da luta indígena pela defesa de seus territórios. No entanto, essa apropriação deve ser vista como uma via de mão dupla, pois essas instituições externas às comunidades incitam um tipo de “violência simbólica” através de políticas de apoio institucional que priorizam a defesa do meio ambiente em detrimento da luta e da vida daqueles cujas identidades e existências estão diretamente ligadas aos territórios e à natureza. As comunidades e povos tradicionais, que enfrentam diariamente a violência e invasão de seus territórios por não indígenas com práticas predatórias e ilegais, são, de fato, os principais afetados.

Lopes (2006) chama esse processo de “ambientalização” dos conflitos sociais, que trata de:

processos sociais, empiricamente delimitados, pertencentes a uma tendência histórica, no Brasil e em outros países, de uma certa duração (embora recente, da órbita da história do tempo presente), que se pode datar por comodidade a partir das repercussões da conferência sobre meio ambiente promovida pela ONU em Estocolmo, em 1972. Nesses mais de 30 anos foi se configurando internacionalmente, e no Brasil, com suas apropriações específicas, uma nova questão pública, com diferentes dimensões: a questão da preservação do meio ambiente (Lopes, 2006, p.33-34).

Lopes (2006) afirma que o processo histórico de ambientalização implica simultaneamente transformações no Estado e no comportamento das pessoas, seja no trabalho,

na vida cotidiana, no lazer. Estas transformações têm a ver com cinco fatores: o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente entre os anos 1970 e o final do século XX; os conflitos sociais ao nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva; a questão da “participação”; e, finalmente, a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos (Lopes, 2006,p.37).

Ao observarmos as narrativas que se referem à gestão territorial e a defesa dos territórios, os discursos dos agentes indígenas aparecem carregados destas transformações devido às políticas de financiamento de projetos para a Amazônia. Por outro lado, este contato com as agências de financiamentos podem ser lidos a partir de uma comparação com às análises de Albert (2002) sobre como o discurso étnico dos Yanomami se legitimou ao tomarem estas categorias externas à sociedade dos seus povos e reelaborar à luz de suas cosmologias. Desse modo também observo entre os indígenas da Terra Indígena Serra da Moça, especialmente por aqueles que estão diretamente envolvidos nos projetos que são sendo desenvolvidos nas comunidades.

A produção de mapas elaborados pelas próprias comunidades em Roraima é resultado destas lutas de reivindicação territorial, mais especificamente, das demandas desde os anos de 1990 para que os territórios em ilhas, estes considerados insuficientes para sobrevivência física e cultura, fossem ampliados. O mapa que Jabson apresenta constitui um novo mapa que compõem o PGTA da comunidade construído em 2016-2017. O mapa apresenta uma nova configuração territorial, que diferente de outros mapas que representam a demanda de ampliação da Terra Indígena Serra da Moça, agora se pretende juntar duas Terras Indígenas, a Serra da Moça e a Truarú, esta última localizada um pouco mais distante de Boa Vista. Este novo mapa inclui nas áreas indígenas fazendas, assentamentos rurais, sítios e uma parte da BR-174, além de buritizais, florestas de copaíbas, lagos e rios que são demandados historicamente pelos indígenas desta região Isso demonstra como as pautas reivindicatórias correspondem a diferentes situações de conflitos sociais demonstrando que os territórios indígenas estão em dinâmicas transformações mediante uma relação direta de confronto aos atos de Estado (Bourdieu, 2012) e processos diferenciados de territorialização (Oliveira, 1998).

Os diferentes mapas que foram produzidos pelas comunidades expressam aquilo que Almeida (2008) chamou de territorialidades específicas, isto é, “são as territorialidades que podem ser consideradas como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e

como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (Almeida, 2008, p.29). Estes territórios expressos em mapas materializam diversos planos de existências, sejam eles no campo da disputa política quanto às dimensões cosmológicas, narrativas míticas, sequências cerimoniais, e sobretudo as modalidades de uso dos recursos naturais (Almeida, 2013, p.157). Os mapas produzidos pelas próprias comunidades indígenas ainda expressam diferentes formas de se comunicar no âmbito de configurações sociais diversas, como poderemos verificar ao longo da descrição das atividades, no qual o reconhecimento territorial e a consciência de fronteiras impostas pelas demarcações são recuperadas pelas comunidades para reivindicar segurança e responsabilizar o Estado ao negligenciar a proteção e até mesmo permitir invasões de territórios demarcados a partir de atos oficiais que partem de suas instituições, a exemplo do violento marco temporal, que vem sendo pauta de discussão desde a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Por outro lado, ao elaborar mapas que extrapolam os limites oficiais, abarcando áreas que ficaram de fora da demarcação “indica uma ruptura com o monopólio de classificações identitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade colonial, mediante recenseamento, cadastros, códigos e mapas” (Almeida, 2013, p.157).

Terminei de conversar com o Jabson porque o coordenador estava nos chamando para iniciarmos nossas atividades. Nós iríamos de motocicletas, ou melhor, aqueles que tinham motocicletas dariam carona para quem não tinha, que era o meu caso. Os vigilantes trajavam roupas de manga comprida para tentar se proteger do sol. Já eram quase 9:00 horas da manhã e por fim saímos rumo à comunidade Morcego onde iniciamos nossa primeira atividade, já que aquela área é uma das mais afetadas pelas fazendas e o coordenador Alexsandro queria visitar a família do senhor Chico Paraíba.

Saímos então rumo ao primeiro marco demarcatório.

Chegamos no primeiro marco rapidamente e iniciou-se uma conversa.



Figura 03: Grupo reunido no primeiro marco demarcatório: Fonte: o autor, 2018

- O “terra legal” colocou e o antigo fica para lá – sobre os marcos de concreto que demarcam os limites das terras indígenas.

- Como assim? – Perguntei.

- Os antigos marcos. Respondeu Zico Alberto.

- O marco da Funai, o da demarcação fica pra lá. Só que ele fica mais pra cá. Apontou ele para uma outra parte.

Logo fomos acompanhando para verificar se o marco de concreto colocado na década de 1980 ainda estava por lá.

- Isso, esse daí que é o original. Esse daí que é o da demarcação. Tá escrito né, que é demarcação.

- Eu nunca andei por aqui não. – disse o senhor Augusto.

- Por lei, a cerca teria que ficar a 50 metros. Se fosse pra respeitar, o cercado teria que ser mais afastado. Mas eles colocaram o igarapé por dentro da fazenda. E o marco do “terra legal” está equivocado.

- Era essa a informação que estava falando no Anzol quando estavam discutindo pra vender essa terra. Porque se venderem por lá, a gente vai tá vendendo a invasão da nossa terra.

A discussão girava em torno de que o cercado que tinha sido colocado pelos fazendeiros não estava respeitando os limites demarcatórios da terra indígena, ocasionando uma invasão de quase 50 metros. Aquelas terras que estavam sendo negociadas entre os fazendeiros, os

denominados paraibanos, e os empresários do agronegócio, seriam, em partes, um pedaço de terras indígenas demarcadas.

Todo momento em que estávamos discutindo, jovens e outras lideranças, munidos com GPS, celulares e outros equipamentos, atestavam as informações que os coordenadores nos repassavam, comprovando assim a invasão.

- Esses caras querem ser espertos. – Disse Zico Alberto.

- Isso, pegaram a cerca e jogaram lá pra frente. – Reforçou o coordenador Alexsandro.

O Senhor Augusto, também, refletindo sobre a situação, falou:

- Engraçado né, um pedacinho de nada. E aqui que dá pra gente ver senhores, que os parentes no passado, eles pensaram junto com a Funai apenas esse pedacinho aqui né, e foi isso que aconteceu. A Funai pressionando os parentes.

- “Só isso aqui tá bom parentes, só isso aqui”. – Falou seu Idernilton.

- Essa é uma das nossas preocupações, que a gente sempre tem que ficar acompanhando e observando.

- Eles entraram 12 metros da cerca. – Disse Robermário. Eles pegaram 12 metros pra dentro da área.

- E de quem é essa terra aqui, do outro lado? - Perguntei.

- Acho que é do seu Elias. – Respondeu seu Augusto.

Elias era um dos donos de terras, junto com seus irmãos:

- Na verdade, essa terra era uma terra de herança. Domingo Lira, Sebastião Lira.

E essa situação com essa terra, temos a situação do tio Chico que está aí dentro, há muito tempo que mora aí dentro. E há pouco tempo, tivemos informação que tem um pessoal negociando essa área e ameaçando o tio Chico, falando que ele teria que sair quando vendesse. Quando os “paraibanos” vendessem, ele que teria que se resolver com os compradores. Mas juridicamente, nós passamos essa informação para a doutora Joênia, e ela disse que caso tirassem ele, ele poderia sair, mas que indenizasse ele.

À medida que íamos percorrendo os limites da terra indígena, realizamos momentos de reflexão, discussão, de recuperar memórias sobre o período demarcatório da década de 1980. O coordenador Alexsandro estava munido com o mapa da Funai e a portaria de homologação da TISM, e esses documentos eram repassados de mão em mão para que todos pudessem conhecer onde realmente passava as nossas terras.

Quando um momento era finalizado, subíamos nas motos e íamos para outros marcos. Percorremos os caminhos poeirentos de piçarra sob um sol de 35°C. Em cada parada, outras histórias eram contadas. Alguns até conheciam as histórias dos familiares dos fazendeiros, desde a geração que primeiro ocupou e como foi dividida entre irmãos. Isso indica um grau de relação bastante profundo, seja por trabalho, quando muitos indígenas prestavam serviços para estes fazendeiros, seja por apadrinhamento ou por meio de trocas, quando estes iam nas comunidades trocar produtos alimentícios e vestuários por objetos indígenas, como flechas, arcos, panela de barro, carne de caça, galinha e porco. Eu me lembro que quando criança, a casa da minha bisavó Cecília era uma das únicas que possuía plantação de flechas². Muitos parentes iam à casa dela em busca desse material e levavam consigo para trocar outras coisas, como por exemplo quando a tia Dalgiza caminhou da comunidade do Morcego até nossa casa na Serra do Truarú, levando consigo uma panela de barro para trocar por esse material. E assim como os parentes indígenas, os fazendeiros também iam à casa da vovó Cecília trocar, como me recordo muito bem de um fazendeiro por nome Elias Lira, um senhor branco, quase rosa de tanto pegar sol, chegando na sua bicicleta com produtos para trocar por flechas.



Figura 04: Placa colocada pela Funai na TISM. Fonte: o autor, 2018

Muitos marcos que encontramos estavam em perfeitas condições, apenas com muito capim ao redor. Eu confesso que à medida que íamos chegando nos marcos, me impressionava

² As flechas constituem um dos objetos de guerra dos povos indígenas, ou utilizados para caça, pesca e em eventos comemorativos servindo de adornos.

a capacidade de memorizar exatamente o local de cada marco de concreto no meio de tanto mato que os cobriam. O coordenador Alessandro, junto com outros parentes, quando chegamos nos locais pelas estradas, deixávamos as motocicletas e eles indicavam, mesmo não vendo, onde estava o pequeno bloco de concreto, mesmo à longa distância.

A maioria dos marcos estava em bom estado e foi preciso apenas limpar o mato para facilitar sua localização. No entanto, o único marco que encontramos partido ao meio foi o que estava localizado numa porteira que dá caminho para as áreas de fazendas e segue até a comunidade indígena Anzol. Idernilton, Stivens e Jeferson encontram os fragmentos dos marcos espalhados pelo lavrado e juntaram no local original.



Figura 05: Encontrando um dos marcos demarcatórios destruídos. Fonte: o autor, 2018.

- Esse daí é um outro ponto? – Eu cheguei perguntando.
- Quebraram? – Perguntou também o senhor Augusto.

Zico Alberto estava registrando tudo com seu celular. Os vigilantes ficaram preocupados e o coordenador Alessandro falava que a placa que a Funai tinha colocado próximo dali deveria estar num local mais visível para que todos que passassem ali pudessem ver.

A senhora Chilita era a única mulher que estava conosco. Ela ia na garupa da moto com o seu companheiro, Zico Alberto, e também registrando as atividades. Na época, ela era uma das vigilantes, como também exercia a função de “Operadora de direito”, um outro grupo de pessoas formadas pelo departamento jurídico do CIR junto à outras instituições para que indígenas de todos o estado de Roraima pudessem ter um tipo de conhecimento básico do sistema jurídico brasileiro, bem como estar atuando nas comunidades, identificando violações de direitos. Chilita se atentou que deveríamos fazer uma limpeza também na placa, deixando-a minimamente visível.

Deve-se atentar mais uma vez para as questões que são levantadas pelas próprias comunidades a respeito das relações com os instrumentos de demarcação territorial do Estado. A placa, neste caso, representa para os indígenas uma garantia dos direitos territoriais e dos limites demarcatórios. Por outro lado, as famílias indígenas continuaram ocupando seus sítios que já eram ocupados desde muito antes do início dos processos demarcatórios, o que quer dizer, que a oficialidade dos marcos demarcatório realizados pela Funai são em considerados em partes, mas que estes mesmo marcos não correspondem a real ocupação tradicional das comunidades indígenas. Esta é uma realidade complexa, mas que para os Wapichana não há nenhuma contrariedade nas duas concepções.

Ficamos em torno do marco quebrado por um tempo, comentando sobre o que poderia ter acontecido.

- Estamos achando que foi alguém aí “do outro lado”. Falou Zico Alberto.
- Quem quebrou já vai ser caçado. – Brincou o tuxaua Augusto.



Figura 06: Jerferson Aleixo, Zico Alberto e sua esposa Chilita em momento de descontração. Fonte: o autor, 2008

“Do outro lado” eram os fazendeiros que faziam pouco caso dos marcos de delimitação. Queria dizer que as pessoas que passavam por ali não respeitavam as terras indígenas e quebravam os marcos de concretos para implicar e desrespeitar os indígenas.

Caminhamos até a placa da Funai para realizarmos a limpeza. O tuxaua Augusto então explicou sobre a importância da placa. Disse que era uma sinalização importante para o território, porque protegia. Atentou-se também para o fato da placa estar em um local pouco visível, deveria estar próximo a estrada. Ele tinha acompanhado quando a Funai realizou a implantação dessas placas nos arredores da Terra Indígena Serra da Moça no de 2010, ou seja, era a segunda vez que estavam colocando as placas porque as primeiras tinham ficado velhas e se perdido no lavrado, ou até “os próprios vizinhos destruíram com bala, essas coisas”. Disse ainda que as invasões por “brancos” tinham diminuído naquelas terras, porque “nós fizemos manifestação”. Ele se refere à um momento em que os indígenas da Terra Indígena Serra da Moça tinham fechado as estradas para que não houvesse mais invasões de seus territórios.

Existe uma preocupação muito forte entre os povos indígenas em estar repassando esse sentimento de proteção e valorização da terra que mostrei até aqui. Repassar se refere a transmitir para os mais jovens para que estes participem das atividades coletivas e dos espaços políticos e assumam a luta das lideranças. Entre nós, nas atividades, tinha apenas uma criança de 13 ou 14 anos. Isso despertou a atenção das lideranças indígenas, tanto que enquanto

estávamos limpando ao redor da placa, o senhor Zico Alberto aproveitou para registrar e destacar sua presença:

- Nós só queremos registrar aqui o aluno que está conosco, que é o Jeferson. A gente quer dar os parabéns para ele que teve essa disponibilidade, de não medir esforços para estar acompanhando esse trabalho das lideranças. E não tem nada a perder. Tudo é válido.
- Quem sabe ele não vai ser nosso futuro tuxaua né? – disse a Chilita que estava do seu lado.
- Agora, daqui pra frente, ele vai reconhecer os limites, a importância dessa caminhada, vai poder repassar o conhecimento que ele tem, e valorizar mais aquilo que vimos falando, sobre participação, lutas, conquistas.

O Jeferson ficou bastante animado e sorridente. Hoje, ele é um dos jovens que é bastante ativo na comunidade, assumindo algumas funções junto a outros de sua idade.



Figura 07: Tuxaua Augusto Maruai na placa da Funai. Fonte: o autor, 2018

Já era por volta das 11:00 horas da manhã. O sol escaldante sob nossas peles nos cansava e precisávamos beber um pouco de água. O tuxaua Augusto então perguntou se íamos na casa do tio Chico. Ele estava se referindo ao senhor Chico Paraíba, que morava ali perto, que morava num sítio a cerca de 500 metros fora dos limites demarcatórios. Mais uma vez subimos

nas motos e seguimos nossos caminhos. E mais uma vez eu segui de carona, dessa vez com o senhor Josiel.

Chegamos em pouco tempo na casa do senhor Chico Paraíba. Fomos recebidos ao som de latidos de cachorros que corriam competindo com as motocicletas. Pareciam que estavam querendo nos morder, mas ao estacionarmos debaixo de um pé de azeitona, eles começaram a balançar seus rabos animados nos recepcionando.

Ao descermos das motocicletas, o senhor Augusto explicou rapidamente, o que tinha acontecido: “Eles querem tirar eles, mas ele tem muito direito de não sair. Ele morou todo esse tempo aqui. Tem mais de 40 ou 50 anos. Por direito ele tem que ficar. Na verdade, índio tem direito a todo lugar né. Porque foram eles que invadiram aqui”.

Ficamos esperando o coordenador Alexsandro chegar porque ele tinha ficado para trás nas motos. Enquanto isso, o filho do senhor Chico Paraíba, o senhor Nicácio veio nos receber, junto com seu filho que tinha no máximo 2 anos de idade, ainda fora do seu cercado. Ele nos cumprimentou e enquanto isso, o coordenador chegava com os demais que tinham ficado para trás. Eles explicaram que o senhor Chico, o “tio Chico”, estava numa outra casinha que ficava um pouco antes da casa principal, e que passaram por lá para dar uma carona, mas ele não quis ir.

Então ficamos esperando debaixo da árvore e aproveitei para pedi pro coordenador Alexsandro nos contar o que estava acontecendo. Ele contou:

“Ele pode perder o lugar de vida”

Nós estamos aqui na casa do tio Chico, porque temos algumas informações e essa situação aqui é bem preocupante, com relação à moradia dele. Aqui é um espaço, que segundo as informações está em processo de venda. E essa preocupação que temos com ele porque há muitos anos que ele mora aqui, seus filhos, netos, que moram. E a gente tem essa preocupação com ele porque com essa venda, ele pode perder o lugar de vida. Então nós viemos aqui para ouvir ele também, pegar informações com detalhes pra ele nos contar também como está essa convivência com os “posseiros”, ou os compradores, se alguém está conversando com ele, se estão ameaçando, intimidando. E fazer esse acompanhamento porque precisamos acompanhar essa vivência dele. São os fazendeiros que estão aqui, que alegam que esse espaço é deles e vendendo a fazenda, abrange esse espaço aqui.

O Senhor Chico Paraíba chegou numa bicicleta azul, daquelas antigas que parecem existir apenas entre os mais velhos. Ele é um senhor que na época, tinha seus 73 anos e vestia um chapeuzinho marrom e uma camiseta social de manga longa um pouco mais escura. Ele nos convidou para uma pequena barraquinha, daquelas que ficam ao lado da casa principal e que funciona como um bastante específico porque conjuga as funções de uma cozinha, pois tem um fogão a lenha de feito de barro, equipamentos de caça e pesca, como flechas guardadas nas palhas e malhadores para capturar peixes ateados nas suas estruturas.

Seu Chico nos chamou e todos demos a benção a eles, mesmo que aqueles que não eram parentes consanguíneos. Zico Alberto, sempre bem humorado, brincou: “cadê o tabaco, cadê o tabaco?”, arrancando risadas de todo mundo.

O coordenador Alexsandro o cumprimentou em nome de todos e explicou sobre nossa atividade para o Senhor Chico. O Senhor Chico então sentou numa cadeira e contou sua história, dizendo como estava sendo coagido a vender o lugar de sua casa porque os “sojeiros” estavam chegando. Na época não sabíamos o que ocorreria com o Senhor Chico Paraíba, mas falamos que estaríamos ali para registrar e levar a denúncia e oferecemos nosso apoio para lutar juntos. No momento não me alongo sobre o que ele contou lá em 2018, uma vez que voltei sozinho a falar com o Senhor Chico no final de 2022, logo após as festas natalinas. O Senhor Chico já não morava mais no seu “lugar de vida”. Ele foi expulso e agora mora na comunidade Serra da Moça, num lugar onde quase não consegue plantar sua roça. Sua roça antiga ficou para trás pois ficou longe agora para ir até lá. Sua casinha de palha, que amenizava o calor do lavrado, agora não existe. Ele mora numa casa de telha e tijolos, pois as palhas de dentro das comunidades já não atendem a demanda das famílias locais. Nos despedimos e fomos embora.

Seguimos nosso caminho. Agora rumo ao igarapé Curauá. Este igarapé é o que marca os limites da Terra Indígena Serra da Moça ao norte. Fica localizado na comunidade Serra do Truarú. Mas antes de chegar até ele, passamos ainda por vários lugares, cercados, atravessamos outros igarapés que às vezes parecia ser impossível atravessar por causa da profundidade. O primeiro que atravessa na frente se arrisca primeiro para que outro atrás que possui uma moto menos potente, consiga ver por onde é o melhor caminho é mais raso. Ainda nos igarapés, encontramos um marco dentro dos buritizais, quase inacessível. As cercas que protegiam as comunidades e que passavam por dentro dos buritizais já estavam bastante gastos, quase caindo. Os tuxauas se atentavam ao tempo para realizar uma atividade de reforma das cercas. A grande questão para que isso acontecesse era: de onde tirar madeira?



Figura 08: Atravessando um igarapé para encontrar um marco demarcatório. Fonte: o autor, 2018

Procuramos esse marco do meio do buritizal por muito tempo até que enfim, o senhor Nazario Angelo, encontrou perto de uma cerca:

- Achei! – gritou ele. – Estava bem escondido.

Eu perguntei qual era a situação. E ele me contou que houve um acordo com os tuxauas antigos na época da demarcação. Os fazendeiros queriam ficar com os igarapés para que seus rebanhos de gado bovino pudessem tomar água. Era um acordo informal, ou seja, eles usariam o igarapé, mas quando “passasse” a demarcação, deveria ser demarcado como terra indígena, devolveriam a área. Na época, o igarapé durava todo o verão. Perguntei então qual era a situação jurídica da terra e ele me informou que nenhum desses fazendeiros tinham títulos das terras, eram terras griladas que no momento da atividade, em 2018, estavam todas sendo vendidas. Esse marco em específico, o que o tio Nazário achou, não tinha sido colocado pela Funai. Foram os próprios fazendeiros que assentaram ali. O que quer dizer mais uma vez que embora exista a participação indígena nos processos demarcatórios, existe uma arbitrariedade dos fazendeiros, já que na época, apenas eles dominavam tecnologias adequadas, em demarcar onde bem queriam os limites de suas fazendas. 100 ou 50 metros eram sempre “engolidas” por eles, demonstrando como veem os indígenas enquanto sujeitos sem direitos que merecem ser respeitados.

Fazendo um paralelo ao caso dos indígenas Miskitu e Mayangna na América Central que foram objeto de estudo de Ubinger (2020), a relação destes indígenas com os chamados “colonos” (fazendeiros e pecuaristas) inicialmente tinham uma relação razoavelmente tranquila. No entanto, no decorrer destas negociações e acordos informais, os “colonos” começaram a aparecer mais e mais nas terras indígenas, trocando mercadorias, animais e produtos industrializados. Falavam que precisavam de um “pedacinho de terra” para trabalhar. E a partir desses acordos informais, os indígenas passaram a não ter mais controle das invasões que foram ficando cada vez mais intensas nas suas terras, além de tornarem a relação desrespeitosa e violenta. Os acordos informais entre indígenas e brancos nunca foram respeitados por parte dos invasores.

Retornamos novamente atravessando o igarapé para seguir nosso caminho até o igarapé Curauá. Ainda paramos em outras áreas antes de chegar no igarapé. Tio Nazário, numa dessas paradas reforçou mais uma vez o que tinha acontecido na época:

- Naquele tempo não tinha muita explicação mesmo para os tuxauas, e aí colocaram a cerca por aqui, sendo que quando chegasse o tempo, eles iriam devolver.

Em partes foram devolvidos.

Um senhor que estava nos acompanhando, o senhor Chagas, companheiro da tia Maria Nilda, contou outro caso de negociações de terras:

- O que aconteceu com aquele outro morador ali foi a mesma coisa. Foi com o finado Estônio. Como o finado Estônio não tinha gado, o Sabá Lira estendeu mais a cerca dele para lá pro igarapé, que era exatamente par ao gado dele, pro cercado dele ficar maior. Agora como ele já morreu, ele nem pode falar mais porque a cerca ficou bem no lugar onde ele negociou. Mas foi um “acordo” que eles fizeram, porque o velho Estônio não tinha gado.

Embora utilizou aqui o termo “acordo” para me referir a como ocorreu nestes períodos das chegadas dos fazendeiros, período este talvez até impressionantes na memória coletiva, dando entendido que se tratava de uma harmonia entre as partes, parto do entendimento do que Nader (1994) identificou enquanto *harmonia coerciva*, isto é, uma suposta convivência não agressiva, sem conflitos, onde os fazendeiros procuram negociar com famílias ou lideranças para ocupar

territórios considerados sem uso para os indígenas, afirmando que iriam devolver após o uso. O uso do território indígena, de seus recursos naturais, anteriormente lugar de caçar e pescar, passa a ter a finalidade de sustentar os rebanhos de fazendeiros, aumentando significativamente, e não devolvendo as terras para seus reais donos. Ora, as comunidades indígenas mais vulneráveis às intervenções indigenistas do Estado, quando ocorrem as demarcações de suas terras, acatam os limites que a própria Funai tinha delimitado, como fica claro nos relatórios de identificação da Terra Indígena Serra da Moça.

Por isso, o termo “acordo” seria a forma como as lideranças na época concebiam tais relações de negociação e mesmo de compadrio, de trocas de mercadorias, entre outras formas de relações. Compadrio neste caso funciona para além da lógica de construir parentesco, mas sim, próprio das relações de conflitos nos quais se supõe existir uma convivência harmônica ultrapassando fronteiras territoriais, isto é, o trânsito cotidiano de fazendeiros para dentro dos territórios indígenas com objetivo de realizar trocas, vendas e negociar os territórios indígenas.

- Eles podiam caçar, podiam pescar, tinham essa liberdade de ir para todo lugar. Então eles tinham essa convivência que parecia ser boa. Os tuxauas não olharam lá pra frente e acharam que isso seria uma coisa negativa. – *Finalizou senhor Nazário.*

Enquanto estávamos conversando, finalizando mais um momento de recuperar histórias, de longe ouvimos sons de relinchos. Os cavalos da fazenda comunitária que estavam soltos ficaram assustados com nossa presença nos seus territórios. E todos rimos muito espantados. Nesse último momento já estávamos fora da comunidade Morcego, e agora estávamos na comunidade Serra do Truarú, próximo a casa da dona Lourdes e do senhor José, conhecidos como Lurdona e Zezinho, respectivamente. Minha madrinha Lurdona veio a falecer em 2021 próximo àqueles igarapés em que estávamos.

Seguimos rumo ao nosso objetivo final já observando de perto a serra, a que tem nome de Truarú. O capim nativo estava alto por ser fim de inverno quase tampava nossa visão da serra. A estrada tortuosa e esburacada estava quase fechando por causa de tanto capim pontudos que se enfiavam nas nossas roupas causando um extremo desconforto. Quando fomos nos aproximando o igarapé Curauá, que desemboca no rio Truarú, o capim vai se tornando mais ralo e as árvores parecem ficar mais verdes. É um outro tipo de vegetação.

Ao nos aproximarmos, o som dos tratores tomou conta dos nossos ouvidos. Estrondando do outro lado do igarapé anunciava a chegada recente dos sojeiros naquela região. Até então, a única monocultura daquele lado eram as Acácias. Agora se somavam à ela, a princípio, um grande vazio, “uma terra desnuda, desprotegida”, como observaram alguns parentes. Foi nesse momento que despertei para gravidade da situação. Essas áreas constituíam circuitos de caça e pesca, tanto é que este último marco estava localizado bem na passagem, por onde atravessamos o igarapé para chegar do outro lado para pescar. Inúmeras vezes passamos por ali, tanto no verão quanto no inverno. Íamos de muitos primos e cunhados passar dias pescando e comendo peixes assados na beira do rio. Agora éramos impedidos de atravessar. Aquela paisagem morta contrastava com aquelas presentes em nossas memórias, de um lugar abundante e riqueza. A nostalgia tomou conta de nossos pensamentos.

Chegamos no Curauá aos poucos. Alguns que chegaram primeiro começaram a limpar com terçado. O som dos tratores continuava ensurdecador. Então senhor Nazário me acompanhou até o outro lado do igarapé para que eu pudesse registrar com fotos. Atravessamos então o igarapé, que ainda estava bastante cheio das chuvas do inverno que tinha acabado a pouco tempo. Ele foi me explicando que aquelas terras pertenciam à comunidade Anzol, mas que não era homologada. Mas não sabia exatamente o que ocorreu para que fosse vendida para os “sojeiros”, só que tinha chegado ali. Voltamos então para as nossas motos e voltamos para o centro comunitário.

No caminho, já chegando nas motos, um jabuti caminhava, parecendo fugir para os territórios indígenas ainda protegidos. O coordenador Alexsandro o pegou e levou para mais longe, numa mata mais densa. Seguimos então nosso caminho até a comunidade. O sol já estava se pondo.



Figura 09: Final da atividade reunidos no centro da comunidade Serra do Truarú. Fonte: arquivo pessoal, 2018

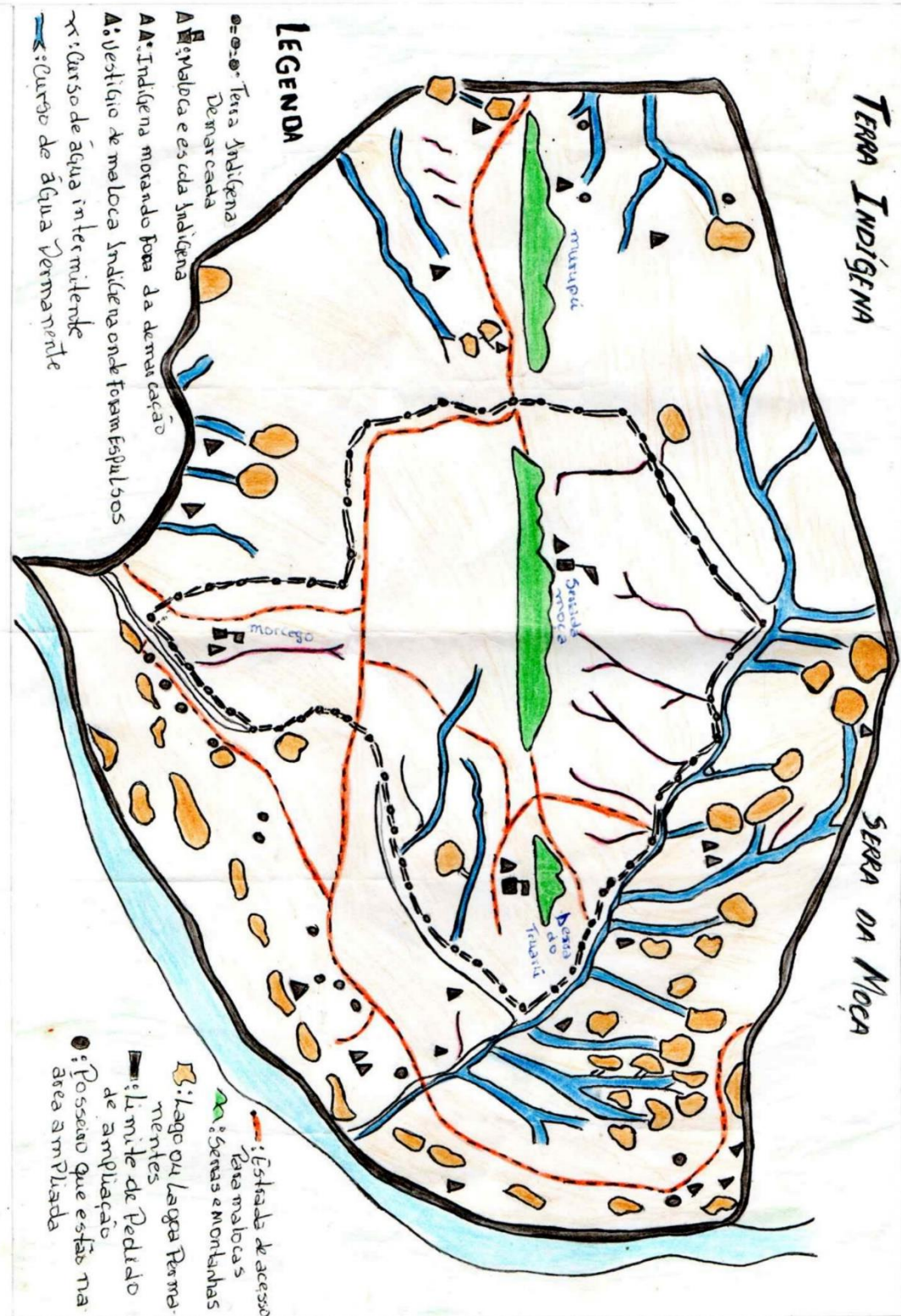


Figura: Croqui elaborado pela própria comunidade no contexto de conflito entre os anos de 2004-2009

Capítulo II: A formação do território da terra indígena Serra da Moça: Recuperando memórias Wapichana sobre o esbulho territorial e o processo de territorialização

Neste capítulo pretendo descrever e refletir acerca da formação do território Wapichana, na Terra Indígena Serra da Moça, sob a luz das orientações da antropologia histórica conforme proposto por Oliveira (2016; 2020; 2022). O objetivo é compreender as "significações dos fenômenos sociais contemporâneos" (Oliveira, 2022) que constroem as memórias e representações dos Wapichana, além de tentar entender não apenas as configurações territoriais, mas também as reivindicações políticas coletivas, especialmente no que se refere ampliação territorial. De certo modo concerne em uma etnografia dos documentos.

Explorar esses processos históricos permite enxergar como as configurações atuais do território Wapichana foram marcadas por uma relação de dominação e uma ideologia racista como apontado nos relatórios oficiais da Província do Amazonas, apresentados por Vieira (2003) que viam a região amazônica enquanto “vazio demográfico”, o que ocasionava em múltiplas invasões e consequentemente no aumento dos números de fazendas particulares. O modelo de demarcação de terras indígenas em formatos de ilhas foi resultado deste processo de “ilhamento”, ao qual os povos indígenas da região foram submetidos. Recuperar esta história e as dimensões da dominação e da territorialização, conforme Oliveira (2022) permite melhor compreender as razões das forças locais das lutas e das mobilizações indígenas por ampliação da terra.

Para tanto, apresento duas situações históricas cruciais: a expansão da fronteira pecuarista iniciadas no final do século XIX e as demarcações das terras indígenas iniciadas durante a ditadura militar na década de 1970. Valho-me de biografias produzidas sobre a implantação do projeto pecuarista na região do rio Branco para esta primeira parte e para a segunda o relatório de identificação das terras indígenas em Roraima produzidas por grupos de trabalhos criados pela Funai iniciado em 1977. As ações destas situações são dispostas na ordem cronológica, como foram apresentadas por historiadores e antropólogos que se dedicaram a estudar a região do rio Branco e os povos indígenas de Roraima. No entanto, a produção de memórias e de representações acerca da formação territorial e das relações entre indígenas e fazendeiros apresentam temporalidades diversas e não restritas às cronologias, conforme aponta Oliveira (2022). As memórias dos Wapichana sobre as invasões foram construídas de diversas formas e experiências, especialmente na relação clientelista em que estavam envolvidos. Além

de uma outra forma de concepção de temporalidade, os Wapichana incorporaram as figuras dos invasores, assim como de sujeitos indígenas, principalmente dos homens que foram os que trabalhavam como vaqueiros nas fazendas particulares. Não à toa que existem diversas narrativas míticas que tratam de ações subversivas de vaqueiros que desafiaram seus patrões e tornaram-se encantados habitando outros planos de existência.

Espero fornecer uma compreensão mais profunda das dinâmicas históricas e sociais que afetam a Terra Indígena Serra da Moça, destacando as complexas interações entre história, território, cosmologia e política

A fronteira pecuarista e o avanço das invasões nos territórios indígenas

Desde o final do século XVIII é que a região do rio Branco terá contato com o gado bovino ao serem implantadas as fazendas reais: São Bento, São José e São Marcos (Santos, 2010). Esta iniciativa visava garantir a ocupação portuguesa na região como também integrar a região ao mercado interno colonial.

Farage e Santilli (1992, p. 267) afirmam que, devido ao fato de a colônia inglesa (corresponde a República Cooperativista da Guiana) estar focada na produção de açúcar durante o século XVIII, a pecuária só começou a ganhar espaço na região do rio Branco na década de 1890, inicialmente em pequena escala. O desenvolvimento em moldes empresariais ocorreu apenas na década de 1930, apoiado pelo uso de mão de obra indígena.

Parafraseando Santilli (1994) Santos (2010) e Ribeiro (2018) afirmam que além do empreendimento das fazendas nacionais, um outro movimento que estaria ocorrendo na região amazônica favoreceu a atividade pecuarista que se tratava de colonos que trabalhavam com o extrativismo na região do baixo rio Branco.

Além de ocuparem o território do rio Branco, muitos migrantes nordestinos, especialmente os maranhenses, vieram para esta região fugindo da seca de 1877 no Nordeste. Eles se fixaram na área e se dedicaram à criação de gado (CIDR, 1989).

Ribeiro (2018, p.28) destaca que ao longo do século XIX esse movimento dos colonos foi preponderante para criação das fazendas particulares, que aos poucos começaram a se multiplicar tanto nos limites das terras das fazendas nacionais como invadindo os territórios ocupados por povos indígenas. A autora afirma que estes extrativistas que trabalhavam na região do baixo rio Branco tomaram iniciativas de arrebanhar o gado que vivia solto nos campos

gerais, criando assim as primeiras fazendas particulares. Estas fazendas multiplicaram tanto em territórios tradicionalmente ocupados por indígenas quanto nos limites das ditas fazendas reais.

Este novo cenário social é trazido pela autora a partir dos relatos do etnólogo Koch-Grünberg, que anos mais tarde passou pela região e descreveu que tinham estabelecidos um grande número de pessoas, criadoras de gados nas imensas terras do Estado. Estes particulares tinham tomado posse ilegalmente das terras e puseram suas marcas nos gados que encontraram pastando nos campos gerais. Na fazenda São Marcos, por exemplo, existiam 18 a 20 mil cabeças de gado, dos quais, apenas cerca de 5 mil pertenciam ao Estado. Estas invasões deram o tom das invasões dos territórios indígenas que foram sendo ilhados em pequenas aldeias. Koch-Grünberg passou pela região do rio Branco durante os anos de 1911 e 1912.

Sobre este período, Santilli afirma o seguinte:

Em seu início, durante as últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX, a expansão pecuarista incidiu, de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, porção oeste da região de campos, com a instalação de posses privativas dispostas por colonos em terras ocupadas tradicionalmente pelos índios, especialmente os Wapixana (2001, p.38, grifo meu)

Esta região é onde se localizam a maior parte das terras indígenas em formatos de ilhas, ou seja, o avanço da pecuária sobre essas terras ocorreu de forma gradual, e embora se afirme que atividade pecuarista entre em declínio no final da década de 1910, é possível recuperar nas memórias de indígenas diferentes formas de invasões que penduram durante todo o século XX. Santilli (2001) afirma que a atividade pecuarista rumou para o leste de Roraima, incidindo prioritariamente sobre a região compreendida como vale do rio Tacutu, ocupados principalmente por povos Macuxi.

Repetto (2008) ao tratar também invasões de territórios indígenas afirma que a prática de grilagem de terras por particulares recobria em territórios tradicionalmente ocupados, já que, de acordo com a Constituição de 1891³, incluía em terras devolutas as referidas áreas como patrimônios da União.

Ao discutir a questão indígena em Roraima, a Diocese de Roraima produziu uma série de materiais de denúncia. Entre esses materiais, destacam-se dois trabalhos da coleção

³ “A Constituição de 1891, como se sabe, foi omissa quanto à situação jurídica dos povos indígenas e de seus territórios. Além disso, o artigo 64 da Constituição de 1891, reservando as áreas de fronteiras e outras necessárias ao governo federal, delegava legislação supletiva sobre as terras devolutas aos governos estaduais, o que abria ampla margem à manipulação política local” (FARAGE; SANTILLI, 1992, p.274).

Histórico-Antropológica: "Índio em Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Wapixana", publicada em 1989, e "Índios e Brancos em Roraima", publicada em 1990. Esses livros revelam que muitos fazendeiros, junto com seus empregados, "invadiam repetidas vezes malocas Wapichana e Ataraiú, estuprando mulheres e matando vários índios" (CIDR, 1990, p.24). Durante o período do Império e também após a Proclamação da República, vários fazendeiros tornaram-se ricos proprietários à custa das fazendas do Rei. Repetto afirma que existiram diversas modalidades de dominação e invasões de territórios indígenas:

Os projetos de dominação sobre as populações e sobre os territórios indígenas, tanto colonial quanto republicano, instauraram diversas instituições e categorias sociais para legitimar suas práticas: fazendas, retiros de gados, missões religiosas, escolas, internatos tornaram-se eficientes mecanismos de absorção, não apenas de mão-de-obra indígenas, mas também de territórios, de almas e de cidadãos (2008, p.26).

Santos (2010) revela que entre os colonos que se tornaram ricos proprietário de terras, a pecuária aparece enquanto um traço marcante da memória e identidade, especialmente entre a elite local, e que segue alimentando com objetivo de manter o *status quo*, visto que estas memórias remetem à uma noção das famílias que se denominam enquanto tradicionais ou pioneiras que ocuparam os "vazios demográficos" na Amazônia, pensamento este que eram reforçados nos relatórios de militares e presidentes das províncias durante o período colonial.

Ao contrário desta visão distorcida das elites locais e dos presidentes de províncias, muitos autores têm apontado que sem as populações indígenas, seria impossível colonizar essa região. Nádia Farage (1986) destaca que populações indígenas que habitavam a região do rio Branco foram utilizadas como "as muralhas dos sertões", para garantir as fronteiras contra os espanhóis e holandeses.

Seguindo a mesma linha, analisando Farage e Santilli (1992), Vieira (2007) afirma que conquistar a simpatia dos indígenas enquanto estratégia de dominação, principalmente por serem maioria, foi de extrema importância para o projeto da coroa portuguesa, especialmente no então vale do rio Branco, já que a mão de obra negra não foi tão fortemente empregada na Amazônia em especial no alto rio Branco. Os indígenas foram recrutados para que trabalhassem como vaqueiros, remeiros, empregos domésticos outras profissões nas fazendas particulares⁴.

Isso não quer dizer que os povos indígenas aceitavam de bom grado, pois de acordo ainda com Farage e Santilli (1992, p.271), mesmo havendo uma remuneração para os indígenas,

⁴ A utilização da mão de obra indígena na região amazônica está relacionada às dificuldades em trazer escravos negros, devido, principalmente, às condições geográficas da região e a distâncias das colônias centrais.

muitos acabavam fugindo para os territórios que ainda não haviam sido invadidos, ou territórios de difícil acesso.

Nesse cenário que estava se formando,

Com a arregimentação voltada para o extrativismo – que sagrava a população indígena do alto rio Branco em direção ao baixo rio e ao vale do rio Negro –, a pecuária, empreendida por colonos civis fixa a mão de obra na região e inaugura a disputa pela terra (Farage; Santilli, 1992, p.271).

Vieira (2007, p.38) reforça que:

A pecuária, levada adiante por colonos, teve como primeira consequência a disputa pela mão-de-obra indígena entre os primeiros fazendeiros. Mais do que isso, as terras indígenas passaram então a ser alvo de cobiça, não mais por portugueses, mas de brasileiros, dando posteriormente origem aos grandes latifúndios em Roraima; isso porque a expansão da pecuária, idealizada no final do Século XVIII, teria seus primeiros frutos nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, dando finalmente uma base econômica de sustentação para a região, ocupando cada vez mais as terras indígenas pela violência, escravidão, como também pelos mais variados expedientes jurídicos.

Quando se é consolidado o projeto da pecuária e a ocupação em quase sua totalidade, ocasionando na eliminação de várias etnias, um novo modelo econômico vai sendo instalado no país durante os primeiros passos da república brasileira; e isso reflete também na região do rio Branco.

Se no primeiro momento, especialmente durante o período colonial, a mão de obra indígena foi de fundamental importância para que se tivessem trabalhadores nas fazendas, após essa consolidação do projeto pecuarista, tanto no Sul, como no Nordeste, a mão-de-obra indígena passa a se converter também numa questão territorial, tal como afirma Cunha (1992, p.133) pois “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras”.

A entrada de um modelo econômico dentro da lógica colonial idealizada pelas elites do sudeste brasileiro, particularmente os cafeeiros, mesmo que pouco, como afirma Monteiro (1990, p.306) “por longo tempo, a Amazônia permanecerá isolada e com uma economia estagnada, à espera dos projetos madeireiros, mineradores e pecuarista que irão destruir a selva a partir dos anos 1970”, influenciando nos conflitos agrários na região do rio Branco.

Decorrente deste cenário, grilagem de terras e aparatos judiciais, uma nova organização social vai se criando, e as populações indígenas vão ocupando um espaço cada vez mais baixo dentro desta nova hierarquia social, perdendo territórios, sendo impedido de acessar

lugares de caça e pesca. Esse cenário só vai se agravando ainda mais no decorrer do século XX com a chegada de outros projetos.

Conforme apontado por Rodrigues (1996), a atividade pecuarista entra em declínio por volta da década de 1910 e volta à ascensão na década de 1950. Neste hiato, a atividade garimpeira toma conta do cenário econômico e social, ocasionando ainda mais nas perdas territoriais dos povos indígenas, além de inúmeras aldeias terem sumidos devido sua população terem morrido decorrente de epidemias de gripes, sarampo e outras doenças trazidas pelos invasores.

Em 1943, quando então cria-se o Território Federal de Roraima e o desmembramento do Estado do Amazonas, Santilli (2001) afirma que essa ação possibilitou uma relativa autonomização administrativa da sociedade regional, o que trouxe um enorme impacto à formulação da política fundiária relativa às terras indígenas. Soma-se a isso a instalação de duas agências indigenistas implementadas no início do século XX, qual seja o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a missão evangelizadora beneditina, fundada às margens do alto Rio Surumu, entre as aldeias Macuxi (Santilli, 2001 apud Santilli, 1994). Sobre estas mudanças nas relações entre indígenas e fazendeiros e em diversos procedimentos clientelistas falaremos adiante.

Santo (2010) recuperando os trabalhos de Antônio Teixeira Guerra afirma que bem junto à década de 1960, a pecuária ainda se tratava de uma atividade tradicional dos campos do rio Branco, praticada com técnicas rudimentares, com perspectiva reduzida de desenvolvimento e pouco atraente para novos investidores. Afirma ainda que ao longo deste período, na segunda metade do século XX, as transformações econômicas foram decorrentes de uma política local, especialmente durante a ditadura militar. No início do governo do General Ernesto Geisel (1974-1979), o Coronel Fernando Ramos Pereira foi enviado para o Território Federal de Roraima, assumindo o cargo em abril de 1974. Durante seu mandato, seguiu rigorosamente o plano do governo federal, cujo lema era "ocupar para desenvolver e integrar." O Coronel trabalhou obstinadamente pela construção de uma hidrelétrica na região, além de estradas, pontes, uma rodoviária e meios de comunicação. Durante sua gestão, a televisão foi implantada no território, juntamente com emissoras de rádio e televisão. Seu objetivo era fornecer uma infraestrutura moderna que promovesse o desenvolvimento da região. No entanto, Santos afirma que talvez devido à ausência de outros parceiros do ramo da indústria e de novas tecnologias adequadas a um projeto moderno, os esforços se voltaram para as atividades tradicionais, mais especificamente para a agropecuária, o que envolveu uma forte política preocupada com este setor, com assentamentos de colonos em agrovilas e produção de arroz.

Os anos de 1960 a 1970 marcam um período de grandes mudanças na relação entre povos indígenas, Estado e fazendeiros, especialmente em Roraima. O período constitui o despertar dos povos indígenas e da força de suas mobilizações organizadas e o surgimento de várias organizações, associações, federações e outras formas associativas. Bethonico (2021, p.5) afirma que “no período de nascimento do movimento indígena em Roraima, na década de 1970, o Brasil assistia ao momento que marca a história da Amazônia, que ficou conhecido como o milagre econômico, focando em ações de investimentos em infraestrutura e prospecção mineral”.

A visão de que indígenas representavam empecilhos ao desenvolvimento econômico foi cada vez mais reforçada quando se falava no progresso na Amazônia. Tratores abrindo estradas, como aponta Cunha (1992) forçaram o contato com grupos isolados, chegando a quase exterminar aldeias inteiras, como aconteceu com os Waimiri-Atroari, caso este registrado em trabalho empreendido por um grupo de pesquisadores coordenado por Egydio Schwade e Wilson C. Braga Reis através do Comitê Estadual de Direitos à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas. O referido relatório apontou o desaparecimento de mais de 2.000 Waimiri-Atroari quando ocorreu a abertura da BR-174 que liga Manaus/AM a Boa Vista/RR entre os anos de 1972 a 1977 (Comitê Estadual de Direitos à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas, 2014).

Este modelo de desenvolvimento desenfreado e violento foi fundamentado por um discurso racista e de ódio aos povos indígenas, atribuindo a demarcação de seus territórios um risco às fronteiras nacionais. A Terra Indígena Raposa Serra do Sol constitui uma das principais áreas tradicionalmente ocupadas a serem ao ter o formato de sua demarcação já que estes reivindicavam que fosse demarcado em áreas contínuas e não ilhas.

O caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol ganha destaque por ser palco de uma das maiores disputas entre indígenas, Estado e fazendeiros. A atuação da igreja católica, com destaque aos missionários das Ordens da Consolata constituiu elemento importante para organização coletiva das lideranças indígenas. O movimento indígena em Roraima para Vieira (2007), esteve ligado, principalmente, à mudança na postura da Igreja Católica na década de 1960. Vieira afirma que esta mudança aconteceu na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, que ocorreu em agosto de 1968, em Medellín, na Colômbia. Neste encontro, foi-se pensando em novas formas de atuação dos missionários para com os povos indígenas, que ainda de acordo com Vieira, foi-se abandonando a prática da catequese da desobriga, que consistia em transformar indígenas em sujeitos cristãos, servos da Igreja Católica, e passa a adotar uma

prática de catequese conjugada a uma conscientização política. No entanto, Santilli (2001) afirma que as lideranças que participavam das assembleias organizada pelos missionários eram oriundos de aldeias onde os missionários concentravam sua atuação, ou seja, na região das serras, que era onde estavam localizadas as aldeias que habitavam indígenas que haviam fugido da colonização, diferente daqueles povos que habitavam os lavrados, região mais impactada pela fronteira pecuarista, especialmente os Wapichana. Já na região das serras, Santilli afirma que os missionários julgavam que ali “os índios seriam mais autênticos, originais, menos corrompidos pelos brancos, porque mais distante das sedes das “fazendas”, dos povoados e, portanto, o contato seria menos intenso, menor o trânsito dos regionais; em suma, área mais provável de gerar e exercer influência” (p.42). Isso não significa que não houvesse uma participação mais geral de todas as lideranças nas assembleias. Analisando os documentos que eram escritos nas assembleias dos tuxauas se depara com assinaturas de lideranças de várias comunidades, inclusive das comunidades da terra indígena Serra da Moça.

Esta luta entre o movimento indígena, encabeçado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), e a elite local de Roraima, representados por fazendeiros coloca em xeque modelos diferentes de demarcação dos territórios indígenas. O estado brasileiro, sob o discurso de proteger as fronteiras nacionais, afirmava que demarcar terras indígenas em áreas contínuas constituía uma ameaça à soberania nacional. As terras deveriam ser demarcadas em ilhas, deixando os invasores, fazendas, estradas e vilas nos arredores, ilhando cada vez mais as comunidades, como ocorreu com maior parte das terras demarcadas no lavrado. O movimento indígena levou a luta da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol ao extremo para que se demarcasse em área contínua, o que não ocorreu com as demais terras as quais os processos já estavam em andamento. De acordo com Bethonico (2021, p.5) naquele período, as “ações da FUNAI caminharam no sentido de dificultar a homologação de terras indígenas que já estavam com processos em andamentos”. A Terra Indígena Serra da Moça foi uma delas, que teve seu processo iniciado em 1977 e durou até 1993, quando ocorreu sua homologação. Desde seu reconhecimento oficial é que os indígenas levam para as assembleias regionais e estaduais a necessidade de ampliação territorial para garantir seus direitos constitucionais: sobrevivência física e cultural e o reconhecimento de suas terras tradicionalmente ocupadas.

Do lado de lá e do lado cá: a relação com os antigos fazendeiros

Porque esse Truarú ele ficou metade deles, metade da gente. A demarcação passou abeirando, mas não ia ficar dentro d'água né, ele saiu acompanhando o Igarapé. Ele não colocou igarapé

porque no tempo passado, eram poucos, ele achou que isso dava pra eles. Mas sabe como que dizem: muito que falam que aqueles que já morreram, eles diziam: tá bom rapaz, isso daqui dá pra nós, eles tinham reunião deles. Eles não lembravam que iam aumentar, quer dizer: se fosse só do Papai dava, porque nós somos pouco, se for do finado Conrado dava. Agora tem muita gente que nem é mais daqui, por isso que aumentou, tem pessoal de todo lugar já.

Moacir Brito Angelo, setembro de 2018.

Recupero esta fala do senhor Moacir Brito Angelo, de quando estávamos conversando sobre a demarcação da Terra Indígena Serra da Moça, em setembro de 2018. Naquele dia, numa tarde muito quente, na sua casa próximo ao centro comunitário, falamos sobre diversas histórias, recuperando as memórias da década de 1970 quando se iniciou as primeiras discussões que culminaram nas demarcações das terras indígenas em formato de ilhas. Moacir é uma liderança, Wapichana, filho mais velho do primeiro Tuxaua da comunidade Serra do Truarú, o senhor já falecido conhecido Zé Arruda, com nome de batismo José Aleixo Angelo, um dos patriarcas de umas das famílias fundadoras da comunidade. O referido Tuxaua foi homenageado pela comunidade dando seu nome à escola do estado. Por isso, as memórias de Moacir estão estritamente relacionadas às vivências de seu pai, que o acompanhou nas reuniões quando os Grupos de Trabalhos da Funai marcaram presença na região.

Moacir narra a demarcação da terra como uma conquista das comunidades e principalmente do seu Pai. A luta do Tuxaua Zé Arruda não se desvincula da ideia de trabalho, de ser uma liderança indígena da comunidade, mesmo que a princípio, a comunidade Serra do Truarú respondia às lideranças das comunidades Serra da Moça, que era representada pelo Tuxaua Adolfo Ramiro Levi.

De lá pra cá eles vinham trabalhando, trabalhando. Mas nunca conseguiram. Quando meu pai, que é José Arruda Aleixo, já neto do velho Aleixo. Passou e fundou isso aqui. Hoje o nome desse colégio é com o nome dele: José Aleixo. Então, o que que acontece: foi ele que demarcou essa terra, José Aleixo. Foi ele que demarcou. Ele trabalhou muito, lutou. Ele falou assim: hoje tem muita gente aqui, mas ele deixou bem claro, naquele tempo era pouca gente, ele disse assim: Olha, eu vou deixar essa terra de herança para os meus filhos, sobrinhos, e meus netos. Então nós estamos aqui. Hoje tem vocês. Tinha irmão dele, o finado Conrado. Tem Marcelo, Jackson, você aqui. Todos vocês são líder daqui dessa comunidade. Aqui só tem Aleixo e Angelo. Então ele demarcou essa terra. Lutou, lutou, lutou. Então o que acontece? Chegou um dia e ele disse: dia de quarta-feira, chegou o pessoal da Funai, chegaram aqui para demarcar a terra. Chegaram: “Arruda, nós estamos aqui e viemos para demarcar. Estamos aqui com todos os papéis e você é quem vai acompanhar nós. E aí vai acompanhar e nós vamos querer uns trabalhadores. Nós vamos dar comida e vamos balizar e marcar. Foi por onde começou.

Moacir narra a chegada dos funcionários quando realizavam reuniões entre as lideranças, mas que essas reuniões não eram deliberativas ou consultivas. Na verdade,

funcionários já iam com um modelo de demarcação em mente. Moacir narra com bastante precisão os pontos limítrofes que demarcaram a terra indígena:

Nós começamos da Boca da Cobra, no Buritzal Grosso, chamado Igarapé da Cobra e vai até a cabeceira dela e vai embora. Não tem o mata-burro, tem o Mozarildo, e aí a gente vem daqui, vai até onde “escolhambou” aquele Mata Burro, que escolhambou assim. Ali que passou a demarcação. Ele veio aqui, depois tirou um pouquinho, e entrou mais um pouco e varou. É aquele outro que passa, aquela cerca que passa pra lá é assentamento, e pra cá é onde foi demarcado. E aí vem embora, até quando chegar, antes de chegar no Kiko, num tem uma volta? Pois é bem naquela volta e tora direto. Ela vai morrer naquele mata burro, que a gente vai lá pro Kiko. Então, aquele Mata Burro vem de lá e passa por aquela cerca que é do Irno e faz isso. Ele faz um L e aí passa ali na frente do Morcego e vai embora. Quando chega lá na frente do Mata Burro, antes de chegar no Mata Burro, mas não passa no Mata Burro. Ali ele sai beirando. Ali onde mora o Barbudo. E vai embora. Lá adiante, ele atravessa. Ele atravessa num igarapé e deixa Zé Lira dentro e sai fora. Lá adiante ele sai fora do Igarapé. Lá adiante ele coloca o Igarapé pro lado. Até chegar no Caú. Quando ele chega no Caú, ele já pega beirando o outro Igarapé e vai embora. E vai torando até o Lago do Jaburú. Ele não passa por ali, ele passa pelo meio. Ele vem aqui, de lá pra cá, e quando ele chega na cabeceira do Jaburu, ele quebra e pega a beirada, aonde chega Chico Manduca, que pessoal fala. Chico Manduca não mora dentro da área indígena não, ele mora fora. Eu digo porque eu ajudei, fui acompanhando meu pai. Esse pessoal que fez o cercado, fez o cercado errado, pessoal mesmo daqui não sabe por onde é. Tuxaua mesmo não sabe por onde é. Ele cai lá no Igarapé que se chama Açaizal. Ele é um igarapé que sai bem dali. Ele cai na boca dele. Então ele da boca dele ali e corta de novo beirando. Lá no tio Zé, a demarcação passa pelo lado de lá, ele não passa por esse lado, beirando até chegar na beira onde morava o velhinho que morava na beira do Igarapé aqui. Ele passa de novo e atravessa e vai embora. E vai beirando desse lado. Sempre beirando desse lado. Aí quando chega na boca, a boca fica pra dentro da demarcação. Bem na boca desse Curauá, tem um mastro. Um dia desses eu passei por lá, e vi lá enfiado lá. De lá ele sai beirando o Truaru desse lado. Desse lado aqui foi por onde demarcou. Só que a terra de lá do João Grande, o velho não demarcou. Ele demarcou desse lado. Por que ele não demarcou? Porque ele viu que a família era pouca, só era a dele, do finado Conrado que é irmão dele, do velhinho Arruda e do velho Castro, por isso ele demarcou pequeno. Ele não ia demarcar grande. Mas a família é grande, hoje chegou muita gente. Então é isso que aconteceu pra vocês.

As reuniões ocorriam na comunidade Serra da Moça, na casa de outros parentes. Moacir reforça que os funcionários da Funai iam nas comunidades apenas para realizar o “serviço”. Conta ainda em algum momento, os funcionários se depararam com fazendeiros hostis à demarcação. Estes mesmos fazendeiros mantinham relações de trocas com famílias Wapichana mesmo após a demarcação. Traziam animais como galinhas e porcos criados em suas fazendas para trocar por flechas e panelas de barros produzidas na comunidade.

O que veio aqui foi o “empeleiteiro”. Ele “empeleitou” lá em Brasília, ele já veio pra cá só para fazer o serviço. A Funai chamou ele pra cá. Quando ele chegou lá no Zé Lira, ele falou que tinha uma pessoa ali metido a “brabo”. Mas eu vim pra cá, eu vim para trabalhar. Por conta da firma, da empresa. Eu não tenho nada a ver se o cara não quer. Quando tinha um arame, nós torávamos o arame. Nós “botava” aquele que marca, como é que chama? Ele botava e iam marcando. Marca lá os metros. Aí se tiver arame ou tiver uma casa, ele tora pelo meio. Ele não pode desviar. Teve uma reunião na Serra da Moça. A reunião que ele falou, quem participou dessa reunião foi apenas meu pai, o Chiquinho e Adolfo, só eles. Papai era tuxaua, Adolfo também era tuxaua. Agora Adolfo não participou da demarcação, só o papai,

finado Zé. Ai botou os trabalhadores, eles trouxeram também os trabalhadores dele para ajudar. E aqui foram nós, poucos, acho que era uns quatro, ou três. Só três trabalhadores. Só pra marcar, carregar, anotando aqui. E nosso trabalho era só roçar, tirar mato por onde ia passando.

Moacir finaliza afirmando que quando a terra foi demarcada, foi dito aos Tuxaua da época que aquele formato era definitivo e que não seriam mais ampliados.

Nessa reunião, ele falou: eu to entregando, eu to entregando e agora vocês vão na Funai receber a documentação dessa terra. E eu estava nessa reunião, eu fui lá. Hoje eu quero dizer pra ti, eu to aqui pra contar o que aconteceu e o que tá acontecendo; E falei pra vários tuxauas, porque eu acompanhei de perto. Eles disseram: Tuxaua, aqui está o documento dessa terra, esse documento nós vamos entregar aqui para o senhor. Tuxaua, daqui pra frente, nem o senhor dá um palmo nem toma um pedaço de terra porque o senhor não vai ganhar mais terra não, aqui não. Isso aqui é o final. Briga, vai acontecer, vai nascer seu filho, vai nascer seu neto, vai crescer Tuxaua, e vai querer brigar por essa terra, mas aqui ele não ganha mais não. Porque isso aqui é o final, e por isso nós fizemos.

Diante destas situações ora apresentadas, é evidente que tiveram repercussões bastante preocupantes quanto à demarcação das terras indígenas, pois muitas terras foram usurpadas nestes processos, fazendas foram sendo construídas, latifúndios cada vez mais gigantes e os povos indígenas sendo obrigados a se encolherem para caber em pequenos espaços, sem seus rios, lagos e floresta, elementos estes essenciais para exercerem suas atividades de caça e pesca, assim como sua espiritualidade. Bethonico (2021, p. 10) ao analisar o relatório de identificação da terra indígena Boqueirão, também uma área em formato de ilha, afirma que:

as populações indígenas passaram a ter dois caminhos: ou mudarem para locais aonde o gado e os fazendeiros não chegavam como as áreas de matas e as serras, ou receberem passivamente os invasores e, nesta situação, muitos foram absorvidos pelas fazendas, alterando as formas tradicionais de ocupação espacial, quando deixavam as malocas e passavam a viver nas fazendas. Assim, a constituição de fazendas, quando famílias declaravam a posse das terras, se tornou a forma como a região do lavrado de Roraima foi ocupada pelos não índios, uma área visada pela sua vasta rede de drenagem, relevo aplainado e com pastagem natural para o rebanho.

E isto se torna evidente também quando se observa o relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça, quando em diversas partes, os Wapichana e Macuxi destas comunidades são descritos como dependentes dos fazendeiros que viviam nos arredores de seus territórios.

Antes de iniciar esta discussão, é necessário realizar uma breve descrição do referido relatório, uma vez que se trata de uma documentação tratado como uma fonte de pesquisa, e tal relatório é produto da década de 1970 a 80, e daí a necessidade de mostrar seus componentes,

uma vez os processos de identificação das Terras Indígenas sofreram alterações após a promulgação Constituição Federal de 1988⁵. Antes, as demarcações de terras obedeciam às diretrizes previstas no Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976, e que regulamentava o Artigo 19, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, conhecido como Estatuto do Índio, como bem apontou Bethonico (2021).

O processo administrativo é identificado pela numeração 28870.000919/1981-68, da Funai, que naquela época era ligada ao Ministério do Interior. O processo fazia parte das atividades do Departamento Geral do Patrimônio Indígena. A organização deste processo administrativo segue paginação de suas laudas marcadas do número 01 ao 201. Esta é uma paginação feita para organizar os documentos cronologicamente. No entanto, os documentos que vão sendo anexados, principalmente os relatórios, também possuem uma paginação própria, o que quer dizer que o processo é paginado de uma forma, podendo ter uma outra paginação mais específica.

É importante ressaltar que o início dos estudos de identificação da Terra Indígena Serra da Moça e a elaboração de seu relatório marca cerca de uma década antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, que por sua vez veio dar bases para orientação das demarcações posteriores. Por isso, considerar tal contexto é importante para se pensar as ações das pessoas que estiveram à frente destes estudos. O processo é composto por muito mais documentos, como já mencionei: além dos relatórios, cartas, memorandos, decretos, lista de assinaturas, mapas, além de diversos relatórios que vão sendo revisados durante os estudos de identificação até a homologação e registro da terra. Além de documentos oficiais, cartas escritas a punho feitas por lideranças indígenas estão dispostas no processo.

Outro fato importante é que este processo reúne informações de várias outras terras que foram demarcadas neste período, por isso, citarei muito superficialmente, já que procurei selecionar informações sobre a Terra Indígena Serra da Moça, que é o objeto de pesquisa deste trabalho.

⁵ Atualmente, a demarcação das terras indígenas, teoricamente, é orientada pelo Decreto 1775/96. O referido decreto regulamenta o processo administrativo de reconhecimento e regularização das terras indígenas tradicionalmente ocupadas, obedecendo as seguintes etapas que Poder Executivo deve seguir: i) Estudos de identificação e delimitação, a cargo da Funai; ii) Contraditório administrativo; iii) Declaração dos limites, a cargo do Ministro da Justiça; iv) Demarcação física, a cargo da Funai; v) Levantamento fundiário de avaliação de benfeitorias implementadas pelos ocupantes não-índios, a cargo da Funai, realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não-índios, a cargo do Incra; vi) Homologação da demarcação, a cargo da Presidência da República; vii) Retirada de ocupantes não-índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé, a cargo da Funai, e reassentamento dos ocupantes não-índios que atendem ao perfil da reforma, a cargo do Incra; viii) Registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União, a cargo da Funai; e ix) Interdição de áreas para a proteção de povos indígenas isolados, a cargo da Funai.

Início dos estudos de identificação

O início dos estudos foi oficializado pelas Portarias nº549/P e nº 550/P, instituídas no dia 21 de outubro de 1977, assinado pelo então Presidente da Funai, Ismarth de Araújo Oliveira.

A primeira Portaria, nº549/P, tinha como objetivo designar servidores para constituir o Grupo de Trabalho – GT XXI, que se deslocaria para Roraima para estudar a área I, a fim de proceder com os levantamentos e delimitações das áreas indígenas. Ainda na Portaria, designava os seguintes servidores da Funai para compor o GT: Ana Maria Paixão (Antropóloga), Dolores Cornélia Pierson (Socióloga), Júlio Reinaldo de Moraes (Sertanista), Amilton Geronimo de Figueredo (Auxiliar técnico de desenho); também, pelo decreto previa a participação de um agrônomo e de um “elemento” do Comando Militar da Amazônia.

A segunda Portaria nomeava os seguintes servidores da Funai, que comporiam o GT XXII, que também se deslocaria para realizar estudos no que chamou de área II: Isa Maria Pacheco Rogedo (antropóloga), Eni Pereira Zica (geógrafa), Roger Martins Gonçalves (técnico indigenista) e Mário Rodrigues Braga (administrador da fazenda São Marcos). Ainda previa a participação de um técnico agrícola do Incra e um “elemento do Comando Militar da Amazônia”.

Nenhuma das Portarias deixou claro quais os nomes das áreas indígenas que comporiam a área I e II, mas o que podemos constatar é que a área da Terra Indígena Serra da Moça fazia parte da área II e que seria estudada pelo GT II.

Nas duas Portarias, estava instituído o prazo de 48 dias, a contar do dia 24 de outubro de 1977 para conclusão dos estudos de identificação. Vale ressaltar que, além da então área que viria ser a Terra Indígena Serra da Moça, os GTs ficariam responsáveis por fazer o levantamento de outras, que eram: Mangueira, Anta, Pium – Missão, Boqueirão, Barata, Truarú, Sucuba, Tabalascada, Malacacheta, Manoá-Pium, Jacamim e Canauanim, áreas estas que vieram configurar a maior parte das terras indígenas demarcadas em formatos de ilhas posteriormente.

Como parte das orientações para elaboração dos relatórios, existia um modelo que era utilizado. O modelo orientava que o relatório deveria conter as seguintes informações: I – Grupo tribal (nº de habitantes; nº de famílias; e nº de casas), “Tuchaua (Grau de instrução, idioma nativo, documentação e relação de força de trabalho/Faixas etárias) ”; II – Habitação (local de roça, local de caça e local de pesca e cemitério); III – Habitação (saneamento básico); IV – Edificações existentes; V – Assistência prestada; VI – Relacionamentos com regionais; VII –

Histórico; VIII – População da maloca por faixas etárias; IX – Posseiros; X – Memorial descritivo; e XI – Mapas.

Relatório Preliminar Roraima

O GT II realizou os primeiros estudos entre 24 de outubro à 17 de novembro de 1977, culminando em um primeiro relatório intitulado “Relatório Preliminar Roraima”.

O relatório preliminar, que foi redigido pela antropóloga Isa Maria Pacheco Rogedo, na primeira pessoa do singular, inicia falando sobre a necessidade do relatório para a Funai, na medida em que tinham circulado algumas notícias caracterizadas pela mesma como “truncadas e contraditórias de fontes incertas”, no âmbito do DEP e DGPC, departamentos estes da Funai. A antropóloga não informa que informações eram essas, mas enfatiza a necessidade deste relatório para esclarecimentos das informações.

É informado ainda no relatório, que foram incluídos no referido GT o senhor Juarez, como técnico agrícola do Incra e o senhor Cabo Veras, que trabalhou como motorista da viatura da Polícia do Território ficando responsável por transportar a equipe, além de outros componentes do GT II já citados.

O relatório preliminar apresenta um panorama mais geral das Terras Indígenas de Roraima. Nele é descrito todas as áreas que o Grupo coordenado pela antropóloga Rogedo ia visitando, que foram as regiões do Rio Parimé, do Rio Amajari e do Rio Ereú, todas elas regiões que eram compostas por comunidades de indígenas Wapichana e Macuxi. Estas informações são aprofundadas no relatório final, que se encontra ainda neste processo.

Como trata-se de um relatório preliminar, poucas informações são apontadas, fazendo com que a maior parte do conteúdo seja sobre o trabalho de campo que o GT tinha realizado, os lugares que tinham sido visitados, as dificuldades que tinham sido enfrentadas e descrição dos integrantes da equipe do GT.

Além das áreas que foram visitadas pela GT, foram ainda visitadas regiões da antiga fazenda São Marcos, fazenda esta que foi criada em 1787, junto com outras duas fazendas nacionais: São José e São Bento durante a expansão pecuarista. Diferente do procedimento que o GT estava realizando com as outras regiões, no qual sugerem áreas para serem demarcadas, no caso do São Marcos, não foi proposto nenhuma área, pois: “[...] como é de conhecimento de todos, que a Fazenda São Marcos foi “doada” às Comunidades Makuxi e Wapixana, portanto são donos legítimos da terra e segundo dito popular de “papel passado”, nem sendo preciso

falar da posse histórica” (Ibid., p.10). No caso desta Terra Indígena, ocorreu um processo diferenciado de demarcação, no qual os limites da fazenda São Marcos foram registrados como Terras Indígenas, já que ocorreu uma espécie de “doação” do Estado.

No entanto, o relatório nos revela uma denúncia de invasão de posseiros nesta região:

Neste ponto quero esclarecer uma denúncia feita por escrito pelo Senhor Cabo Veras e entregue ao Senhor Presidente pela antropóloga Ana Maria Paixão, sem o consentimento de todo grupo que além do chofer era constituído por 4 técnicos.

Apesar da Fazenda São Marcos se de posse inconteste dos índios, a área do PI Boca da Mata está repleta de invasores. Muito trabalhou o ex-Delegado da 10ª DR. Senhor José Carlos Alvez, para a retirada destes posseiros, foi dado até um prazo de 90 dias, sem que os mesmos se retirassem da área. (Ibid, p.10-11).

Cabe ressaltar que estas invasões são chamadas de “posses” no relatório. Uma dessas posses que é citada pela antropóloga estava situada a cem metros da comunidade Boca da Mata. Esses denominados “posseiros” constantemente criavam atritos tanto com a comunidade quanto com os funcionários da Funai. Contudo, por pressões da comunidade e do Ex-Delegado da 10ª Delegacia Regional, a posse tinha sido abandonada, deixando somente a estrutura da casa e por sugestão da antropóloga, ela seria ocupada para servir de enfermaria ou mesmo de moradia do chefe do Posto Indígena. Ao verificar a situação da casa, foi constatado sua precariedade, portanto não servindo para nada, podendo ser aproveitado apenas algumas telhas, janelas, portas e outros materiais. A preocupação de estar ocupando a casa ou de utilizar seus materiais era para evitar novas ocupações de posseiros no local, fazendo então com os próprios indígenas tomassem conta daquele lugar.

Da região da fazenda São Marcos, a equipe seguiu para o Surumú, local este onde a antropóloga deixou a equipe, pois teve que voltar para Brasília-DF. A coordenação do GT ficou por conta da geógrafa Eni Pereira Zica.

Ainda no relatório, Rogedo reserva um espaço para descrever a atuação dos funcionários de sua equipe. Não me atarei aqui sobre cada um, já que estes detalhes são mais de caráter subjetivo. Contudo, ao observar o restante do relatório preliminar e de como os indígenas percebiam a atuação destes funcionários na demarcação das suas terras, pode-se dizer que em grande parte, muitas coisas são definidas por estas personalidades, isto é, quando um funcionário realizar um trabalho de identificação “às pressas” ou que tinham “fortes atrações por bares e aperitivos”, eram vistos pelos indígenas como alguém responsável por não realizar um trabalho bem feito na demarcação de suas terras.

A antropóloga ainda relata que embora o desempenho destes técnicos tenha sido razoável em termos de conscientização e esforço, muito fatores influenciaram para que não pudessem alcançar um nível plenamente aceitável na elaboração dos dados. Como apontado no decreto, foi estabelecido um prazo de apenas 45 dias para que realizassem estudos de diversas Terras Indígenas, além também, das condições do campo, chegar até o campo, a articulação da equipe, o clima, entre outros fatores que dificultaram o trabalho.

Como por exemplo, ocorreu uma situação em que atrasou o trabalho, desperdiçando dias que poderiam ser usados para ir a campo:

Tal julgamento começa de início a se firmar pelo fato de termos de aguardar em Boa Vista 7 dias até que se iniciasse propriamente o trabalho. Tal período, que seria extremamente útil se bem aplicado em campo, revelou-se como improdutivo, ocioso e desgastante, além de extremamente oneroso para o Órgão, representando, além disto, desperdício de razoável parcela do já mingado prazo destinado ao trabalho (Idem, p.13)

Verificando o número de Terras Indígenas que estavam previstas para serem realizados estudos de identificação e observando o prazo de 45 dias, e ainda no período deste trabalho, a de se levar em conta fatores subjetivos dos funcionários, que muitas das vezes não contribuíam com o trabalho, os imprevistos que surgem no campo de pesquisa e inúmeras coisas que podem acontecer, é de se esperar que não é possível realizar um trabalho ou relatório etnográfico no mínimo aceitável, como se observa mais frente. O tempo que foi destinado para realizar o estudo foi constantemente apontado pela antropóloga como insuficiente para realizar os estudos de identificação de quase 15 terras indígenas:

A limitação do prazo, ao nosso ver, indiscutivelmente insuficiente, não permitiu de forma alguma, a captação de fato das dificuldades e não possibilitou uma visão completa dos diferentes aspectos culturais dos grupos, ponto importantíssimo para a realização de um trabalho que nos permite a tranquilidade de um dever satisfatoriamente cumprido. (Ibid., p.13)

Tal preocupação, portanto, se dá principalmente para que se possa obter dados concretos que viessem realmente mostrar a situação de cada grupo indígena, suas relações interétnicas e que fossem realizados estudos mais completos, “pois só esse conhecimento permitirá traçar as linhas de intervenção a serem implantadas, podendo nelas serem incluídas os projetos de D.C. que venham trazer benefícios às comunidades roraimenses” (Idem, p.13).

Relatório Roraima – Regiões: Rio Parimé, Rio Amajari, Rio Ereú

O relatório anterior, como já mencionado, tratava-se de considerações preliminares, onde foram abordados os lugares visitados, as dificuldades das pesquisas de campo e algumas críticas relacionadas às condições que foram oferecidas pela Funai para realização do trabalho. Tecnicamente ele introduziria o relatório definitivo.

Já o relatório definitivo é intitulado “Relatório Roraima – Regiões: Rio Parimé, Rio Amajari e Rio Ereú” e conta com 8 laudas de descrições etnográficas, sobre as regiões citadas no título. Foi também produzido pela GT II Roraima, coordenado pela antropóloga Rogedo com base no mesmo período de campo.

Também escrito na primeira pessoa do singular, a antropóloga inicia citando uma fala de Bispo Dom Tomás Balduino, teólogo da Igreja Católica que teve grande destaque na década de 1970 nas questões de reforma agrária e direitos indígenas. A fala se refere à uma das conclusões do Parlamento Índio Americano do Cone Sul e que foi citada pelo Bispo em seu depoimento na CPI do Sistema Fundiário e diz o seguinte: “O índio americano é o dono milenar da terra; a terra é do índio; o índio é a própria terra. O índio é o dono da terra com título de propriedade ou sem eles”. Embora esta frase seja bastante sugestiva, Rogedo observa que o referido relatório não tem nenhuma pretensão de tomar qualquer posição (ideológica) ou prática (política), mas sim, apenas adotar abertamente uma posição a favor dos povos indígenas.

Após a introdução, inicia uma segunda parte chamada “histórico”, no qual é realizado um resgate de bibliografias produzidas por viajantes, expedicionistas, entre outros escritos sobre a região do rio Branco desde o século XVI.

O início desta parte é uma crítica a estes trabalhos, dizendo que neles existe uma lacuna muito grande no que se refere à demografia e localização exata dos grupos indígenas no território roraimense. Os trabalhos que a antropóloga se refere são do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, que realizou uma expedição no território roraimense nos anos de 1911 a 1913, reunindo informações sobre grupos indígenas “Taulipang” e outros grupos do tronco karib: “Koch-Grünberg sobre o rio Branco e colhe dados sobre os Wapixána e Macuxi “habitantes do vale do referido Rio” e marcha até o Roraima para estudar os Taulipang e seus vizinhos; sobe o Uraricoera até o Venturari onde pesquisa grupos como Xiriána, Waiká etc. (Idem, p.17)”

Outro trabalho citado é o do Dr. A. Hamilton Rice, que em 1925, realizou uma expedição ao mesmo território com objetivo de levantar dados geográficos, geológicos, antropológicos, etnológicos, levantamento médico e confecção de mapas da região do Rio Branco, seus afluentes e formadores. Rogedo descreve como o referido expedicionista vai

localizando os grupos indígenas ao longo da região dos rios Uraricoera e Tacutu, se estendendo até o rio Parima e subindo até o Monte Roraima.

Outro autor citado no relatório é Edson Diniz, que também enfatizou a localização de grupos indígenas na região, afirmando que Diniz localiza os “Makuxi e Wapixána como habitantes da zona campestre de todo Território Federal de Roraima” (Idem, p.17).

Malcher também, citado pela autora, descreve os “Wapixána” como habitantes das cabeceiras do rio Tawini, e se estendia até a antiga Guiana Inglesa. E ainda:

Entre a foz do Maú e Tacutú, no Majari e Parimé, afluentes da margem esquerda do baixo Uraricoera”, os Macuxi: “Do Kumúnu até o Rio Branco e Guiana Inglesa, alguns grupos na região do Tawini, nos rios Tacutú, Contingo, Maú, Surumú e Parimé e, no Posto São Marcos do SPI”; os Taulipang: “no sopé da Serra da Pacaraimã (Roraimã), no córrego Uailein, fronteira com a Venezuela, e no rio Maú ou Ireng, no alto curso, margem esquerda”. Gama Malcher (1962: 45-46). (Idem, p17-18)

Por fim, é apresentado o relatório produzido pelo Coronel Manuel da Gama Lobo D’Almada, produzido em 1787, reforçando a descrição das localizações dos grupos indígenas nas regiões já citadas por outros autores.

Nesta primeira parte, Rogedo conclui o seguinte: “Embora, os autores citados deem uma localização bastante generalizada dos índios Makuxi, Wapixána e Taulipang, fomos, agora, em 1977, encontrá-los nas mesmas regiões. Tentaremos no transcurso do relatório localizá-los exatamente” (Idem, p.18).

Observa-se que, o resgate histórico que a antropóloga faz em no seu relatório tem como objetivo localizar os grupos indígenas em seus devidos territórios, revelando, portanto, sua visão sobre o que vem a ser os territórios indígenas. Isso quer dizer, uma vez que a busca por grupos indígenas localizados nos territórios citados décadas ou até séculos atrás, demonstra uma visão no mínimo congelada, mostrando poucas considerações sobre a dinamicidade dos processos diferenciados de territorialização que envolveu os povos indígenas e seus devidos territórios tradicionalmente ocupados.

A parte que se segue no relatório diz respeito a informações que já tratei anteriormente, quando apresentei as “situações históricas” que envolveram a chegada dos europeus na região do rio Branco, a exploração da mão de obra indígena, a disputa territorial entre portugueses e holandeses e a pecuária como forma de ocupar as terras por uma população branca.

Finalmente, a autora apresenta a situação dos povos indígenas no período em que ela estava na região roraimense como consequências destas violências que os povos indígenas sofreram:

A situação hoje não mudou muito. Ou melhor, podemos afirmar que o processo de interação e recrudescer dia a dia em Roraima com total desvantagem para as sociedades indígenas, sem meio de suprir as desvantagens de sua economia de autoconsumo, frente a sociedade branca mais poderosa e capacitada para o manejo das estruturas políticas e econômicas.

Não mentiremos ao afirmar que os grupos Makuxí, Wapixána, Taurepang, já perderam quase que totalmente sua autonomia cultural, uma vez que se encontram na mais completa dependência econômica. Conservam ainda, é verdade, alguns poucos costumes tradicionais compatíveis com as suas condições de sociedade a margem do processo econômico. Mas estas referidas tradições estão inteiramente mudadas pelas compulsões culturais.

Os índios estão ilhados em meio aos latifúndios, confinados em restritas parcelas dos seus antigos territórios, ou despojados de suas terras, perambulam a procura dos empregos, escoraçados de Fazendas em Fazendas.

Esclarecemos que as afirmações acima, se aplicam às áreas por nós visitadas. (Idem., p.21)

O relatório é finalizado com descrição a respeito da região do Rio Parimé. No entanto, observo que a parte aqui descrita foi organizada obedecendo a uma sequência numérica que vai do 1 até o 8 marcado em suas laudas, embora no processo seja paginado entre os números 16 a 23. Sendo assim, mais à frente no processo administrativo, encontra-se outras páginas, aparentemente avulsas, já que elas possuem os seguintes tópicos: conclusões e sugestões e observações finais e são numeradas de 116 a 119.

Informações sobre a Terra Indígena Serra da Moça

As primeiras informações que aparecem no processo administrativo sobre a Terra Indígena Serra da Moça estão organizadas conforme o modelo de relatório da Funai apresentado anteriormente. Nele é apresentada informações da época da seguinte forma: o Tuxaua era o senhor Adolfo Ramiro Levi, Wapichana de 58 anos de idade, que era casado com uma senhora Macuxi da região do rio Maú. É informado que o referido Tuxaua tinha servido o Exército e casado na cidade de Boa Vista. Era falante da língua Wapichana e sua mulher da língua Macuxi.

A região apresentava uma população de 170 pessoas, 37 famílias e 30 casas, e foram classificados como “grupo tribal Wapitxana”. Observa-se que aqui não existe uma distinção entre as comunidades Serra do Truarú e Serra da Moça, como atualmente é dividido, mas sim tratados como uma área única.

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

PROC. N.º 20919/81
FLS. 94
RUBRICA *om*

966/81
32
①

UNIDADE REGIONAL: 10 DR

POSTO INDÍGENA: Maloca Serra da Moça

POPULAÇÃO INDÍGENA

GRUPOS DE IDADE	Nº DE INDÍGENAS		TOTAL
	HOMENS	MULHERES	
0 — 1	4	3	7
1 — 4	2	6	8
4 — 7	8	9	17
7 — 11	14	15	29
11 — 15	7	6	13
15 — 19	4	4	8
19 — 23	7	6	13
23 — 27	10	6	16
27 — 31	1	7	8
31 — 35	8	1	9
35 — 39	2	3	5
39 — 43	3	1	4
43 — 47	3	2	5
47 — 51	1	3	4
51 — 55	2	1	3
55 — 59	6	2	8
59 — 63	2	5	7
63 ou mais anos	5	1	6
TOTAIS	89	81	170 mas

221-PRM/81
1782
Chilman
62

Figura 10: Dados populacionais do ano de 1977 recolhido pelo GT responsável pela elaboração do relatório da Terra Indígena Serra da Moça. Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68.

Em relação ao grau de instrução da população, dos 170 habitantes, 28 tinham se declarado analfabetos, entre eles 11 chefes de famílias. Já entre os adolescentes, não foi registrado analfabetismo. Quanto à língua Wapichana, é registrado que apenas os mais idosos falam, e muitas outras pessoas apenas compreendiam.

Suas atividades econômicas consistiam na agricultura, com produção comercializável na própria comunidade, principalmente produção de milho, arroz, feijão, cará, arroz, mandioca, batata, melancia, tomate, abacaxi e banana. Havia também criação de porcos, galinha, cavalos, patos, carneiros e gados. Alguns dos produtos também eram vendidos à marreteiros e no Centro Urbano de Boa Vista, quando havia transporte. No relatório, consta que as criações e as roças eram individuais ou eram feitas entre pais e filhos.

Devido ao contato com os fazendeiros através do trabalho e também, é claro, da proximidade em que essas fazendas estavam sendo construídas nas Terras Indígenas, é relatado que a estrutura para criação de gado acabava sendo semelhante às estruturas das fazendas, como currais, cercados de arames e depósito para armazenamento. A comunidade ainda possuía vários barracões com fornos para fabricação de farinha, locais para roças, que eram localizadas nos “pés” das serras. A caça e a pesca eram apenas para consumo.

Além de informações sobre habitação, saneamento básico, assistência prestadas, destaco aqui as informações que o relatório traz sobre o “relacionamento com os Regionais”, que diz o seguinte: “Excluindo-se os invasores, de fato ou em potencial, o relacionamento com os regionais é bom” (Idem, p.36).

Embora aqui não se diga exatamente quem são os tais “regionais”, pode-se crer que se tratava de moradores de locais como as vilas e pequenas fazendas dos arredores da Terra Indígena. Outro ponto importante é relacionado à invasão de fazendeiros. De acordo ainda com os relatórios, as comunidades desta região também foram percorridas por Marechal Rondon no mesmo período que veio demarcar os territórios fronteiriços, e o mesmo, já na década de 1920, havia feito uma demarcação que incluía os lugares que os mais velhos apontavam como antigas moradias, locais para caça e pesca, cemitérios, entre outros.

No período da demarcação a comunidade Serra do Truarú e Serra da Moça não eram separadas física nem politicamente, ou seja, tinha a mesma pessoa como Tuxaua, o que é bastante perceptível, pois a maioria da população das duas comunidades são parentes próximos, como irmãos e primos, o que é muito evidente na lista de nomes da população que consta no relatório, onde a maioria possui o mesmo sobrenome. Já a Comunidade do Morcego não era tida como parte da referida Terra Indígena, e nem houve estudos neste primeiro momento para sua demarcação, o que repercute na configuração social atual.

Assim como em outras regiões, as expansões pecuaristas estavam ocorrendo também na Terra Indígena Serra da Moça. Este primeiro relatório aponta duas fazendas, que atualmente não mais existem: a Fazenda Novo Horizonte que tinha sua sede localizada dentro da área

indígena, próximo ao Igarapé Croá, no extremo norte, onde atualmente existem plantações de Acácias magium pela Empresa Fit Manejo Florestal, limites da comunidade Serra do Truarú,

O relatório aponta ainda que os proprietários da fazenda, estando ciente do contato das lideranças com a Funai para retirada do fazendeiro, teriam paralisados a expansão de suas fazendas. Outra fazenda que se tem informação é Boa Esperança, que também tinha sua sede dentro da área indígena, próxima às cabeceiras dos formadores da margem direita do igarapé Cobra, localizada atualmente na comunidade Serra da Moça. É informado que os indígenas tinham advertido o fazendeiro, que então passou a expandir sua fazenda para “fora” da Terra Indígena.

Após este relatório, um memorial descritivo foi produzido delimitando uma primeira versão do que viria ser a Terra Indígena Serra da Moça, conforme figura abaixo, retirada o processo administrativo:

PROC. N.º 00919/81

FLS. 39

RUBRICA

om

966/80

39

10

MEMORIAL DESCRITIVO

ÁREA INDÍGENA SERRA DA MOÇA

ÁREA APROXIMADA 9.500Ha.

PERÍMETRO APROX. 40Km

MUNICÍPIO DE BOA VISTA - RORAIMA

NORTE - Confluência do igarapé Truaru com o igarapé Croá.

LESTE - Desta confluência subindo pela margem esquerda do igarapé Croá até a sua mais alta cabeceira ponto "A" de coordenadas aproximadas $60^{\circ}40'10''\text{WGr}$ e $03^{\circ}14'50''\text{N}$.

S U L - Do ponto "A" de coordenadas aproximadas $60^{\circ}40'10''\text{WGr}$ e $03^{\circ}14'50''\text{N}$, segue por uma linha reta e seca de aproximadamente 4.100m até o ponto "B" de coordenadas aproximadas $60^{\circ}40'40''\text{WGr}$ e $03^{\circ}12'40''\text{N}$, daí segue por uma linha reta e seca de aproximadamente 2.300m até a mais alta cabeceira do igarapé da Cobra ponto "C" de coordenadas aproximadas $60^{\circ}42'00''\text{WGr}$ e $03^{\circ}12'00''\text{N}$, daí, segue descendo pela margem direita do igarapé da Cobra até a confluência com o igarapé Saúba.

OESTE - Da confluência do igarapé da Cobra com o igarapé Saúba segue descendo pela sua margem direita até a confluência com o igarapé Truaru, daí segue descendo pela margem direita deste último igarapé até a sua confluência com o igarapé Croá, ponto inicial deste Memorial.

Brasília, 26 de julho de 1978

Antônio

AGF/hff.

Figura 11: Primeiro memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça. Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Esta primeira versão não foi a definitiva. O motivo para isto é que mais tarde foi realizado um novo estudo que incluiu uma outra comunidade que tinha sido esquecida. Desta

forma, houve um acréscimo de terra na demarcação definitiva que passou de 9.500 hectares para 11.626, 7912 hectares.

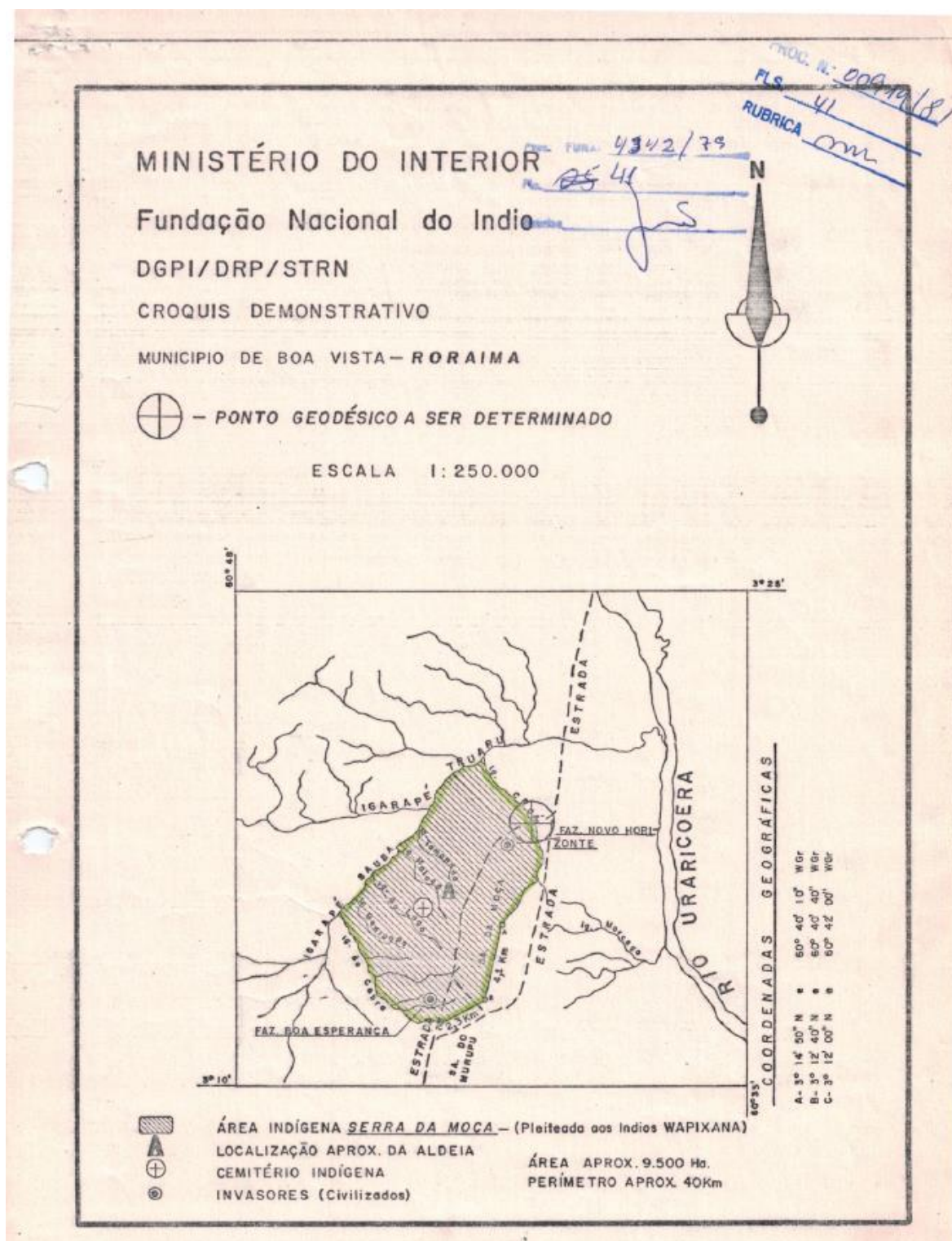


Figura 12: Primeiro mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego. Fonte: Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Um segundo relatório sobre a Terra Indígena Serra da Moça: comunidade Serra do Truarú e Morcego

Após os primeiros estudos apontados anteriormente, no dia 13 de novembro de 1979, a antropóloga Isa Maria Pacheco Rogedo enviou um documento ao chefe do DEP, reforçando a crítica que já vinha sendo feita em relação aos métodos adotados para estudos das terras indígenas e aos prazos que eram dados:

No caso de Roraima, já anteriormente, fizemos uma crítica quanto aos métodos de trabalho utilizados para a proposição das áreas locais e sugerimos, na ocasião, que trabalhos desta natureza fossem mais criteriosamente tratados quanto ao aspecto do prazo e preparo dos técnicos.

Em nosso entender, a limitação de prazo para execução de trabalho, tão longo e exaustivo, não permitiu de forma alguma, a captação de fato das dificuldades e não possibilitou uma visão completa dos diferentes aspectos culturais dos grupos, pontos básicos e importantíssimos para a realização de um trabalho que permita a tranquilidade de um dever satisfatoriamente cumprido (Ibid., p.43).

Embora a antropóloga reconheça o esforço das equipes em elaborar os dados e também em relação à conscientização referente ao indigenismo, as condições de campo e os prazos fizeram com que os resultados, em sua opinião, não alcançassem um “nível plenamente aceitável”.

Ainda é informado que nesse meio tempo do ano de 1979, uma nova equipe tinha sido formada para revisar as áreas das seguintes terras indígenas: Aningal, Araçá, Cajueiro, Ponta da Serra, Santa Inez, Ouro, Raposa-Serra do Sol e WaiWai. Estas terras indígenas já tinham sido revistas e sofridos alterações em suas áreas.

Após tecer considerações em relação às áreas das Terras Indígenas: Aningal, Araçá, Cajueiro, Ouro, Ponta da Serra, Raposa-Serra do Sol e WaiWai, recomendava a imediata demarcação das mesmas, afirmando que, no seu entendimento, eram compatíveis com o interesse e a condição sociocultural dos seus respectivos grupos indígenas, mesmo que tivessem quase “perdido completamente sua autonomia cultural”, já que os indígenas estavam economicamente dependentes dos fazendeiros.

No entanto, outras áreas ficaram de fora da referida revisão, que foram: Mangueira, Anta, Pium-Missão, Boqueirão, Barata, Truarú, Sucuba, Tabalascada, Malacacheta, Manoá Pium, Jacamim, Canauanim e ainda Serra da Moça, e por isso, não era recomendada a demarcação das mesmas. E ainda foi solicitado a inclusão do estudo da Terra Indígenas Ananás, que, de acordo com a antropóloga, tinha sido esquecida pelo DGPI.

Devido a isso, outro GT foi criado em 28 de maio de 1981 através da Portaria 950/E para realizar as atividades que estavam sendo solicitadas pela antropóloga Rogedo. Com objetivo de reestudar as Terras Indígenas o novo GT foi formado pelo antropólogo Antônio Flávio Testa e pelo Engenheiro Agrimensor Áureo Araújo Faleiros e realizaram as atividades entre os dias 01 de junho à 15 de julho de 1981.

O resultado desta pesquisa de campo foi a elaboração do relatório intitulado “Relatório de Viagem – Roraima”. A composição do relatório antropológico apresentado sobre a Terra Indígena Serra da Moça é semelhante ao do primeiro GT, onde inclui uma contextualização histórica da região. Porém, é acrescentado outros elementos, como a descrição do clima, dos aspectos geográficos, geomorfológicos e geológicos, do ecossistema, da vegetação e finalmente uma descrição sociocultural mais completa da referida Terra Indígena.

Nota-se que neste novo relatório já aparece como divisão a comunidade Serra do Truarú da Comunidade Serra da Moça, e o relatório deixa claro que não se trata da Terra Indígena Truarú localizada próximo a Terra Indígena Barata.

Muitos dos problemas que o primeiro grupo levantou também aparecem nos relatos do segundo grupo, como as invasões de gados dos fazendeiros, dizendo havia ocorrido um processo de colonização que tinha avançado sobre os limites das terras tradicionais, de tal modo, que chegaram a “ilhar” os indígenas.

Quanto às invasões, o segundo relatório aponta que muitos fazendeiros quando questionados por não cercarem suas fazendas, alegavam que estavam esperando as demarcações das Terras Indígenas pela Funai,

mas na realidade nem todos tem sua situação fundiária regularizada no INCRA, pois é bastante comum encontrar posseiros dentro das áreas tradicionalmente indígenas e também proprietários que buscam ampliar suas propriedades e para isso tem que expulsar os índios de onde eles estão, ou seja, seu território (Ibid., p.77).

No primeiro relatório apareciam duas fazendas, já neste segundo foram constatadas cinco, que são: a fazenda Boa Esperança, Estrela do Murupú, Monte Alegre, Floresta e Fazenda Ponta da Serra.

O que é de se fazer imaginar várias hipóteses quanto ao surgimento destas fazendas: a de que o primeiro GT não fez corretamente as identificações das áreas e não conseguiu verificar todas as 05 fazendas. No entanto, como neste período, o avanço pecuarista dos fazendeiros estava ocorrendo num ritmo acelerado, pode-se pensar que no período de quatro anos (1977-

1981), é provável que foram criadas mais três fazendas nos arredores da referida Terra Indígena. O relatório é finalizado com uma lista de moradores que conta com 177 pessoas.

Quanto à comunidade do Morcego, quando iniciaram os estudos, era apenas mencionada como uma comunidade separada da Terra Indígena Serra da Moça. Porém, no segundo relatório ela já aparece com mais detalhes, inclusive apontava que a mesma tinha como líder o mesmo da Terra Indígena Serra da Moça. No relatório ainda é afirmado que a mesma não tinha entrado nos primeiros estudos porque na época do ocorrido, era época de chuva, o que dificultou o acesso à esta comunidade.

A situação da comunidade Morcego era bem mais complicada do que as das outras comunidades que compunham a Terra Indígena Serra da Moça, pois os mesmos sofriam mais pressões de fazendeiros, e que estavam numa relação de total subordinação a ponto de serem obrigados a venderem sua força de trabalho, devido sua minúscula extensão territorial, o que tornava a caça, a pesca e a plantação de roças impossível, o que é alvo de constantes críticas nos dias atuais. Esse é um fato que nos faz refletir que a lógica da exploração da mão de obra indígena do período colonial continuava sendo praticada e que ainda persiste na atualidade. Ainda é relatado que estes “regionais” que utilizavam a mão-de-obra indígena valiam-se de “vários artifícios para ocupar a mão-de-obra indígena mal remunerada, enquanto apropriavam-se de seu território” (Idem, p.85-86).

A prática de exploração estava presente na relação entre os indígenas e os tais “regionais”, que na verdade eram fazendeiros, que exploravam esta mão-de-obra para os mais os mais diversos fins:

A forma de exploração mais usual é a empreitada, onde os índios trabalham nas mais variadas tarefas, desde lavoura, desmatamento (da própria área indígena), tocando gado. Enfim os índios são mantidos sempre na expectativa de algum trabalho, mas na realidade não podem dedicar seu tempo às atividades de real interesse do grupo, ou seja, trabalhando para si. Na verdade, o grupo indígena no Morcego está totalmente a mercê dos interesses dos regionais que os cercam. Esse fato influi bastante na desestruturação cada vez mais acentuada de sua organização social tradicional; sobretudo no que pertine à economia indígena, hoje totalmente vinculada, submissamente à economia regional (Idem., p.86).

A pouca renda que conseguiam dos fazendeiros era somada aos produtos que eram produzidos nas roças. No entanto, com a invasão pecuarista em suas terras, ficava cada vez mais difícil manter as roças devido a invasão do gado em suas terras, já que as mesmas não eram cercadas. Os gados bovinos pertencentes aos fazendeiros entravam nas roças dos indígenas e as destruíam, obrigando-os a mudar as roças para dentro do Igapó, nas plantações conhecidas como Vazantes, como forma de impedir a invasão bovina.

A caça e a pesca eram cada vez mais precárias, isso porque o acesso a mata e aos rios ficavam mais difícil, já que para se ter uma boa fauna de animais que poderiam ser caçados, era necessário que houvesse uma extensa flora preservada, bem como acesso aos rios para poder se pescar. No entanto, estas áreas acabaram sendo incluídas na expansão das fazendas, impedindo o acesso dos indígenas nestes locais. O cercamento dos locais de roças poderia ser uma forma de impedir a invasão bovina, como é feita nos dias de hoje. No entanto, além das condições econômicas que impossibilitaram a compra de arames farpados, cercar um local, restringir o seu acesso ou privatizar uma área eram práticas desconhecidas pelos indígenas, tanto que, como já mencionei, a Terra Indígena Serra da Moça, que era dividida em três comunidades, não era sequer dividida ou delimitada fisicamente, os locais de acesso eram livres para que qualquer um pudesse circular e acessar os recursos naturais.

O contato entre os indígenas destas comunidades era caracterizado como um bom relacionamento. No entanto, não se podia dizer o mesmo da relação entre os indígenas da comunidade Morcego com os “regionais”:

Quanto ao relacionamento com os regionais, não poderia ser pior. Isso porque os índios têm plena consciência que perdendo suas terras estão totalmente desamparados e impossibilitados de viver na área em que nasceram e sempre viveram. A rápida e crescente expansão da pecuária tem restringido cada vez mais as possibilidades de manutenção de seu território original. Os índios querem sobreviver em suas terras e como agricultores, hoje uma das poucas saídas para sua miserável condição. Contudo sem uma assistência indigenista eficaz estarão condenados à miséria e à total subordinação aos regionais. Sua consciência é manifestada quando afirmam: “Se o gado não destruísse nossas roças a gente podia plantar mais e crescer mais”. A inexistência de cercar não é gratuita, uma vez que existem condições concretas para construí-las. Por trás disso está a pretensão dos regionais de expulsarem os índios dali para se apossarem de suas terras. Só que os índios vivem ali em caráter imemorial (Idem, p.87).

Observando tais condições aqui apresentadas, o GT Roraima propôs que fossem unificadas as comunidades, considerando que as áreas eram praticamente as mesmas devido à proximidade entre elas, utilizavam das mesmas áreas para desenvolvimento das atividades, e por estarem sobre a mesma liderança, além é claro de que o estudo foi feito com base não só na imemorialidade, mas também nas atuais necessidades, isto é, na dinâmica territorial e atualizações das territorialidades, prevendo, sobretudo que o território pudesse acompanhar a demanda que iriam surgindo ao longo do tempo, como o crescimento demográfico. A área prevista para esta comunidade aumentou para 11.626, 7912 hectares, apenas duas hectares a mais do que tinha sido previsto nas recomendações do primeiro GT.

Depois de várias tramitações de ofícios, portarias, revisões contestações nos processos de demarcação, em 21 de maio de 1982 através da Portaria 1229/E, o Presidente da Funai Paulo

Figura 13: Segundo mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego. Fonte: Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Após os processos de estudos sobre a demarcação da TI Serra da Moça, alguns fazendeiros foram retirados da área. O fazendeiro Josué de Andrade Lima foi indenizado com Cr\$ 4.398.554 e o fazendeiro Altamir Pereira de Melo com Cr\$1.173.464.

Por fim, a homologação da Terra Indígena Serra da Moça, ocorreu em 29 de outubro de 1991, pelo decreto 4.258 com uma minúscula área de 11.626, 7912 hectares.

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI

PROC. N. 919/81
 FLS. 98
 RUBRICA *[assinatura]*

<u>DCPI/DID</u>	<u>MEMORIAL DESCRITIVO DE DELIMITAÇÃO</u>		
<u>DE NOMINAÇÃO</u>			
ÁREA INDÍGENA:	SERRA DA MOÇA		
PORTARIA DO G.T.:	950/E de 28/05/1981		
DECRETO Nº:			
<u>ALDEIAS INTEGRANTES</u>			
	SERRA DA MOÇA E TRUARU		
<u>GRUPOS INDÍGENAS</u>			
	MACUXI/WAPIXANA		
<u>LOCALIZAÇÃO</u>			
MUNICÍPIO: BOA VISTA	ESTADO: T.F. RORAIMA		
UNIDADE REGIONAL DA FUNAI:	10ª DELEGACIA REGIONAL		
<u>COORDENADAS DOS EXTREMOS</u>			
EXTREMOS	LATITUDE	LONGITUDE	
NORTE	03°20'20"N	60°40'50"Wgr	
SUL	03°12'05"N	60°40'30"Wgr	
LESTE	03°14'15"N	60°36'50"Wgr	
OESTE	03°15'25"N	60°45'15"Wgr	
<u>BASE CARTOGRÁFICA</u>			
NOMENCLATURA	ESCALA	ÓRGÃO	ANO
Projeto Fundiário - Gleba Mumpu Área B - Planta Geral 1ª Discr.	1:100.000	INCRA	1978
<u>DIMENSÕES</u>			
ÁREA:	12.500 ha		
PERÍMETRO:	50 km		

Figura 14: Segundo memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça. Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Embora ocorresse a homologação das Terras Indígenas, Santilli (2001, p.55) afirma que:

Tal ordenamento agrário, confinando a ocupação indígena por linhas secas e arbitrariamente traçadas, entre terras tituladas e posseiros, originou uma situação de conflitos endêmicos, comumente resolvidos à força, por coerção física, pelos regionais, com auxílio da polícia, em pequena parte trazidos à justiça e, em grande parte, penderes ou potenciais.

Embora o autor tenha focado seu trabalho nos territórios Macuxi, localizados principalmente às margens direitas do rio Uraricoera, não foi diferente de outras, dentre elas a Terra Indígena Serra da Moça. Muitas fazendas permaneceram aos seus redores, como por exemplo, a fazenda do ex-senador Mozarildo Cavalcante⁶, que está localizada logo na entrada da referida Terra Indígena, quando se parte de Boa Vista. Por diversas vezes, os moradores das comunidades Indígenas entraram em conflito com o mesmo por serem impedidos de usufruir das matas que são utilizadas para construção de suas casas. Na fala do Tuxaua da Serra da Moça Alexandro Carlos da Chagas (atualmente é Coordenador da Região Murupú), fica evidente esta problemática:

FUNAI disse que precisa fazer um estudo da área para reconhecimento da área do Anzol, precisa ser feito um diagnóstico. A FIT ameaçou derrubar as casas, proíbe pescar, caçar, fazer as roças e nos acusa de vender animais silvestres e mostra mapa da área. Lá tem as fazendas do Mozarildo, dos Ribeiro que vendeu para os americanos plantar soja, tem a área do projeto de assentamento PA Nova Amazônia, tem casas e banhos, os indígenas foram expulsos de lá pelo INCRA e Governo do Estado. Tem placas proibitivas caçar pescar, não entre, ameaça por parte da FIT, plantação de acácias acerca de 50 quilômetros de Boa Vista e a presença de pessoas estranhas e não se sabe se é por fuga da Penitenciária Agrícola. Há impedimento de criações por parte da FIT e outras pessoas, tem o aumento de cobras, raposas, pessoas que são paradas na estrada querendo saber para onde a gente vai, porteiras em fazendas e também, por parte da FIT, tem o aumento de abelhas nos buritizais, da vassoura de bruxa, nos pés de ingá. Já foi feito documentos para instituições, FUNAI e IBAMA relatando esse tema, disseram que iam verificar⁷.

Percebe-se na fala do Tuxaua Alexandro que o que anteriormente era um problema de terras, passa a se agravar e atingir várias outras dimensões, como a questão ambiental, cultural, entre outros.

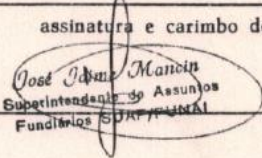
Um dos que foram indenizados para sair das áreas ocupadas e por foi delimitado pela demarcação permaneceu com fazendas ao lado da comunidade Morcego.

⁶ Verificar denúncia no site do CIMI, disponível em: <http://cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=466&page=716>. Acessado em 06 de junho de 2016. O Documento Final da 34ª Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima realizada em fevereiro de 2005 no Maturuca denuncia também as práticas do Senador Mozarildo Cavalcante que tentam revogar direitos constitucionais: “Tal fato está patente no PL-188 e na PEC 38/99 de autoria do Senador Mozarildo Cavalcanti/RR, que contam com o apoio de parlamentares como Delcídio Amaral e com a articulação favorável do Ministro da Articulação Política, Aldo Rebelo”. Os parlamentares citados são dos partidos PT e PC do B.

⁷ Boletim informativo Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação : processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais.

Desde que foi demarcada e homologada a Terra Indígena Serra da Moça, as comunidades sentem a necessidade de revisão dos limites estabelecidos, como já estava previsto, pois, como apontado em várias cartas, ofícios enviados pelas lideranças da Terra Indígena Serra da Moça para instituições como CIR, Incra, Funai, é afirmado que muitos recursos naturais necessários para sobrevivência, tanto física, quanto cultural ficaram dentro das fazendas que ainda permanecem ao redor da mesma.

PROC. N.º 22720
Fls. 200
Rubrica

 FUNAI		TELEX N.º 005/CIRCULAR-SUAF/91 RADIO N.º		
n.º expedidor	n.º aparelho	data 22.JULHO. 1991	hora da transmissão	iniciais do operador
nome e endereço do destinatário 1ª, 2ª, 3ª, 4ª e 5ª SUER e respectivas ADR				
texto a transmitir CONSIDERANDO O ARTIGO 7º DO DECRETO Nº 22 VG DE 04 DE FEVEREIRO DE 1.991 VG O QUAL DETERMINA QUE A FUNAI PROCEDERÁ NO PRAZO DE UM ANO VG À REVISÃO DAS TERRAS INDÍGENAS CONSIDERADAS INSUFICIENTES PARA A SOBREVIVÊNCIA DOS GRUPOS INDÍGENAS VG SOL ENVIAR COM URGÊNCIA RELAÇÃO DE ÁREAS NECESSÁRIAS EM TESSAS CONDIÇÕES VG FIM INCLUIR NA PROGRAMAÇÃO 2º SEMESTRE DE 1991 PT SDS JOSÉ JAIME MANCIN - SUPERINTENDENTE DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS				
SUAF/JJM/mh.			assinatura e carimbo do operador  José Jaime Mancin Superintendente de Assuntos Fundiários SUAF/FUNAI	

Bis. 50x3 - 145x210

Respondido através RDG 542/ADM/BGS/25.07.91
 TLX 153/ADRPRT/23.07.91
 TLX 486/ADRAMB/26.07.91
 TLX 579/ADRCGR/30.07.91

Figura 15: Documento falando sobre a possibilidades de ampliação das terras indígenas demarcadas. Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Ações e reações decorrentes do trabalho com fazendeiros

Conforme já dito, com o despontar da pecuária enquanto modelo econômico predominante na região do rio Branco, funcionando como uma mola propulsora da economia

local, a população indígena passa a ocupar um lugar cada vez mais baixo dentro dessa hierarquia social. Ribeiro (2018) afirma que o êxito da instalação da pecuária se deu devido o gado bovino ser criado de forma livre nos campos gerais, sem fronteiras e com abundância de terra sem cercas. Assim como os territórios do rio Branco foram garantidos graças às “muralhas do sertão”, como afirmou Farage (1986), a mão de obra indígena foi também extremamente explorada para a consolidação da pecuária. Segundo Vieira (2007), nesta nova configuração social a mão de obra indígena passou a ser disputada pelos fazendeiros. Os indígenas passaram a trabalhar nas fazendas com o cuidado dos gados, na figura do vaqueiro, como também trabalhos domésticos.

Na metade do século XX, segundo Santilli (2001) a chegada de duas agências indigenistas, o SPI e a missão beneditina, inauguraram um novo período da história de contato entre indígenas e a sociedade nacional, mediados, sobretudo, por relações clientelistas. Embora Santilli tenha se dedicado à análise do povo Macuxi, o mesmo pode servir enquanto análise para pensar as relações entre os Wapichana da Serra da Moça e fazendeiros, como foi explícito no relatório de identificação da terra indígena.

Ao retomar as narrativas dos indígena da Serra da Moça durante a atividade de reconhecimento das fronteiras da TI, estas corroboram com a análise de Santilli ao afirmar que no primeiro momento, a relação entre indígenas e brancos foram marcadas por uma certa simetria e reciprocidade: “em troca do possível consentimento e da eventual colaboração dos índios diante da ocupação dos campos adjacentes às aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados – especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar -, além de carne e leite” (Santilli, 2001, p.39).

Santilli fala no recrutamento de crianças indígenas para serem criadas junto às famílias de fazendeiros para aprenderem a devolver as atividades de lidar com o gado bovino. Isto foi utilizado como um expediente amplamente utilizado pelos posseiros com a finalidade de estabelecer uma relação de compadrio, que revestiram e reforçariam as relações clientelistas.

Ribeiro (2018) traz o trabalho de Riviere (1972) que segundo este autor nesta nova configuração social que se formou no rio Branco que tinha como base da economia a pecuária, os indígenas se tornaram dependentes das fazendas, pois quase todos os moradores do lavrado estava relacionado de uma forma ou de outra com essa modalidade econômica, constituindo em uma relação no qual diferentes figuras sociais se relacionam de formas complementar, devido às relações de compadrio, mas também antagônicas: “A primeira seria a dos civilizados, colonos recém-chegados e que vieram em busca de terra e meios de sobrevivência; e, de outro,

os caboclos, designação pejorativa atribuída à população indígena” (Ribeiro, 2018, p.30). Em termos de relação de trabalho, Ribeiro estas relações se diferenciavam na medida que existia a figura do fazendeiro, do proprietário e a do vaqueiro, o cuidador do gado, responsável pelo cuidado e pela criação. Parafraseando Santilli (1989), a autora afirma que a prática de recrutar crianças e os casamentos com mulheres indígenas recriou uma nova configuração social, e tornou-se um mecanismo de mobilidade social, no qual a criança indígena, de sexo masculino, criada pelos fazendeiros e com habilidades de trabalhar no cuidado com o gado bovino, podia assumir plenamente a posição de civilizado, desde que apagasse as marcas de sua origem.

Embora Santilli (1989) tenha apontado para o apadrinhamento de crianças para trabalharem nas fazendas, não era incomum a ida de jovens o sexo masculino para trabalhar para os fazendeiros nas plantações de capim e criação de gados. A figura do vaqueiro, que não é necessariamente uma relação de compadrio, mas que estabelece relações clientelistas, constituiu uma figura que vai ocupar uma relação direta entre indígenas e fazendeiros, e que mais tarde terá repercussões bastante relevantes no que se refere à uma consciência política do território e das violências sofridas a partir das relações de trabalho. Conforme já aponte em outros trabalhos ao recuperar a trajetória do Tuxaua Jairo, liderança Macuxi da comunidade Morcego, que quando jovem, trabalho para fazendeiros locais, e quando voltou para sua casa na comunidade, passou a pensar sobre as posses dos fazendeiros sob os territórios indígenas (Wapichana, 2020) e isso o levou a mobilização das comunidades junto à outras lideranças para retomarem uma parte do terra ocupadas por antigas fazendas para criar uma nova comunidade, a comunidade Lago da Praia.

Além da figura do vaqueiro, o indígena que vai trabalhar nas fazendas, o também chamado peão, ou seja, trabalhador braçal, que volta para as suas comunidades e passa a questionar a figura dos fazendeiros e suas posses sobre territórios indígenas, os Wapichana passaram a incorporar esta relação em suas narrativas cosmológicas, geralmente, uma narrativa que aponta para a explicação de Santilli (2001), ou seja, para uma possibilidade de mudança na posição social do vaqueiro. O vaqueiro passa a constituir uma figura também de subversão que desafia o fazendeiro ou apenas ocupando um lugar no plano de encantamento da cosmologia Wapichana.

Segundo Ribeiro (2018), a figura do vaqueiro tem papel fundamental para pensar a construção de identidades indígenas no século XX. A convivência com o gado, como apontam relatos de lideranças Macuxi da região das Serras, que trabalhavam como vaqueiros antes de se tornarem grandes lideranças do movimento indígena em Roraima. Ao trazer narrativas de três

lideranças Macuxi da região das Serras, a autora afirma que a convivência com os fazendeiros também possibilitou a inserção de gado nas comunidades indígenas. Os fazendeiros trocavam bens industrializados em troca de ocupar com o gado as comunidades. Além desta forma de relação de trabalho, a autora traz o exemplo do compadrio, que através desta modalidade de relação, os fazendeiros iam ocupando com anuência da comunidade, especialmente das lideranças, que conforme Santilli (2001), eram as figuras sociais acionadas para estabelecerem uma relação de mediação entre agências indigenistas, fazendeiros e indígenas.

A seguir, trago três narrativas contadas por indígenas da comunidade Serra do Truarú: uma contada por Moacir Brito Angelo sobre a serra chamada de Serra da Moça e outras duas, tive que recorrer a minha memória para recuperar histórias contadas pela minha Bizavó Cecília Angelo.

O vaqueiro encantado pelas moças

Atrás dessa serra tinha uma fazenda chamada Meru. Essa fazenda era do JG, daquele tempo. Lá ele tinha um vaqueiro dele. Ele disse: agora você vai campear pra cá, lá pra banda do Aleixo, lá pela casa do Aleixo, por onde é Maloca. Mas não era Maloca, só tinha casa do velho. E aí ele foi campear. Chegou lá, ele estava com sede. Não tinha pra onde beber água. Quando você vem dali, ali pelo Zé Macaco, você olha lá pra cima, lá em cima tem três buritizeiro e lá tem um poço d'água. Justamente ali amarrou o cavalo dele em um pé de gongoin e subiu pra lá para beber água. Como ele não tinha copo, ele abaixou pra beber água. E quando ele abaixou pra beber água, uma pessoa pegou no cabelo dele e puxou. E tirou a roupa dele, sapato, calça cueca. Ele foi nuzinho. E calça ficou na beira do poço e a sandália também. E aí o fazendeiro ficou procurando o empregado dele: “cadê o meu vaqueiro? Cadê meu vaqueiro?” aí eles foram campear e encontram o cavalo amarrado, celado ainda, com cela e tudo. Aí ficaram se perguntando: “o que será que aconteceu?” aí viram o buritizeiro e chegando lá, viram a roupa dele. A roupa, chapéu, sandália. Aí o patrão disse: vou passar lá no Aleixo, pra perguntar o que tá acontecendo. Chegou lá e falou: Aleixo, aconteceu isso, o meu empregado desapareceu. Ninguém sabe como. Aí o Aleixo responde: tá bom, vou fazer hoje o meu trabalho e amanhã você vem aqui. No outro dia ele foi lá saber. Aleixo respondeu: sabe o que acontece? Essa serra aqui só tem mulher, só tem moça, não tem macho aí não. Só tem moça. Por isso que eles encantaram ele, pra ser marido. Então hoje, agora, por isso que se chama Serra da Moça. Chegou um cara perguntando assim: Por que se chama Serra da Moça? E ninguém soube responder. Serra da Moça não é o povo que mora aqui, são os que

moram dentro da Serra. São encantadas e encantaram ele também; o rapaz encantou; E ficou Serra da Moça para o resto da vida.

O vaqueiro que se tornou a lua (kayz)

Havia um vaqueiro que trabalhava para um rico fazendeiro nessa região da Serra da Moça. O fazendeiro costumava dar festas, conhecida nas malocas como “festas de maloca”, que era basicamente um sanfoneiro tocando e cantando forró. O rico fazendeiro tinha uma filha muito linda que era desejada por todos os seus funcionários. O vaqueiro então queria se casar com ela e ela queria se casar com ele, mas o fazendeiro não permitiu porque ele era pobre e apenas um funcionário. O fazendeiro então voltou para sua casa e pediu para ficar rico para então voltar e desposar sua amada. Um dia, durante uma das festas que o fazendeiro estava dando para seus convidados, apareceu um homem vestido de branco, da cabeça aos pés. Ele brilhava muito e todos queriam saber quem era ele. O homem na verdade era o vaqueiro que tinha se tornado a lua. Ele brilhava muito e tinha ido na festa buscar sua amada. O fazendeiro, quando soube que era seu antigo funcionário, quis impedir o casamento e pegou um punhado de lama e jogou nas suas vestes brancas. O vaqueiro, no entanto, não desistiu e mesmo assim levou sua amada com ele para morar no céu. Com ela, teve sete filhos. O vaqueiro então voltou para seu lugar no céu, sendo que agora, suas roupas estavam manchadas pela lama e por isso a lua (kayz) possui aquelas manchas que aparecem durante as noites de lua cheia. Sua mulher e seus filhos foram também levados para o céu e se tornaram a constelação conhecida como sete estrelas. O vaqueiro desafiou o fazendeiro para ter sua amada.

João Cinzento e o peixe-pescada

Havia um homem que vagava pelas fazendas dos grandes proprietários de terra e dormia nas cinzas dos fornos de fazer farinha nas malocas. Por isso, seu nome era João Cinzento. Um dia, João Cinzento estava caminhando à beira de um rio próximo a uma das fazendas e sentia muita fome. Então, ele teve a brilhante ideia de pegar um prego preso a uma cerca e transformá-lo em um anzol. Sem linha de pesca, ele começou a amarrar seu próprio cabelo, fio por fio, até formar uma linha. No entanto, ele ainda precisava de uma isca. O couro rachado de seu pé era muito grosso, então ele pegou uma faca, cortou um pedaço do couro e usou-o como isca para pescar. Rapidamente, o anzol foi puxado, e João Cinzento conseguiu pescar um peixe-pescada.

Naquela época, os animais se comunicavam com os humanos, e os humanos os entendiam. Antes que João matasse o peixe, este disse: "Não me mate, jogue-me de volta no rio!" João, faminto, perguntou por que deveria poupá-lo. O peixe, que era o chefe dos peixes-pescadas, respondeu: "Você vai abrir minha cabeça e encontrar duas pedras lá. Essas pedras concederão três desejos a você." João Cinzento retirou as duas pedras e jogou a pescada de volta ao rio. Então, continuou sua caminhada, ainda com fome.

Naquela região, havia um fazendeiro muito rico que tinha uma filha extremamente linda. O fazendeiro não permitia que ninguém se aproximasse dela. João decidiu usar seu primeiro pedido: desejou ter contato com a filha do fazendeiro e se apaixonarem. Secretamente, ele encontrou a moça e ela ficou grávida. Quando o fazendeiro descobriu a gravidez da filha, interrogou-a sobre a identidade do pai. Ela revelou que era João Cinzento. Furioso, o fazendeiro mandou seus capangas capturarem João. Eles o trouxeram diante do fazendeiro, que colocou João e sua filha dentro de uma caixa e os jogou no rio para morrer.

No entanto, João ainda tinha dois desejos. Ele usou um deles para chamar o peixe-pescada, que puxou a caixa até a margem do rio, salvando João e sua amada. No lugar onde pararam, João Cinzento viu que era muito bonito e decidiu usar seu terceiro desejo: pediu para se tornar um rico fazendeiro com muitas cabeças de gado. Assim, ele e sua amada viveram felizes naquele lugar.

Capítulo III: Unidades de mobilização e ações coletivas

Neste capítulo, descreverei e analisarei as denominadas mobilizações étnicas, com ênfase naquelas realizadas no contexto da pandemia da Covid-19. Trata-se sobretudo de ações coletivas dos movimentos que incorporam fatores étnicos à critérios ecológicos, gênero, econômicos com raízes locais profundas e uma consciência de suas territorialidades e dos processos de trabalho que são expressas em suas identidades étnicas correspondente aos seus territórios (Almeida, 2004). Os movimentos sociais indígenas presentes no estado de Roraima nos últimos anos consolidaram-se enquanto unidades político-organizativas autônomas, investindo em formação política e fortalecendo as organizações de base, desdobrando-se em lutas localizadas dentro de suas comunidades. Estas mobilizações estão alinhadas à um objetivo precípua comum, qual seja, a defesa dos territórios tradicionais, da biodiversidade e dos direitos conquistados, exercendo junto às outras comunidades e povos o protagonismo político (...) hoje mais comum através da prática de “retomadas” e do desenvolvimento de projetos próprios, quanto ao bem viver (Oliveira, 2022, p.408).

Cabe mencionar que no contexto da pandemia, mediante à negligência do governo e sob um projeto de extermínio dos povos indígenas como apontado em diversos trabalhos publicados no fervor da pandemia (Almeida et al, 2020), as lutas pela sobrevivência e para se proteger territórios indígenas foram extremamente essenciais. Diversas ações protagonizadas por ações combinadas entre homens e mulheres foram realizadas. Como exemplo têm-se as barreiras sanitárias que passaram a controlar o fluxo de circulação de pessoas, mantendo a vigilância por dias e noites para evitar que estranhos adentrassem nas comunidades indígenas. Na Terra Indígena Serra da Moça, assim como na maior parte das comunidades do estado de Roraima, os GPVITI passaram a ocupar essa função em determinados postos de vigilância, montados de forma improvisada com barracas de palhas, placas e cordas para fechar as entradas de forma efetiva e simbólica.

Para além das barreiras sanitárias, outras ações coletivas foram realizadas, como reuniões, oficinas de produção da denominada “medicina tradicional” e doações de plantas nativas para reflorestamento. Embora no ápice da tragédia, algumas dessas ações tivessem sido paralisadas para manter o isolamento social, no decorrer do ano de 2020, os chamados encontros passaram a acontecer, não só para cumprir os ritos paralisados, mas agora sendo momentos de fortalecimentos dos vínculos afetivos e de demonstração de solidariedade.

Descreverei, ainda, práticas cotidianas, trabalhos comunitários e outras atividades que são consideradas momentos de mobilização e luta. Essas práticas conectam pautas políticas comuns às atividades do dia a dia e às lutas identitárias, fortalecendo identidades e transformando-as em identidades de lutas coletivas, baseadas em diversos critérios. Além disso, destacarei como, para esses sujeitos, o conceito de trabalho não se limita à atividade laboral, mas também se manifesta como momentos de expressão e apoio a outras comunidades. Mostrarei a interseção entre práticas cotidianas e lutas políticas, evidenciando como atividades diárias podem se tornar atos de resistência e fortalecimento identitário. Enfatizo que o trabalho, além de sua função econômica, desempenha um papel crucial na mobilização social e na consolidação de identidades coletivas, ligadas a causas e valores compartilhados

Conhecimentos tradicionais: mulheres, raízes e ervas

Dezembro de 2020

Em novembro de 2020, os dias mais letais da pandemia naquele ano já haviam ficado para trás, especialmente na cidade de Manaus, onde a pandemia se transformou em uma grande tragédia para os moradores entre março e agosto. Retornei de Manaus para Roraima e segui direto para minha comunidade, Serra do Truarú.

Quando cheguei, percebi que o clima continuava tenso, mas as atividades de reuniões e outros rituais estavam voltando a acontecer.

A professora Maria das Graças Brito Angelo me enviou um convite para participar da II Oficina de Medicina Tradicional que aconteceria na comunidade Serra da Moça na segunda semana de dezembro. Naquela ocasião, além de ser professora da Escola Estadual Indígena José Aleixo Angelo, ela estava ocupando a função de coordenadora local das mulheres indígenas e da medicina tradicional e por isso, a coordenadora da OMIRR regional pediu que ela convidasse outras mulheres das comunidades para participar da oficina. No convite solicitava a participação de todos e ainda sugeria que as mulheres conhecedoras de plantas, ervas, raízes e cascas de árvore, deveriam levar uma contribuição para produção do que denominavam de medicina tradicional. O convite para mim seria para acompanhar os trabalhos e relatar na minha pesquisa.

O que estava se chamando de medicina tradicional são as práticas de produção de chás, pomadas, banhos, xaropes e produtos de utilidades medicinais e até mesmo estéticas, utilizando plantas, folhas, raízes, cascas e cipós nativos da região. As mulheres, principalmente, são as

detentoras desses conhecimentos e combinam estes saberes denominados de tradicionais com produtos que também são comprados nos centros urbanos, como ceras de velas, aromatizadores e embalagens de plásticos. As produções destas oficinas seriam para subsidiar os postos de saúde que entregavam para as famílias tratarem sintomas de doenças, principalmente sintomas da Covid-19, mas também foram produzidos remédios para coceira, gripe, dores musculares, dor de cabeça, sabonetes íntimos, sabonetes faciais e inflamações. A noção de medicina e tradicional nada tem de literal porque abrangem um leque de sentidos muito maior que as próprias mulheres dão. Em outras palavras a finalidade das produções não se restringem às funções curativas, mas também estética, já que foram produzidas pomadas para serem utilizados para pinturas e grafismo no rosto, além de serem utilizados para embelezamento.

As oficinas estavam acontecendo em forma de rodízio, alternando o local do evento. As duas primeiras aconteceram na comunidade Serra da Moça, sendo que a próxima deveria acontecer em outra comunidade. A comunidade Serra da Moça iniciou recepcionando as oficinas devido à coordenadora Regional da Medicina Tradicional, a senhora Keila Oliveira Carlos das Chagas, que pertence à comunidade. Era ela quem enviava os convites para as coordenadoras locais, orientava as mulheres do que deveria ser feito, mediava as relações com as organizações de representação política e sobretudo, tomava a iniciativa de organizar as oficinas. A coordenadora regional era quem articulava as relações com as coordenadoras locais. Geralmente, quem coordenava as práticas relativas a medicina tradicional também ocupava a coordenação das mulheres indígenas, ou seja, eram atividades que se relacionavam, mas não se confundiam, tanto que as oficinas sobre a medicina tradicional contaram com a presença de mais de 50 pessoas, que eram além de mulheres, também jovens, crianças, homens, professores, lideranças, anciãs conhecedoras e praticantes daquelas ações de prevenção e cura de doenças, assim como os Agentes de Saúde Indígena (AIS).

Essas oficinas eram apoiadas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), e a coordenadora regional era quem mediava o diálogo, adquirindo diversos itens, como painéis novos, utensílios de cozinha e recipientes para guardar o que era produzido nas oficinas.

No dia da oficina, cheguei por volta das 08:00 horas da manhã no barracão do centro comunitário da Serra da Moça. Este barracão é onde ocorrem os eventos da comunidade como as reuniões, festas de formatura, assembleias regionais, oficinas e demais encontros quando demandados pelas lideranças. É uma estrutura bastante grande com piso de cimento, vigas de árvores e coberta com uma estrutura metálica e telhas de fibrocimento. Na frente está localizada uma enorme mesa comprida e atrás da mesa fica um trançado de madeira que seria um grande

painel pintado com pinturas de grafismo feitas pelos artistas da comunidade. Quando ocorrem reuniões e assembleias, essa mesa é onde devem ficar as lideranças e convidados, como se fosse uma grande bancada de onde se falam para o restante dos participantes.

No entanto, durante a oficina, a mesa estava sendo utilizada para receber os itens que as pessoas estavam trazendo. Quando cheguei, a coordenadora Keila já estava presente com outras mulheres e a mesa já estava coberta com diversas folhas. Muitas participantes levaram ervas que normalmente encontramos na vegetação local, tal como ervas de passarinho, salva do campo, casca de copaíba, de jatobá e jenipapo. Outras levaram folhas mais especializadas que são encontradas apenas nas suas residências, como boldo, urucum e dentes de alho.

A mesa estava rodeada de mulheres que mantinham um diálogo e trocavam informações sobre o uso das plantas. As mulheres anciãs, conhecedoras das plantas e suas propriedades medicinais, que estavam conversando, aproveitavam aquele momento ao redor da mesa para transmitir seus conhecimentos sobre as ervas e suas funções. Uma delas era a dona Zika Eduardo Carlos. Ela foi de uma ponta a outra da mesa apontando e manuseando cada item, orientando as mulheres mais novas sobre como preparar cada remédio e a função de cada uma. No decorrer da oficina, ela falou o seguinte:

“Nós estamos fazendo a oficina de medicina tradicional e tem muitas mulheres que estão aprendendo, que vieram agora. Essa já é a quarta vez que estamos fazendo aqui na Serra da Moça. Isso mostra que já estamos preparados. Já passamos para outras que querem aprender e é bom a gente participar porque isso serviu muito para essa pandemia. Nós tomamos aqui e mandamos para cidade para nossos parentes”.

Dona Zika menciona que mandavam remédios para os parentes que moravam na cidade, fora das suas comunidades de origem. Isso nos revela uma relação da concepção de pertencimento de quem está fora, isto é, dos parentes da cidade, e daqueles que continuam mantendo uma relação solidária, mas que vivem na comunidade. As outras oficinas de medicina tradicional que ela menciona tinham sido realizadas antes da pandemia. A de dezembro foi a segunda realizada durante a disseminação da doença.

A coordenadora Keila deu então as orientações para iniciar as atividades, delegando tarefas para cada mulher. Mencionei anteriormente que participaram pessoas de diversas funções, inclusive homens. No entanto, a predominância era de mulheres. Os homens que estavam presentes foram delegados para ficar responsáveis pela cozinha, isto é, que estes

preparassem o almoço para as mulheres que fossem trabalhar diretamente na produção dos remédios. O senhor Inácio Ângelo então foi para a cozinha preparar junto de seus ajudantes.

Keila Chagas era acompanhada de suas duas irmãs: a senhora Neila e a Cheila. Elas foram designadas para orientar as outras mulheres e ficar responsáveis por dividir as tarefas e preparar diferentes tipos de remédios. Enquanto Neila coordenava uma equipe de produção de xarope, Cheila orientava as mulheres para produção de produtos de funcionalidade estética, como máscaras de rostos, pomadas, sabonetes e banhos.

Após um momento de conversa ainda no barracão de reuniões, sobre a importância do evento e sobre a luta de manter encontros desse tipo, sobretudo quando a pandemia estava no seu auge, a coordenadora nos encaminhou para uma outra barraca onde tinham mesas e fogões que funcionavam a lenha. Ali começaram os trabalhos de cortar, espremer limões, preparar o fogo e colocar as panelas cheias de água para ferver.

Processos de preparos: falando sobre os conhecimentos tradicionais

Enquanto as mulheres estavam preparando os ingredientes para colocar no fogo, conversei um pouco com a coordenadora. Ela falava que estava sendo muito difícil conseguir reunir as mulheres durante a pandemia, porque muitas ficaram com medo, mas que ao longo dos meses, ela foi conseguindo reuni-las aos poucos.

Ela ainda disse o seguinte:

Na oficina sobre medicina tradicional fizemos xaropes e outros remédios para combater à covid-19, como pomadas para cicatrizar bateduras, garrafadas, banhos, sabonetes entre outros. É muito importante valorizar a medicina tradicional dentro das nossas comunidades, na nossa região e usar, tanto nossos parentes quanto as pessoas de fora possam usar e valorizar as ervas, os nossos remédios caseiros, porque no tempo da covid, o que mais a combateu foi a medicina tradicional. E até hoje temos usado e estamos usando, porque ainda estamos numa pandemia e por isso é muito importante valorizar essa medicina tradicional”.

Keila é uma liderança muito importante na região Murupú.

Como mencionei, a coordenadora regional envia o convite escrito para as coordenadoras locais, isto é, aquelas coordenadoras que são responsáveis por suas respectivas comunidades. Keila articula as mulheres das 05 (cinco) comunidades da região Murupú e procura distribuir o trabalho e benefícios que porventura venham receber de forma igualitária.

As formas organizativas no domínio da medicina tradicional funciona da seguinte maneira, ou melhor, tento representar a partir de sua articulação e da forma como se relacionam no âmbito regional e comunitária, até porque não se pode pensar que isso funciona enquanto uma hierarquia, no qual a coordenadora ocupa uma posição superior às coordenadoras locais, mas sim, como essas mulheres se organizam de acordo com as orientações, a função de liderança e com as mediações que coordenadora regional estabelece com instituições externas às comunidades.

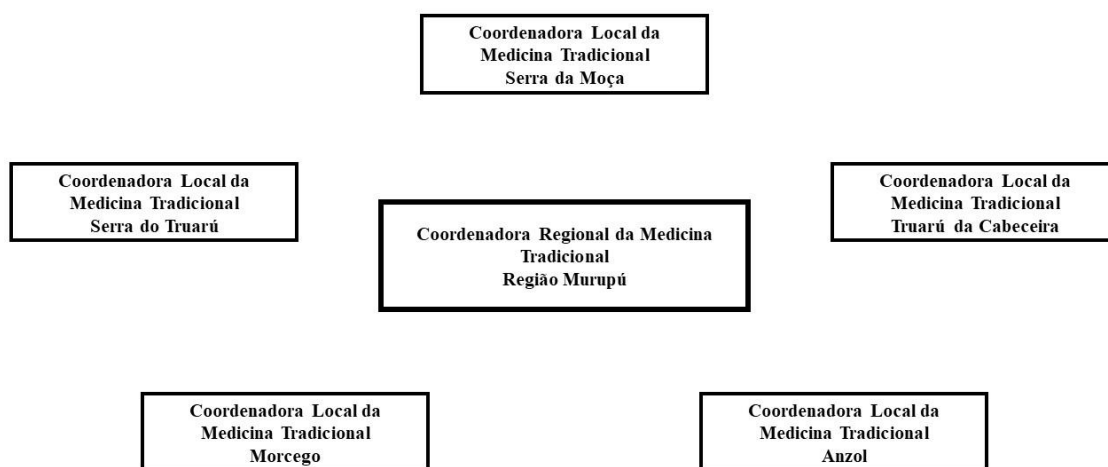


Figura 16: Esquema explicativo da funcionalidade da medicina tradicional. Fonte: o autor, 2023.

As coordenadoras locais encaminham o convite para as mulheres de suas comunidades e quando elas não podem participar dos eventos, enviam suas representantes. A coordenadora Maria das Graças, da comunidade Serra do Truarú, tinha conseguido levar para a oficina muitas mulheres. Dona Joaquina Oliveira Rodrigues foi uma delas. Ela estava me contando que não tinha conseguido participar das edições anteriores, mas que já tinha conhecimento dos remédios que elas produziam, até porque foram enviados xaropes e outros remédios para tratar os contaminados pela covid-19. Ela disse:

“Eu estou representando minha comunidade Serra do Truarú aqui na oficina de medicina tradicional e isso vale a pena a gente fazer para combater o covid-19. Eu já provei o xarope que as mulheres fizeram e ficou muito bom. Eu só tenho a agradecer pelo convite”.

Após a preparação, os xaropes foram engarrafados em recipientes doados pelo CIR. Parte desses xaropes foi distribuída entre os participantes que precisavam, enquanto o restante foi destinado ao abastecimento dos postos de saúde das comunidades. Como mencionei anteriormente, a responsável pelo cozimento nos fogões a lenha foi a senhora Neila Carlos da Chagas.

Neila é uma senhora muito bem-humorada, que constantemente fazia piadas com as outras mulheres sobre a eficácia dos remédios que estavam preparando. Ela brincava, por exemplo, sobre qual seria o melhor chá ou banho para aumentar a libido feminina ou "esquentar" as relações sexuais. As mulheres riam, mesmo que eu me sentisse constrangido. Elas não se importavam, afinal, eu estava "invadindo" um espaço tipicamente feminino. As conversas sobre as intimidades femininas eram motivo de gargalhadas, e elas faziam questão de discutir esses temas na minha frente para me deixar envergonhado e se divertirem com a minha reação. Neila chegou a dizer que, para a mulher ter mais "fogo", ela ia preparar um sabonete íntimo de pimenta malagueta, para "esquentar a piriquita".

Depois de rirmos bastante, perguntei a ela sobre a importância das oficinas:

Nessa oficina a gente aprendeu e trocou saberes, estamos aqui pra aprender e ensinar. A minha parte foi o Xarope para Covid e o Xarope para gripe. Usamos ingredientes que foram da colaboração. Cada ingrediente foi colaboração de todos e de todas e aí é onde nós estamos unidos pela nossa própria saúde. Estamos aqui para somar e estou muito grata por isso. Isso foi muito proveitoso porque logo que começamos a fazer os nossos remédios, iniciou esse negócio da covid. Logo começamos a fazer, as meninas já vinham fazendo e eu sempre fiz esses xaropes todo início de inverno para meus filhos e para minha neta. **Aqui na comunidade não houve nenhum óbito porque usamos os chás que foram recomendados.** Teve casos, mas todos estão recuperados e nós queremos nos aprofundar cada vez mais nos conhecimentos da medicina tradicional

O que Neila nos narra revela uma valiosa experiência de aprendizado e compartilhamento de saberes comunitários, enfatizando a importância da união e da medicina tradicional em tempos de crise. Sua fala destaca como a oficina foi um espaço de troca, onde conhecimentos sobre a preparação de xaropes para Covid-19 e gripe foram compartilhados, com cada participante contribuindo com ingredientes, simbolizando a solidariedade e a cooperação da comunidade em prol da saúde coletiva.

Um aspecto crucial da sua fala é a menção de que, na comunidade, não houve nenhum óbito durante a pandemia, o que ela atribui ao uso dos remédios tradicionais e chás recomendados. Este ponto é particularmente significativo, pois reforça a eficácia percebida dos tratamentos naturais e o papel vital da medicina tradicional na proteção das comunidades indígenas da região Murupú. A sobrevivência de todos os afetados pela Covid-19 na comunidade é uma demonstração da resistência e do valor dos conhecimentos tradicionais, que continuam a ser fundamentais para a saúde e o bem-estar da comunidade, principalmente frente às violências e negligências que ocorreram promovida pelo Estado, no governo de Bolsonaro.

Neila também nos demonstra um profundo sentimento de gratidão e um desejo de continuar aprofundando seus conhecimentos na medicina tradicional, reconhecendo que a troca de saberes é um processo contínuo e que a união em torno desses conhecimentos é essencial para o fortalecimento da comunidade. Sua fala não só celebra o sucesso da oficina e a eficácia dos remédios tradicionais, mas também sublinha a importância de manter viva e fortalecendo a medicina tradicional, como vem ocorrendo.

Neila é uma das principais contribuidoras das atividades envolvendo as mulheres e participa de todas as atividades tanto dentro quanto fora da comunidade. Tive a oportunidade de conversar com ela em outra oficina, na comunidade Morcego, o que descreverei mais adiante.

Uma outra participante da oficina foi a AIS Lucinara Marcelo de Lima, da comunidade Serra do Truarú. Os AIS participavam para que pudessem substituir os remédios que estavam sendo enviados pelo governo, até porque existia uma desconfiança em relação ao uso da cloroquina, que foi extremamente divulgado pelo então presidente Bolsonaro para tratamentos da Covid-19⁸. Apesar de vários alertas de cientistas e demais profissionais e instituições, que diziam que não existe respaldo científico para o uso no tratamento da doença, o medicamento continuou sendo enviado para as comunidades indígenas em grandes quantidades. No entanto, os AIS encontraram na medicina tradicional, em seus chás, banhos de ervas e xaropes a contraposição a essa imposição autoritária. Lucinara falou sobre isso, reforçando a importância da medicina tradicional em vez dos “remédios da cidade”, reforçando essa consciência da importância de se recuperar coletivamente a medicina tradicional:

⁸ Conferir nota: NOTA PÚBLICA: CNS alerta sobre os riscos do uso da Cloroquina e Hidroxicloroquina no tratamento da Covid-19. Disponível em: <<https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/1194-nota-publica-cns-alerta-sobre-os-riscos-do-uso-da-cloroquina-e-hidroxicloroquina-no-tratamento-da-covid-21>>. Acessado em 28/01/2023.

E aqui tem muitos remédios e isso é um conhecimento que vamos levar para o resto da vida e isso é importante porque o remédio da cidade é totalmente diferente do nosso. E quem leva esse conhecimento passa adiante e ensinam os outros. Temos aqui muitos remédios e isso quer dizer que somos ricos porque tiramos do nosso para o nosso próprio consumo. Por conta da pandemia, o nosso medicamento salvou muita gente, que se trataram através dos chás

A AIS da comunidade Anzol também estava participando, a senhora Suzane Silva. Ainda nessas conversas sobre Covid-19 e os tratamentos, Suzane nos falou como as oficinas a alertaram sobre as plantas que possuíam na sua comunidade e que ela mesma não sabia de suas finalidades medicinais

Particpei do evento sobre medicina tradicional para falar da sua importância, porque muitas das vezes temos o medicamento em casa e não demos a importância devida. E estou achando incrível, muito bom e ainda aprendendo. Eu trouxe da minha comunidade manjerição, salva do campo, copaíba, e com isso fizemos xaropes, banhos, garrafadas. Teve muito proveito.

Como mencionei, Suzane menciona a valorização e a redescoberta da medicina tradicional dentro de sua comunidade Anzol. Sua participação no evento é vista como uma oportunidade de aprendizado e de reconhecimento da riqueza dos recursos naturais disponíveis em seu próprio ambiente, que para ela, muitas das vezes passava despercebidas. Muitas vezes, a comunidade tem acesso a plantas medicinais em casa, mas não reconhece plenamente seu valor ou não as utiliza de forma adequada. A oficina serviu como um catalisador para reavaliar e fortalecer o uso desses recursos, e era isso que ela vinha fazendo desde que iniciou sua participação com outras mulheres.

A satisfação da Agente de Saúde é evidente, expressando entusiasmo ao descrever o evento como "incrível" e "muito bom". Esse entusiasmo presente no encontro também reflete o impacto positivo que o evento teve sobre ela e sua comunidade, tanto em termos de aprendizado quanto de engajamento. A menção de que trouxe ingredientes como manjerição, salva do campo e copaíba de sua comunidade sublinha o caráter colaborativo e participativo do evento, onde cada indivíduo contribuiu com algo valioso e específico de seus territórios para o bem coletivo.

O resultado dessa troca de conhecimentos foi a produção de xaropes, banhos e garrafadas, que são formas tradicionais de utilização das plantas medicinais. Suzana enfatiza a importância da educação e da troca de conhecimentos como meios para fortalecer a autossuficiência e a saúde dentro das comunidades.

Como pode-se observar, as oficinas das mulheres são, sobretudo, espaços de trocas. Trocas de conhecimentos entre as mulheres mais velhas, as anciãs, e entre mulheres de diferentes comunidades. Nessas oficinas, ocorrem trocas de mudas de plantas, de conversas, de receitas, de experiências e de risadas. É um momento para falar sobre a vida cotidiana, a vida familiar, a sexualidade e até para rir dos maridos. Nunca se trata apenas de trabalho; as oficinas também servem para alertar sobre a luta pela terra. Cada vez mais, percebe-se que determinadas espécies de plantas, como a copaíba, que antes eram colhidas em abundância—suas cascas e óleos extraídos de grandes árvores—, hoje estão fora das áreas demarcadas, cercadas por fazendas, ou até derrubadas pelos chamados sojeiros. Um exemplo é o caso da comunidade Anzol, que ainda aguarda sua demarcação. Com a pandemia de Covid-19, muitas atividades foram paralisadas. A comunidade sofreu com a falta de fontes naturais de água potável e não possui energia elétrica. Ela está cercada por fazendeiros locais e pela monocultura de *Acácia Mangium*, o que constantemente ameaça sua sobrevivência física e cultural. Em 2016, em uma matéria produzida pelo jornal *Amazônia Real*⁹ foi divulgado que a comunidade Anzol estava passando por uma crise hídrica. O então Tuxaua da comunidade, o senhor Arão Almeida da Conceição atribuiu a crise à plantação da monocultura de *Acácia Mangium*, espécie que não é da Amazônia, mas tem origem no Nordeste da Austrália, Novo Guiné e na Indonésia. Ele afirmou que a introdução dessa espécie exótica não nativa da Amazônia, secou o igarapé Anzol, que antes fornecia água abundante e de boa qualidade para a comunidade. Arão destacou os efeitos devastadores desse plantio sobre a saúde da população de sua comunidade, com crianças adoecendo de diarreia frequentemente e adultos sofrendo de infecções urinárias, em decorrência da escassez de água limpa. A presença da *Acácia mangium*, segundo ele, não apenas reduziu drasticamente a quantidade de água, mas também poluiu as poucas fontes restantes com uma misteriosa mancha rosa, tornando a água imprópria para consumo.

Outro ponto crucial da matéria é a denúncia de que, apesar de a comunidade Anzol estar situada a apenas quatro quilômetros do rio Uraricoera, os indígenas são impedidos de utilizar suas margens pela empresa FIT manejo Florestal, que alega ser uma área de preservação ambiental vinculada ao projeto de florestamento da *Acácia*. Isso força a comunidade a depender de uma cacimba (poço raso) que não oferece água de boa qualidade, agravando ainda mais a situação de vulnerabilidade. A situação é a mesma de toda Terra Indígena Serra da Moça, mas com o agravamento na comunidade Anzol.

⁹Antônio Benites. 02/03/2016. El Niño Godzilla: Tuxaua culpa madeireira pela escassez de água na comunidade do Anzol (RR). *Amazônia Real*. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/el-nino-godzilla-tuxaua-culpa-madeireira-pela-escassez-de-agua-na-comunidade-do-anzol-rr/>. Acessado em 15 de agosto de 2024.

O tuxaua também mencionou os esforços da comunidade para buscar a justiça formal, através de denúncias ao Ministério Público Federal (MPF), à Funai, à Secretaria Estadual do Índio e à Assembleia Legislativa de Roraima. No entanto, ele ressalta que apenas o MPF e o Conselho Indígena de Roraima (CIR) ofereceu apoio efetivo à comunidade. O Tuxaua Arão conclui que a solução para o problema da comunidade depende da demarcação contínua das terras indígenas, de rio a rio, garantindo a proteção dos recursos naturais e o direito de acesso à água. A situação da comunidade Anzol lança luz sobre a real situação que os povos indígenas que vivem em autodemarcação ou em áreas em ilhas vivenciam em Roraima. A situação agravou-se mais ainda no decorrer dos anos, quando em pesquisa de campo detectei que estas áreas de acácias estavam sendo desmatadas para que fossem realizados os plantios de soja.

Ao final da oficina, a coordenadora Keila falou sobre os planos futuros, que é de construir uma casa da medicina tradicional, onde poderão guardar seus materiais e plantar hortas para produção de medicamentos. Destacou a importância de se ter apoio das organizações, que contribuíram com materiais através da implantação do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) em parceria com o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e ainda com o Dsei-Leste que também contribuiu com as atividades.

Antes de irmos embora, nos reunimos novamente no barracão comunitário e na mesa onde antes tinham as ervas, estava agora ocupada por sabonetes, xaropes, banhos e pomadas. Não era só para covid-19 que tinha se produzido remédios, mas para várias outras doenças e até mesmo para tratamentos estéticos como mencionei anteriormente. Cheila tinha preparado um quadro representando um momento e ao final, as mulheres se reuniram, prometendo se encontrar em outro momento em uma outra oficina e que elas pudessem reproduzir em suas comunidades. A coordenadora Keila me presenteou com uma máscara facial feita de urucum, um xarope para covid-19 e gripe e uma pomada para tratamento de acnes. Fui embora para casa com meus presentes.

Na comunidade Morcego: a III Oficina

Outubro de 2021

A III Oficina da medicina tradicional do Murupú ocorreu na comunidade Morcego já no ano de 2021. Entre as duas oficinas, acompanhei nas redes sociais das comunidades que em diversas casas, mulheres se reuniam para replicar os feitos das oficinas anteriores. Quando o número de contaminação aumentou novamente, as mulheres pediam nos grupos de WhatsApp

colaborações como mel, limão e alho para produzir os xaropes em suas casas e assim distribuir para aqueles que precisavam. A professora Maria das Graças da comunidade Serra do Truarú foi uma dessas pessoas que reuniu mulheres em sua casa para produzir xaropes.

Apenas em outubro de 2021 é que aconteceu a III oficina regional. Um dia antes de ocorrer a oficina, fui à comunidade Serra da Moça visitar a coordenadora Keila. Ela mora em uma parte da comunidade junto ao seu núcleo familiar, onde vivem as famílias de seus irmãos e irmãs que construíram suas casas em torno da matriarca, a senhora Letícia. Keila, Neila e Cheila são as irmãs que tomam a frente das atividades da medicina tradicional e outras agendas políticas referentes ao universo feminino, tanto a nível comunitário, quanto regional. É uma família de lideranças, tanto que o Senhor Alexsandro, que é o coordenador regional da região Murupú, também é irmão delas e vive ali próximo da sua mãe.

MEDICINA TRADICIONAL REGIÃO MURUPÓ
95 99174-7666 WATSAP INFORMAÇÃO

CONVITE

Medicina tradicional Regional

OBJETIVO

Produção De Medicamento Tradicional com intuito Também ao Incentivo e Aprendizado Para o uso e produção.

PROGRAMAÇÃO

15, 16, 17 de outubro 2021 Realização: Coordenação Medicina Tradicional
Local: Comunidade Indígena Morcego

- Convidamos todos a participar, jovens, homem e mulheres, AIS, AISAN, Tuxauas, coordenadores e a equipe de saúde.

PRODUÇÃO

Pomadas
Xarope
Garrafadas
Expectorante

RESPONSÁVEL

KEILA - Coordenadora da medicina tradicional
Valdelia - Coordenadora de Mulheres da Região

INFORMAÇÃO

95 99174-7666 WATSAP

OBS

Levar o kit maloca

CONTINUIDADE NA PRODUÇÃO

16 e 17 de outubro Produção e identificação do medicamentos

RESPONSÁVEL PELA OFICINA

COORDENAÇÃO DA MEDICINA TRADICIONAL
COORDENAÇÃO REGIONAL DAS MULHERES
APOIO:
CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA-CIR
TUXAUAS DAS COMUNIDADES DA REGIÃO
COORDENAÇÃO REGIONAL DOS TUXAUAS

Figura 17: Convite para oficina da medicina tradicional na comunidade Morcego. Fonte: arquivo pessoal, 2021

Cheguei de tardezinha na casa da coordenadora Keila. Uma casa tradicional da comunidade, um cercado bem grande e uma diversidade imensa de plantas medicinais, coqueiros e muitas mangueiras que fazem muita sombra. É costume destes povos do lavrado terem a mangueira como parte da paisagem em suas casas e nos espaços coletivos como nos centros comunitários e escolas. A mangueira é o espaço do lazer, do descanso, das visagens, da socialização e de muitos outros momentos de interação.

Keila me recepcionou com um grande sorriso e água gelada. Ela pediu para eu entrar e iniciamos uma conversa muito agradável até que chegou sua irmã Neila e fomos direto para o quintal colher folhas de sara tudo, conversando sobre a oficina regional anterior. De modo bastante humorado, as duas riam, diziam que as coisas não tinham ocorrido como gostariam e que alguns remédios foram produzidos “adoidado”. Eu ria bastante porque para mim, que não tinha um olhar de conhecedor e nem conhecia as técnicas e medidas para produzir os remédios, tudo tinha ocorrido bem. Mas para elas, detentoras dos conhecimentos medicinais, algumas receitas tinham dado errado:

“Amanhã nós vamos fazer na medida, bem certinho, porque naquele dia nós fizemos tudo adoidado: cortaram o alho tudinho, mas amanhã a gente vai fazer tudo certinho. Essa daqui que estamos colhendo é a sara tudo, ela serve para inflamação, é bem usada para inflamação mesmo. Ela é tipo um antibiótico”

Keila inicia revelando que estes conhecimentos tradicionais são práticas cotidianas. Ela reconhece que, na oficina anterior, o preparo foi feito de maneira improvisada (“adoidado”), mas expressa a intenção de realizar o processo de forma mais cuidadosa e precisa na oficina que seria realizada no dia seguinte. Isso sugere uma conscientização sobre a importância de seguir métodos adequados para garantir a eficácia dos remédios caseiros, própria dessas mulheres e de seus conhecimentos tradicionais. E estes métodos corretos e adequados são adquiridos por via do dia a dia em que se fazem a medicina tradicional. A fala também demonstra um conhecimento específico sobre as propriedades curativas da planta que estão colhendo, descrevendo a planta chamada de sara tudo, ela compara a um antibiótico natural, eficaz no tratamento de inflamações. Esse tipo de conhecimento é típico de comunidades que têm uma relação íntima com a natureza e que confiam nas plantas medicinais para cuidar da saúde. Além disso, a fala ilustra a transmissão de saberes tradicionais e a valorização das práticas de cura natural. Comparar a planta sara tudo à um “tipo um antibiótico” mostra como esses conhecimentos são passados de forma acessível, conectando a linguagem popular com conceitos da medicina moderna.

Neila também estava participando da conversa. Ela mencionou que tinha um livro sobre medicina tradicional, mas os nomes das plantas estavam mais no “científico”, e ficava surpreendida muita das vezes quando lia que algumas plantas que tinham no seu terreiro, que

eram vistos como ervas daninhas, ou seja, plantas indesejadas, eram descritas como plantas medicinais:

Eu tenho um livro que tem os nomes “mais científicos”, e eu estava lendo que até carrapicho é bom.

Pra que? A Keila perguntou. -Pra fazer coceira?

Não, mas o chá dele, serve não sei pra que, até me esqueci. Tem até remédio pra quebranto.

Um dia desses eu estava lendo e eu nem ligava pra esse livro. Só que o nome deles é muito difícil, só pesquisando pra saber que planta é aquela. Mas tem o original dele e o científico.

Ficamos conversando ainda sobre as plantas, sobre as flores raras que dão poucas vezes durante o ano, as mais procuradas, como uma flor que se chama douradão, que eu tinha encontrado uma vez em minhas andanças no lavrado. Keila falou que vinha muita gente da cidade em busca dessas flores, e Neila complementou que ela servia para pedra nos rins e dor na coluna: “Ele bota a pedra dos rins para fora”. Keila falou que vinha sempre um pastor de outro município subir a serra em busca dessa flor, às vezes ele ia apenas no pé da serra. Ela ainda falou que a horta da medicina estava sendo preparada e se tivessem plantado antes, já estariam colhendo, até porque algumas plantas só são encontradas em lugares específicos, e estes lugares estavam sendo desmatados para plantação de soja. A horta que estava sendo construída ficava próximo ao malocão comunitário e só faltava plantar. Enquanto Keila colhia folha de sara tudo, Neila colhia folha de boldo para produzir os xaropes. Keila alertou: “por causa da covid, nós usamos muito boldo, misturado com xarope”. Continuamos conversando e percebi que toda a família estava envolvida nas atividades. Os maridos e cunhados era incumbido de colher o que as mulheres demandam, e geralmente eram plantas raras ou que estava localizada em lugares mais afastados.

Depois de colhidas as folhas, Keila gritou de longe para sua filha trazer algum recipiente para colocá-las. Logo chegou uma criança correndo com apenas uma vasilha. As duas irmãs conversaram e pediram para que trouxesse outra vasilha, pois folhas diferentes com funcionalidades medicinais diferentes não podem se misturar. Não ficou claro para mim os motivos de não se misturar, porque as duas irmãs ficaram discutindo de forma mais particular, o que pra mim tinha a ver com uma dimensão cosmológica no qual o segredo só poderia ser conversado através dos sussurros e murmúrios. Elas afastaram, diminuíram a voz e de forma discreta sussurraram entre si.

O momento parece ser muito revelador para pensarmos a relação entre a transmissão do conhecimento no âmbito familiar, assim como a dimensão do segredo e do mistério não ser compartilhado com um observador, mesmo que indígena, ainda assim externo àquele universo social em que se predomina o papel feminino. A coordenadora Keila, ao gritar para sua filha, nos apresenta uma hierarquia etária e uma passagem de conhecimento dentro de um contexto familiar. E a criança, ao trazer a vasilha, participa ativamente do ritual de colheita, mas ainda assim não possui o discernimento necessário para entender por que as folhas devem ser separadas, algo que as irmãs compreendem e guardam com cuidado. Keila e Neila, por sua vez, são verdadeiras conhecedoras dos mistérios das plantas medicinais e de suas funções e a comunicação se torna mais reservada e íntima quando se trata de detalhes importantes. A necessidade de pedir uma segunda vasilha demonstra um respeito pelas propriedades diferentes das plantas, que são conhecidas por elas. No momento dos sussurros e murmúrios, demonstrado certo segredo do qual não fui convidado a participar, sugerindo que o conhecimento possui uma dimensão cosmológica e indicam que as práticas dessas mulheres não são apenas técnicas, mas também carregam um significado referido ao povo e às suas identidades étnicas. A ideia de que "o segredo só poderia ser conversado através dos sussurros e murmúrios" nos diz que há um respeito pelo poder das palavras e uma crença de que certos conhecimentos só podem ser transmitidos de maneira específica, ritualística e restrita ao universo feminino. Keila e Neila ao sussurrar, parecem estar cumprindo um ritual de proteção e preservação desse conhecimento tradicional, garantindo que ele não seja profanado ou mal interpretado e até mesmo vazado para mim. O sussurro e a diminuição da voz nos indicam um conhecimento que deve ser guardado com discrição. Há uma compreensão de que certos segredos não são para ser compartilhados amplamente. Entendo que talvez por serem poderosos ou por exigirem uma preparação para serem compreendidos. A importância do segredo deve ser vista como uma forma de manter a integridade e a eficácia do conhecimento daquele universo social.

Indo na casa da terceira irmã: conhecimentos ecológicos

Após finalizar a colheita dessas plantas no quintal da casa da coordenadora, ela nos chamou para ir na casa da irmã Cheila, que ficava ao lado. Lá tinham outras plantas que também seriam colhidas para levar no dia seguinte para oficina. Levamos as folhas para dentro de uma barraca onde havia uma mesa já com várias outras plantas: mastruz, melão caetano, babosa, relâmpago e outras. Quando pegavam as folhas, as raízes e as cascas na casa de outros parentes, Keila aproveitava para pegar as sementes para fazer suas mudas e plantar na sua casa. As

mulheres são especialistas na arte de trocar sementes e cultivar plantas medicinais: “se plantar, nasce”, como mencionou Keila.

Seguimos para casa da Cheila, mas antes paramos no jardim da coordenadora Keila, onde ela foi nomeando as plantas e suas funcionalidades. Havia plantas no chão, em vasos, penduradas na mangueira, apoiadas em bancos de tábua, mas também no jardim tinham temperos e plantas ornamentais. Neila e Keila falavam sobre as plantas, faziam piadas com quem passava por perto. Muitos risos eram causados por fazer uma associação do que elas estavam fazendo agora com as plantas a referências dos tempos antigos, como o pajé e ao rabudo, este último uma figura humana que se transformava em seres malignos e que causavam o mal para outros parentes. Fomos conversando sobre vários assuntos até a casa da Cheila.

Chegamos na casa da Cheila e ela estava com a Jordeana olhando joias. Keila ficou conversando com elas e Neila se encaminhou para coletar salva do campo no terreiro. Keila então me chamou para ir junto. Ela me disse que a salva do campo estava muito “feinha” e que no dia anterior tinha achado outra mais bonita no lavrado, mas que não pegou porque queria que eu registrasse a colheita perto da sua casa. Ela me explicou que ela estava seca porque o verão foi forte e queimou as folhas, e que no inverno elas ficam bonitas e bem esverdeadas. Explicou ainda que servia para fazer banhos e chá para tratamento de gripe e pneumonia. No caso do banho, existia um processo mais complexo e que não era apenas cozinhar, mas colocar no sereno na parte da manhã e só depois utilizá-lo, às vezes se faz inalação para nariz entupido, às vezes misturar com outras folhas e ervas. Ela retirava galho em galho, empregando uma técnica própria de colheita, no qual com muita delicadeza, se quebra o tronco de cada galho fininho sem causar danos à planta, ou melhor, a prática de coleta demanda certo respeito com as plantas.

Keila novamente demonstrou um profundo conhecimento das plantas e sobre o ambiente em que elas crescem. Ela menciona que as plantas estavam muito feinhas devido ao forte verão que assolou o lavrado naquele período, o que revela para uma compreensão sobre as variações climáticas e os impactos sobre as plantas nativas do lavrado. Como já mencionei, esse conhecimento é resultado da observação e prática contínua e cotidiana, o que reflete uma sabedoria ecológica enraizada no dia-a-dia dessas mulheres Wapichana. Por outro lado, a menção de que a salva do campo é mais bonita no inverno, quando fica “bem esverdeada”, também sugere uma conexão cíclica com a natureza. Keila sabe exatamente quando é o melhor momento para a colheita, no qual as propriedades medicinais são maximizadas. Observo que o processo de colheita vai além de uma simples coleta de plantas, folhas, cascas e galhos. Quando

percebo que ela utiliza técnicas próprias de colheita e a delicadeza no quebrar os galhos sem danificar as plantas, vejo que isto indicam que a coordenadora não apenas coleta as plantas, mas o faz de uma maneira que preserva a vida e a integridade do ecossistema. Isso reflete uma ética de cuidado, onde a colheita é feita de forma sustentável, garantindo que a planta continue a crescer e a prosperar, revelando um respeito com outros seres que compõem este universo social e cosmológico. O detalhe do "sereno na parte da manhã" antes de utilizar as folhas para banhos indica a presença de rituais ou práticas espirituais associadas à colheita e ao uso das plantas. O processo sugere que há uma energia ou propriedade adicional que as plantas adquirem quando são submetidas a esses procedimentos específicos, ligando a prática a um conhecimento tradicional que transcende o simples uso medicinal. Revela que o sereno possui uma propriedade estimulante para os banhos que os indígenas irão tomar.

A coordenadora Keila diz que decidiu não coletar as salvas de campo mais bonitas que tinham encontrado no dia anterior porque queria que eu pudesse acompanhar e registrar o processo de coleta perto da casa de sua irmã, o que demonstra uma intencionalidade em transmitir e registrar este conhecimento tradicional, e não apenas mostrar através de uma explicação verbal, mas para mostrar na prática, e mostrando o que está em jogo é também uma legitimação de seus conhecimentos tradicionais.

A relação estabelecida entre as mulheres e uso de plantas nos mostra cuidados e uma ética no tratamento do meio ambiente. As plantas, nesse caso, não são recursos que podem ser meramente utilizados, mas sim, elementos centrais nesse universo no qual se devem interagir de maneira respeitosa, que devem se ter técnicas próprias de colheitas e rituais associados até mesmo a outros elementos que influenciam na saúde e na potencialização da cura. Para as mulheres Wapichana mulheres, a natureza é compreendida a partir de seus mistérios e segredos e cada ação humana nesse ecossistema deve ser feita com consideração. Isso tem levado a uma série de comentários nas oficinas sobre a destruição de lugares e plantas pelos empresários da soja.

Enquanto ela colhia, Keila contou que estava no cargo de coordenadora regional desde 2020, iam fazer dois anos de trabalho:

Eu sempre trabalhei com isso e acho que por isso que me colocaram porque eu sempre trabalhei aqui mesmo em casa, na comunidade. E a gente fez uma troca de saberes com as mulheres negras, e elas vieram e aí eu as ensinei a fazerem a pomada e elas ensinaram pra gente a fazer o sabonete. Desde aí a gente não parou mais. A gente trazia pra cá, no malocão e quando me apontaram para ser coordenadora. Essa que vamos fazer é a II a nível regional,

mas a gente já fez algumas comunitárias mesmo, a nível local. E nós já tivemos duas a nível estadual, foi quando começou o trabalho com a medicina, foi com a coordenadora estadual, a Dona Iolanda, da medicina que a gente teve. Aí depois teve com a outra coordenadora, e comigo a gente tem duas oficinas. Não sei se eu vou ficar ainda até o outro ano.

Keila revela um envolvimento contínuo com os trabalhos comunitários. Ela menciona um evento que ocorreu na comunidade “troca de saberes com as mulheres negras”. Isso é significativo, pois evidencia uma interação intercultural produtiva, onde conhecimentos tradicionais foram compartilhados e adaptados, nos revelando ainda que a noção de tradicional pressupõe trocas e construção a partir de relações sociais promovidas a partir experiências diversas que essas mulheres vivenciam ao longo de suas vidas. A troca de técnicas para fazer pomada e sabonete demonstra uma colaboração que enriquece ambas as comunidades, criando laços e fortalecendo a autonomia coletiva na produção de remédios e produtos de higiene.

Todo o trabalho atual é uma continuidade dos trabalhos de outras lideranças. Keila foi apontada e eleita como coordenadora e o seu trabalho tem se estendido, desde o nível comunitário, regional até o estadual, mostrando a ampliação desta iniciativa das oficinas de medicina tradicional. O fato de referenciar outras mulheres e trabalhar em conjunto com sua família nos indica um processo colaborativo e uma rede de apoio que transcende o nível local.

Enquanto conversava com Keila, Neila estava colhendo folhas de eucalipto para produzir os seus xaropes. Ela nos contou que utilizava para fazer banho para seus filhos:

As pessoas iam me dizendo: ah, casca de angico é bom, casca de copaíba. E aí eu fui misturando tudo e até hoje, minha filha até hoje tá bem, mas antes ela faltava morrer. Eu fazia antes do inverno. Eu fazia e mandava ela tomar. A Neida até sabe, ela diz: **a senhora tem que fazer xarope antes do inverno**. E aí ela pega pra filha dela, porque eu fazia só para mim assim. E eu sou a vice coordenadora regional. Eu não queria ser a primeira não, porque é muita responsabilidade.

Keila complementou

Nós fizemos as oficinas durante a pandemia com apoio, porque antes a gente não tinha apoio. E agora a gente tem apoio e dá para fazer as oficinas. **Mas a gente já fazia xarope, e mandava pro posto, entregava para as pessoas. No pico da pandemia, quando estava bem forte, eu fazia xarope, garrafada, mandava para os postos, pro pessoal das barreiras, das barreiras sanitárias quando eles fizeram. Porque eles estavam lá sem nenhuma proteção. Então eu fazia muita**

garrafada e mandava lá para eles tomarem. E graças a Deus que enquanto eles ficaram lá, nos três ou quatro meses, nenhum deles se infectou ou pegaram e não sentiram os sintomas. Quando foram fazer os testes, já tinham pegado, mas nem sentiram nada. Aqui na região não houve nenhum óbito. Das pessoas que moravam, não morreram, só que moravam na cidade que tem parente que foi enterrado aqui. Mas aqui mesmo na região não teve nenhum. Acredito que todas comunidades faziam xarope, e deram pro pessoal. Aqui até quando faziam, Marina e dona Rosália fizeram logo no início da pandemia, elas fizeram e deram para as pessoas que testaram positivo, ela estava dando, e graças a Deus não tivemos nenhum óbito. E até agora a gente continua fazendo, manda para os postos de saúde, que às vezes tem uma gripe, porque às vezes a pessoa pega uma gripe e já acha que é covid, começa a se tratar. Ali em casa é assim, se alguém começa a “gripar”, já tem que fazer o chá.

A conversa entre Neila e Keila nos mostra a confiança que estas mulheres possuem no tratamento de doenças e na eficácia das plantas. Estes conhecimentos tradicionais são transmitidos oralmente e eles são construídos de forma coletiva, por meio de conselhos e experimentação cotidiana. Neila menciona sua posição como vice-coordenadora regional também indicando um papel de liderança, embora ela expresse uma relutância em assumir maiores responsabilidades, possivelmente devido ao peso que sente em liderar em um contexto de desafios e expectativas comunitárias. As irmãs de Keila fazem essa rede de apoio e estão sempre ajudando sua irmã e contribuindo nos preparos.

Na conversa, Keila acrescenta uma perspectiva mais ampla sobre as ações comunitárias durante a pandemia. Ela menciona que, com o apoio institucional das organizações como o CIR e o DSEI-Leste obtido durante a pandemia, foi possível realizar oficinas e distribuir xaropes e garrafadas para a comunidade e aos trabalhadores das barreiras sanitárias, os GPVITI. Sua fala reflete uma resposta comunitária organizada e solidária, na qual os saberes tradicionais foram aplicados em larga escala para proteger a saúde dos Wapichana. Keila enfatizou a eficácia dessas práticas ao relatar que, apesar da exposição ao vírus, ninguém na região Murupú faleceu devido à Covid-19. Sua fala expressa a confiança e o orgulho que ambas demonstram em suas práticas e como reflete a força dessas tradições em suas comunidades.

Voltamos para casa da Keila após finalizar a colheita. No caminho, Keila contava que tinha enviado convite para todo mundo e que as oficinas não eram só para as mulheres participarem. Embora enviados por *WhatsApp*, os convites eram feitos nas reuniões comunitárias, quando a coordenadora ou outra liderança passavam de comunidade em

comunidade fazendo o convite de forma oficial, isto é, as reuniões são os espaços políticos que legitimam as ações políticas de mobilização. Keila contou que cada comunidade é quem decide como ocorrerão as oficinas, por exemplo, em dezembro de 2018, quando ocorreu na Serra da Moça, estava em pandemia e as aulas não estavam acontecendo e por isso os alunos das escolas não participaram. No entanto, o tuxaua da comunidade Morcego havia solicitado a paralisação das atividades escolares para que os alunos também participassem.

Embora o convite se entendesse para todos, quem mais comparecia eram as mulheres, mas que alguns homens gostavam de “ajudar”. O senhor Inácio, por exemplo, que na oficina regional anterior participou fazendo o almoço para as mulheres, dessa vez participaria fazendo um chá para ajudar, já que ele também era um especialista nas plantas medicinais.

Antes de voltarmos para casa de Keila, passamos na casa da sua tia, a senhora Zika, que tinha participado antes da oficina. As duas quando se cumprimentaram: “A paz, irmã!”, “A paz!. Chegamos na casa da dona Zika e cumprimentei ela. Keila explicou para ela que estávamos colhendo ingredientes para a oficina.

Dona Zika se aproximou de nós. Neila e Keila já tinham identificado várias plantas medicinais no seu terreiro, mas estavam em busca de agrião. Dona Zika nos levou até o fundo de seu quintal para colher embaixo da terra. Ela ia apontando para suas plantas dizendo o que cada uma era e para o que servia. Dizia que tinham plantas que serviram para tratar Covid-19 e que as plantas devem ser tratadas com carinho: “Não pode acabar. A pessoa tem que cuidar, tratar, molhar, pra não acabar”. Ela também tinha plantas para cuidar dos cabelos para que eles ficassem bonitos. Além de muitas plantas ornamentais plantadas e floridas ao redor de sua casa. Dona Zika é uma mulher muito agradável, vaidosa e engraçada. Quando chegamos perto de um pé de algodão, ela lembrou de sua adolescência quando seu pai a obrigou a aprender a tecer fios de algodão e a trançar rede para que pudesse se casar:

Eu era jovem, eu nova. E aí papai me obrigava a fiar. Aí botou eu pra fazer a rede e eu fiz. Pra não casar, tem que fiar. Eu não queria casar e acabei me casando com 15 anos. Com 15 anos, ninguém sabe de nada né, nem o que vai acontecer. Mas papai queria ficar livre de mim. E eu era a menina mais bonita da Serra da Moça. Eu era desejada por todo homem: casado ou solteiro. E eu não falava com ninguém. Eu era uma menina vergonhosa. Nem conversava com ninguém porque papai não aceitava. Era só meu pai, eu e meu irmão. Por isso né. Ai com 15 anos eu me casei. Fez meu casamento no dia do meu aniversário. Ai pronto, saí da Serra da Moça e fui embora pra colônia do Taiano. Aí eu tenho 05 mulheres, 2 homens e um outro morreu. Graças a Deus. Agora ele (o marido) morreu, e eu não quero casar mais não. Era porque era só eu, eu não tinha mãe. Minha mãe morreu e eu não conheci

ela. Quando eu me entendi com 12 anos já, pai ia para os interiores, para os forrós. Mas Graças a Deus ele me criou bem, Deus me deu juízo e estou aqui.

Dona Zika nos chamou para colher gengibre. Ela pediu para que seu filho, um moço que estava trabalhando ali perto, pudesse nos ajudar. Ele escavou para nós e por fim, voltamos para casa da Keila.

Keila preparou um lanche e depois fui embora para casa. No dia seguinte teria a oficina em outra comunidade.

Na comunidade Morcego: a segunda oficina acompanhada

No dia seguinte, fomos para a comunidade Morcego. Tinham mais de 50 pessoas, com a grande maioria de mulheres presentes. Seguimos os mesmos ritos iniciais da anterior, mas agora quem estava dando as boas-vindas era também a coordenadora regional das mulheres, a senhora Valdélia, esposa do coordenador Alexsandro, que é irmão das três irmãs. Keila também agradeceu a comunidade por recepcionar o evento e convidou as mulheres para participarem da Oficina Estadual que aconteceria em novembro na comunidade Serra da Moça. Estava presente a coordenadora local da comunidade Truarú da Cabeceira, que também trouxe vários materiais.

Após os ritos de abertura, fomos para outro barracão. Lá as coordenadoras se dividiram novamente e cada uma foi preparar, cortar, amassar, espremer e cozinhar seus remédios. Na cozinha, dona Lenice preparava uma damorida bastante colorida de pimenta. Trata-se de um prato tradicional da culinária dos povos do estado de Roraima. Caracteriza-se por ser um caldo de peixe acompanhado de bastante pimenta. Podem ocorrer variações na proteína, como carne de caça: capivara, veado, tatu, paca ou bovina. Nem sempre a carne está fresca, podendo também ser feita no estado moqueado, que é quando a carne está assada. Para a dona Lenice Nagelo, estar na cozinha é sua forma de contribuir com a política na sua comunidade: “cozinhar para o povo! Eu gosto muito!”

Na cozinha, Neila estava cozinhando o Xarope. Aproveitei aquele momento para conversar com ela. Ela estava sentada com suas filhas de colo na cozinha. Achei que ela poderia nos dar uma outra perspectiva na posição de participante e vice coordenadora.

Eu sou Neila, da comunidade Serra da Moça, sou vice coordenadora da medicina tradicional. E hoje a gente tá aqui nessa oficina. É a segunda vez que participo, porque é quando a primeira (a primeira coordenadora) me convida. E eu participo. Mas eu gosto de fazer também. Não é de agora, eu faço desde que eu tenho meus filhos e eu já fazia meus xaropes

antes. Antes mesmo do inverno. Porque quando chega o inverno, a gripe vem e eu já fazia. Agora eu to fazendo o que eu sei. E trocando conhecimento com as pessoas que também conhecem a medicina e quer contribuir com a gente. É bom nunca perder essa tradição. Eu quero passar para minhas filhas. Só que elas não se interessam. Essa aqui fez uma cirurgia que nunca sarava. E aí um menino falou pra mim: tá bom de você tomar sara tudo, toma sara tudo e aí quando ela mamar, ela vai tomar. Então eu tomei dez dias chá de sara tudo e aí não passaram 15 dias. Com 15 dias ela ficou toda sarada. Hoje ela toma um pouquinho. Eu curei minhas filhas de gripe, asma. Hoje elas estão saradas e é até difícil pegar gripe. Meus filhos tomam, jogam bola. Eles sentiam dores e hoje não reclamam mais. Hoje ele tá bonzinho. Eu tento ensinar pra eles fazerem para os filhos dele. Eu vou deixar só a receita. E vai passando pra eles também. Isso é o que quero passar pra eles. Por isso que eu trago eles.

Ao narrar a prática de produzir remédios antes do inverno para seus filhos, Neila revela não apenas um conhecimento prático, mas também preventivo e mostra uma visão cuidadora para com sua família. A narrativa de como ela curou suas filhas com chás, especialmente o "sara tudo" que é uma planta bastante usada nas comunidades, demonstra uma confiança nos tratamentos. Neila ainda revela que trouxe seus filhos para as oficinas e ao trazê-los demonstra a vontade de transmitir esses conhecimentos, mesmo que eles não demonstrem interesse. Isto é um ponto crucial na preocupação das comunidades. A perda dos interesses de uma geração mais nova em relação às tradições Wapichana. Ela se preocupa em preservar essas práticas e garantir que o conhecimento seja passado adiante, mesmo que, por ora, precise se contentar em deixar as receitas para o futuro. A presença de seus filhos nas oficinas é uma tentativa de envolvê-los nesse processo e manter viva a tradição familiar.

Uma perspectiva sobre os conflitos e as discussões durante as oficinas da medicina tradicional

Como mencionei, nenhuma das atividades devem ser entendidas apenas como aquilo que elas parecem a princípio, isto é, uma oficina não é só oficina, trabalho não é apenas trabalho. Todas estas atividades devem ser entendidas a partir de suas complexidades e na forma como as relações e discussões vão acontecendo. Durante a oficina de medicina tradicional na comunidade Morcego, pude conversar com algumas mulheres que vinham discutindo a situação de conflito com os plantadores de soja e sobre as denúncias que estavam sendo feitas devido ao adoecimento de famílias pelo contato com agrotóxicos que estavam sendo jogados próximos às suas casas.

Lerijane Nagelo, uma mulher Macuxi, compartilhou as ameaças que estava enfrentando devido ao avanço da soja e ao uso de agrotóxicos. Como tuxaua, cargo herdado de seu pai, avô e bisavô, ela vem empreendendo uma luta contínua pela proteção de seu território.

Em uma oficina, ele já não está mais aqui, ele já até faleceu lá na Cabeceira do Truarú; Ele disse pra gente: “a planta, para ser cultivada, para fazer a medicina, ela tem que ser plantada onde não tenham jogada nenhum lixo, onde não tem jogada nenhuma sacola plástica. E aí seria pra medicina ser pura, não poderia ser plantada assim. Se você for analisar, a nossa terra, agora que estamos tendo esse cuidado, estamos perdendo muita coisa, o clima mudou, a falta de água. Então a gente não tem mais a terra pura, infelizmente a gente não tem mais, aquela terra onde tudo é orgânico. Não tem mais como, a não ser que comecemos a fazer algo e a terra volte como era antes. Mas para isso a iniciativa da nossa comunidade: como a escola, eu acho muito importante quando a escola traz o aluno. quando ela traz o aluno, a gente tá incentivando tanto a fazer a medicina, quanto a plantar as nossa árvores, que a gente quer plantar e preservar. porque hoje, a gente estava precisando de casca de copaíba, já se cortaram, pegou fogo. Já não se acha como se achava antes. a gente achava no terreiro de casa, e hoje não tem mais. nós não cuidamos. Se a cada árvore que a gente tirasse da terra, e plantasse duas ou três, nós não teríamos esse problema hoje, mas antigamente não se pensava. Quando acordou pra isso aqui, já estava toda essa devastação nos nossos territórios, porque são todas as comunidades, porque hoje estamos passando a resgatar de forma que a gente planta. O nosso maior objetivo hoje enquanto mulheres é fazer um projeto para medicina, mas incentivando a plantar árvores: as nossas árvores nativas. Pé de MariMari a gente não acha mais em algum lugar. Pé de Pau Rainha é muito raro. temos um ali que dá semente para todos os lugares. Mas assim, se a gente não fizer isso, como será lá na frente? O que será o futuro dessas crianças se nós aqui hoje já estamos tendo muita dificuldade. A prática é emergência, fazer projetos para plantar, para o nosso reflorestamento, tem que ser tratado de forma emergencial, com urgência, porque nós não temos mais aquela riqueza como tínhamos antigamente. Já não tem mais para fazer a medicina tradicional. Fora os que a gente tem que comprar, porque não tem mais. Tu vai comprar de 10 a 15 reais. Para tudo isso tem que ter um planejamento e a forma de a gente preservar. Tirar sem danificar a natureza.

A Tuxaua Leirijane nos mostra uma reflexão profunda e preocupação com a degradação ambiental e a perda de práticas tradicionais de medicina entre as comunidades indígenas. Sua fala nos revela um senso de urgência em preservar e restaurar o ambiente natural, destacando a relação intrínseca entre a pureza da terra e a eficácia da medicina tradicional. Ela relembra as palavras de um ancião já falecido, e sublinha que o cultivo das plantas medicinais exige um ambiente livre de poluição e resíduos para que possam manter sua pureza. No entanto, essa pureza está sendo perdida devido à mudança climática, à escassez de água e à degradação

da terra, resultado da falta de cuidado ambiental no passado, mas também dos impactos atuais que vem ocorrendo devido ao avanço das grandes plantações de soja sobre as terras indígenas. A comunidade, reconhecendo essa perda, está agora tentando reverter o dano através da educação e da ação coletiva empreendidas. A menção à escola como um local de incentivo para as novas gerações aprenderem sobre o cultivo de árvores e a preservação das tradições é significativa, pois nos indica um esforço consciente para reconstruir o que foi perdido. Por isso, os Tuxauas incentivam a participação ativa dos estudantes nos eventos coletivos, para que estes possam assumir papéis de lideranças dentro da comunidade. Isso é evidenciado em toda minha descrição. A escassez de plantas medicinais, como a copaíba e outras árvores nativas mencionadas, ressalta o impacto direto da destruição ambiental na vida cotidiana e nas práticas culturais das comunidades. A reflexão sobre o passado, onde se lamenta a falta de um pensamento sustentável, contrasta com a urgência do presente em implementar projetos de reflorestamento e preservação.

E continua

Essa demarcação, e inclusive as invasões, depois que houve os assentamentos, principalmente os assentamentos, eles invadiram muito, entraram muito de forma que a comunidade perdeu o controle do território, de cuidar do território, ela não mais cuidou. Quando digo que devastou a natureza, diversas vezes nós recebemos denúncias de pessoal que entravam na serra, na única mata que tem no pé da serra, onde tem pau rainha, tem esses pau, tem esses pau mais que a gente usa para construção de casa. A gente viu eles tirando a grande quantidade que tu viu que perdeu as contas de quantos pau rainha foram retirados. E aí só tirou, só tirou, e não plantou. e com essa invasão que teve dos assentados, que até hoje a gente fala muito sobre isso, que o nosso território foi invadido. de uma forma ou de outra, esses assentamentos está dentro das nossas terras. Só que é aquela situação: “ah eu não vou denunciar porque é meu vizinho, porque é meu compadre”. E nessa história de meu compadre, quem vai perdendo somos nós. “Ah fulano tirou”, aí vem o outro: “mas ele é meu compadre, ele pode tirar”. Mas quem tá se preocupando para repor isso aí? Ninguém. E fora que tem parente daqui de dentro que vende essas madeiras, que tira e vende em grande quantidade. não é pouco não. A gente tá precisando fazer esse monitoramento lá porque a gente precisa fazer um cercado da comunidade para fazer os limites, mas a gente não tem madeira. A gente não tem mais. Os paus rainha então, bem fininha, não tem âmago ainda. Então não tem como a gente, de onde a gente vai tirar? Então a comunidade tem que fazer o que? Ir lá com o fazendeiro, lavoreiro que tá ali pedir, que é uma coisa que eu acho muito humilhante. Eu não nasci, mas me criei aqui, mas eu vendo o desenvolvimento da comunidade, um tempo atrás, ainda tinha mata, ainda tinha madeira, até o próprio parente mete o arado no pé da serra, sabe que isso aí vai demorar anos para crescer e aí a gente vai

trabalhar isso na mente do parente, vão dizer que estamos contra, que a gente não quer que trabalhe. Não é isso. é o território que é tão pequeno, a comunidade cresceu e tem muita gente, os filhos, netos que estão tudo voltando pra comunidade, construindo casa, precisa de espaço que não tem mais. E com tudo isso as invasões continuam. A gente denuncia, vai denúncia e volta denúncia. Não chega a tomar uma atitude que resolva logo essa situação. É uma terra demarcada em ilha, mas ela é demarcada e homologada. Nem isso, mas a gente tá tendo força. Se perdeu aquele compromisso com o território. Tu olhas uma criança e vê ali o futuro e pensa: como será? A gente visa mais as crianças. A dona Deise, a gente estava conversando e ela falou: “olha, eu vou falar uma coisa te, guarda bem isso contigo, daqui uns anos você não ver mais árvores, porque aqui esse igarapé, tinha muito buritizeiro, tinha muitas árvores pra fazer uma casa, hoje não tem mais”. Ela disse: “pode colocar no seu caderno”. Eu falei: “estou me sentindo desafiada, eu vou mudar isso aqui. Eu estou vendo isso acabando e vou ajudar a terminar, sendo que eu posso arrumar uma forma de trazer a juventude, porque são eles que vão usufruir disso aqui futuramente. Eu foco muito neles. tem como a gente reverter essas história. Só basta cada um fazer sua parte. Se cada um fizesse sua parte, se a escola fizesse isso, se a comunidade pegasse.

A denúncia da soja, na verdade era pra ter. Da primeira vez que jogaram veneno, a gente avisou, inclusive tava cheio de gente nesse centro comunitário. A gente disse: olha, tá dando mau cheiro, tá dando coceira. Num belo dia, eu cheguei numa tarde, estava Nayla. Meu avô e minha avó que moram muito mais perto dessa lavoura, ficaram todo mundo de máscara e nem a máscara não evitou porque o cheiro era horrível. E o que que a gente faz? O que a gente vai fazer? Eu falei: O que a gente vai fazer? A gente vai denunciar. Porque não tem como, esse pessoal não tá aí para dialogar, eles só tão ali pelo dinheiro, e pronto. A gente trabalha diferente. Se nós temos nossas ambições, não é pra tanto. Quando a gente fez a denúncia, eles chegaram (IBAMA), fizeram a vistoria, mas não chegaram a conversar conosco, que fomos os denunciante. Eles conversaram com quem foi prejudicado. Eles contaram, relataram. Perguntaram até do pessoal que mora no assentamento, não só da comunidade Morcego. E aí o desafio maior é quando ela vem pra dentro da comunidade. Esse é o desafio. Quando a gente tá enfrentando o próprio parente. O parente chegou e disse assim: “eu não denunciei, então não preciso apanhar, não sou obrigado a responder”. Eu disse que quem precisava responder eram eles (os sojeiros). Quem não viu os aviões jogando. Eles passavam bem baixinho mesmo, só não tiravam as telhas porque estavam pregadas. Eles passavam jogando veneno e dava pra ver na janela e meus filhos estavam lá e nenhum tinha máscara. Eles estavam achando tudo muito bonito, mas eu como mãe, sei que aquilo é prejudicial à saúde. Meu Deus do Céu, a gente se preocupa. E aí fizemos essa denúncia e está aí rolando. E agora eles querem “dialogar” porque antes de eles jogarem, nem procuram, não querem diálogo nenhum, não se importam. Sabe porquê? Quem se prejudicou fomos nós. O que seria mais importante do que a nossa família? Indenização nenhuma ia pagar. Não vai devolver a mesma vida que tinham. Então pra mim, eu não me arrependo. E como eu disse: se eu ver que tá errado, eu vou denunciar!

Criadores de gado: projetos coletivos e sistemas de sorte

A comunidade Serra da Moça foi beneficiada com o projeto de gado bovino intitulado "Uma vaca para o índio" ou também conhecido como (M+), entregue em 31 de janeiro de 1989, conforme registrado no documento da Diocese de Roraima. Da mesma forma, a comunidade Serra do Truarú recebeu o projeto em 10 de março de 1989, conforme evidenciado nos registros da Diocese.

Após décadas de convivência com o gado bovino proveniente das fazendas reais e, posteriormente, das propriedades particulares que invadiram os territórios das comunidades indígenas e os exploraram, a dinâmica econômica dessas comunidades sofreu uma transformação significativa, especialmente a partir da década de 1970, como destacado por Ribeiro (2018).

Segundo a autora, o projeto (M+), recebeu esse nome devido à letra M, que representa a primeira aldeia contemplada pelo projeto, Maturuca, e à cruz, simbolizando a presença da Igreja. Em sua extensa pesquisa bibliográfica sobre a relação entre os indígenas e o gado bovino, Ribeiro (2018) argumenta que essa conexão vai além da dimensão econômica, revelando aspectos simbólicos e identitários. Ela destaca que o "gado do branco" originário das fazendas foi reinterpretado, passando a ser percebido como pertencente às aldeias, de natureza comunitária. Dessa maneira, torna-se um elemento central na construção da memória coletiva e da identidade dos povos indígenas.

Corroborando com autora, Cunha (2014), que também analisou o papel destes projetos na terra indígena Raposa Serra do Sol afirma que o "projeto de gado", além de contribuir para o desenvolvimento sustentável das comunidades e se tornar uma importante alternativa para a sustentabilidade das comunidades, tornou-se um importante instrumento político dos povos que habitam os lavrados e serras em Roraima. Fazendo uma analogia entre os povos indígenas de Roraima e os Nuer, grupos estudados pelo antropólogo Evans-Pritchard, que tem o gado como parte importante da sua vida social, Cunha afirma que para os Macuxi, a pecuária tornou parte essencial de suas vidas, das suas lutas e de suas reivindicações territoriais.

Embora no passado esta atividade tenha sido a principal frente de invasão dos territórios desses grupos étnicos(...) recentemente, no auge dos conflitos pela posse da terra, o gado foi usado pelos indígenas para argumentar a posse do seu território, principalmente por aqueles

que defendiam a demarcação e homologação em área contínua. Nos dias atuais, presenciam-se nos espaços de quase todas as comunidades indígenas do lavrado rebanhos bovinos, sendo em alguns casos pertencentes a pessoas individualmente e, na maioria dos casos, de propriedade comunitária (Cunha, 2014, p.90)

Os projetos nas referidas comunidades da Terra Indígena Serra da Moça, assim como mencionado pelo referido autor, constituiu parte da vida social. Cunha destaca que o gado, além de servir como fonte essencial de alimentos e meios de troca entre os indígenas, cumpre o papel fundamental nas mobilizações, assembleias, reuniões e outros eventos significativos. Em eventos maiores de dimensões regionais ou estaduais, cada comunidade contribui com uma ou mais rês para alimentação dos participantes, e nos eventos locais, as comunidades autorizam que seja doada uma rês.

Cunha descreve que nas comunidades Macuxi da terra indígena Raposa Serra do Sol, dado que a criação do gado requer cuidados específicos no seu manejo, cada comunidade possui retiros ou fazendas que permanecem sob cuidado de uma família, que ficará responsável por cuidar tanto do rebanho, quanto da própria fazenda, da casa, dos currais, da limpeza do quintal, dos cavalos. O chefe da família responsável é o vaqueiro. A cada ano, nas reuniões anuais de avaliação que acontecem em dezembro, é decidido se o vaqueiro atual sai do cargo ou permanece, dada às qualidades do trabalho que o vaqueiro desempenha durante a ocupação do cargo.

É através do sistema de sorte que o vaqueiro é agraciado. Cunha explica que na linguagem regional, a sorte simboliza um contrato informal entre o patrão e o vaqueiro. O patrão, no caso, é a comunidade. A quarta parte dos bezerros nascidos pertencerão ao vaqueiro. O bom vaqueiro, no caso, é aquele que cuida e zela pela fazenda e que é agraciado com muitos bezerros.

Diocese

Projeto

para o Índio" (M)

DISTRIBUIÇÃO DO PROJETO M NAS REGIÕES

I- REGIÃO DAS SERRAS

	Nº do Termo de Compromisso	Data da Entrega	Comunidade	Ciclo
01	01	04/02/80	MATURUCA	
02	02	30/10/80	ENSEADA	
03	04	21/05/85	CARAPARÚ I	
04	05	12/06/85	BARREIRINHA	
05	06	02/06/85	CAMARAREM	
06	08	02/06/85	WILIMON	
07	11	18/06/85	MARACANÃ	
08	15	02/06/85	UIRAMUTÃ	
09	16	15/07/85	MORRO	
10	21	18/06/86	CANÃ	
11	23	15/11/86	PIOLHO	
12	26	12/01/87	CARANÃ	
13	27	09/03/87	LILAIS	
14	28	09/03/87	CENTRAL	
15	31	01/09/87	MALOQUINHA	
16	32	07/09/87	ARUMADÃ	
17	35	29/11/87	MANALAI	
18	36	29/11/87	MAPAÉ	
19	38	03/01/88	MUDUBIM	
20	39	28/01/88	KUMAIPIÁ	
21	41	25/01/88	SALPARÚ	
22	42	07/01/88	PEDRA PRETA	
23	43	12/03/88	MATURUCA	2ºproj.
24	46	27/03/88	CARAPARÚ I	2ºproj.
25	47	29/03/88	ENSEADA	2ºproj.
26	48	29/03/88	PEDRA BRANCA	2ºproj.
27	49	29/03/88	BARREIRINHA	2ºproj.
28	54	11/06/88	CARACANÃ	2ºproj.
29	55	11/06/88	WILIMON	2ºproj.

5- REGIÃO DO TAIANO				
	Nº do Termo de Compromisso	Data de Entrega	Comunidade	Ciclo
01	25	11/12/86	BOQUEIRÃO	
02	29	20/04/87	TRUARU	
03	40	18/01/88	PIUM	
04	89	13/01/89	BOQUEIRÃO	2ºproj.
05	90	13/01/89	MANGUEIRÃ	
06	91	31/01/89	PIUM	2ºproj.
07	92	31/01/89	TRUARU	
08	93	31/01/89	SERRA DA MOÇA	2ºproj.
09	94	10/03/89	SERRA DO TRUARU	
10	128	14/06/93	SUCUBA	
11	127	14/06/93	ANTA	

Figura 18: Distribuição do projeto M+ nas regiões. Fonte: Arquivos da Diocese de Roraima

Em 17 de outubro de 2021, acompanhei os trabalhos de reconstrução da fazenda e do curral na comunidade Serra do Truarú. O curral deveria ser reformado para que pudesse suportar o gado que seria vacinado no dia seguinte. A equipe da prefeitura realizaria esse trabalho para os indígenas.

A fazenda da comunidade ficava localizada próximo ao centro comunitário, próximo a um igapó. Este igapó constitui território de onde se retira madeira, especialmente de ucuubeiras/ucuuba, para serem utilizadas nas reformas do curral. Cheguei na fazenda pela parte da manhã e de lá mesmo pedalei até o igapó seguindo o som do motosserra que vinha de dentro do mato. Quando adentrei no igapó, já tinham um grupo de homens que estava serrando uma ucuubeira em forma de tábuas. O senhor Augusto Maruai era quem operava a máquina de motosserra e seu Manoel Gomes apoiava a madeira. Após fatiar a madeira em várias tábuas, nós as retiramos de dentro do mato para que fossem levadas até o curral. Deixamos as tábuas no chão ou encostadas em árvores enquanto outros homens vinham de motocicletas ou bicicletas e as carregavam na garupa.

Ainda tinha muita madeira para ser cortada e me chamaram para ajudar a colocar as marcações de onde passaria o motosserra. À medida que íamos serrando e fazendo as tábuas,

outros homens foram chegando, entre eles o senhor Moacir Brito e o senhor Robermário Chagas. Os que já estavam na atividade brincaram e o senhor Robermário também brincando disse que estava ali de “bom coração”.

Seu Augusto Maruai que estava cortando a madeira trabalha na comunidade como Agente Indígena de Saneamento, ou simplesmente AISAN. Ele já tinha sido tuxaua por algum tempo na comunidade e por agora trabalhar no serviço público, não era permitido ser novamente uma liderança.

Nós estamos hoje aqui tirando madeira para tirar o nosso curral, até porque nós sabemos que não temos madeira boa, de primeira e por isso a gente trabalha com aquilo que temos. Então estamos na luta, representando o tuxaua e estamos aqui para ajudar a comunidade.

A fala supracitada vai de encontro às outras percepções que as mulheres que participam das oficinas de medicina tradicional também fazem. Ela destaca essa realidade enfrentada pela comunidade ao lidar com a escassez de recursos naturais, especificamente a madeira, essencial para suas necessidades básicas na construção do curral comunitário. O senhor Augusto revela essa adaptação da comunidade às circunstâncias adversas, usando os recursos disponíveis, mesmo que não sejam os ideais. Mesmo que aconteça essa adaptação mais pragmática, isto é, a madeira disponível não é de primeira qualidade, mas é o que se tem à disposição. Isso reflete uma resistência e uma atitude de continuar apesar da escassez, e que “estamos na luta”.

Seu Augusto nos mostra um senso muito crítico que se encontra com a fala de outras lideranças ao observar a situação de avanço das fronteiras agrícolas, pois sua fala nos revela as limitações impostas pela degradação ambiental e pelo esgotamento dos recursos. A ausência de "madeira boa, de primeira" pode representar a perda de abundância e qualidade que, em tempos passados, era mais comum.

Voltamos para o curral da fazenda onde alguns homens já estavam pregando as tábuas no curral e logo terminaram a reforma. Como no dia seguinte aconteceria a vacinação, o gado já estava preso. E aproveitaram para fazer a ferra¹⁰ dos bezerros que tinham nascido naquele ano.

A vacinação ocorreu no dia seguinte e a prefeitura, responsável pela atividade, divulgou que nas 17 comunidades indígenas localizadas na zona rural da capital possuíam mais

¹⁰ Ferrar significa a prática de marcar com ferrete quente o couro dos animais para identificação do proprietário daquele animal.

de três mil cabeças de gado aptas para vacinação, o que quer dizer que a quantidade do rebanho em todas as comunidades era bem maior.

Ações dos Brigadistas indígenas do projeto prevfogo da região Murupú: doação de mudas para reflorestamento do meio ambiente

Na comunidade Serra da Moça, no dia 17 de abril de 2021 fui convidado para acompanhar uma atividade de doação de mudas de árvores nativas. O líder é o Senhor Bruno Chagas da comunidade Serra da Moça e coordena a equipe do PrevFogo que atua na região Murupú.

De acordo com o site do Fundo Amazônia, o PrevFogo¹¹:

é a principal estrutura federal no país com atuação tanto na questão do combate direto aos incêndios florestais e queimadas não autorizadas, quanto na indução de mudança da cultura do uso do fogo na agricultura. Anualmente, o Prevfogo seleciona e contrata brigadas temporárias de combate ao incêndio com o intuito de, entre outros, estabelecer uma rotina de rondas para inibir o início de queimadas não autorizadas e coletar informações locais que sirvam de base para a elaboração de planos operativos de prevenção e combate aos incêndios e queimadas não autorizadas.

Parte importante da estratégia do Prevfogo refere-se à interlocução com outras instituições envolvidas com o problema, tais como o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e a Fundação Nacional do Índio (Funai), além de outros entes estaduais.

O coordenador dos brigadistas encaminhou convites pelas redes sociais, comunicando e anunciando que os interessados em adquirir as mudas deveriam se deslocar até a base da brigada, na comunidade Serra da Moça. No local, além da distribuição de mudas, haveria também um momento de discussão sobre a situação do desmatamento dentro e fora dos limites da Terra Indígena. Bruno Chaga falou um pouco sobre a atuação do grupo: “Em abril, estamos finalizando mais uma temporada de atividades, com a certeza de que cumprimos nosso dever. Queremos reforçar que pretendemos continuar dando suporte à comunidade e apoiando nossas lideranças.”

¹¹ Consultar: <https://www.fundoamazonia.gov.br/pt/projeto/Prevfogo---IBAMA/>. Acesso em 19 de agosto de 2018.

Na atividade, foram distribuídas mais de 500 mudas de diversas espécies, como ipê-rosa, açaí, bacaba, copaíba e cedro, para famílias das três comunidades: Serra da Moça, Serra do Truarú e Morcego. O evento contou com a presença do coordenador regional do Murupú, Alexsandro das Chagas, que destacou a importância da brigada na prevenção e combate a incêndios nas comunidades indígenas, além de oferecer suporte aos agricultores durante a queima das roças. Ele enfatizou que "as comunidades devem apoiar as atividades dos brigadistas". O Tuxaua Leôncio Lourenço, da comunidade Serra do Truarú, ressaltou a relevância da atividade, lembrando o papel histórico dos povos indígenas na luta contra o desmatamento. O referido Tuxaua expressou grande preocupação, e ele chamou a atenção para a área indígena próxima ao igarapé, onde os indígenas realizam suas caças e pescas, que foi totalmente desmatada para a plantação de soja. Sua preocupação com o desmatamento, especialmente na área indígena próxima ao igarapé Curauá, revela o impacto devastador da expansão agrícola sobre os territórios indígenas. O desmatamento para plantação de soja é uma ameaça direta à subsistência e à cultura dos povos indígenas, que dependem dessas áreas para caça e pesca. Sua fala revela um alerta para a necessidade urgente de proteger essas áreas.

O fogo queimou as raízes e depois de um tempo, as árvores secaram. E do lado de lá, (referindo às áreas desmatadas) ali abeirando o igarapé do Curauá, queimou a raiz. E do lado de cá, na nossa área, está vivo. E é devido o que? Porque quando pega fogo, pega pela raiz pode ver lá do outro lado, aquela mata que tinha, não tem mais, ficou mais feio. Aquelas árvores que tem a comida do peixe, as ucuabas, do lado de lá acabou tudo, não tem mais. Onde os peixes vinham para comer, não tem mais, nem para os peixes subirem para o curauá não tem mais. Então isso é por causa da queimada.

A fala do Tuxaua Leôncio Lourenço descreve como o fogo, ao queimar as raízes das árvores, leva à morte dessas plantas ao longo do tempo. A comparação entre as áreas desmatadas e as áreas preservadas demonstra claramente o impacto negativo das práticas de desmatamento, associadas ao cultivo de soja. Ao mencionar o igarapé do Curauá, o Tuxaua Leôncio aponta para a destruição das árvores que antes forneciam alimento para os peixes, como as ucuabas. Com a destruição dessas árvores, o ecossistema aquático fica comprometido, resultando na escassez de alimentos para os peixes e dificultando sua migração e sobrevivência e impacta diretamente na prática de pesca dos Wapichana.

Após as explicações, os brigadistas iniciaram a distribuição das mudas para a comunidade. Nós todos levamos para casa mudas de árvores frutíferas e palmeiras, para usufruírem dos frutos, e árvores floríferas para ornamentar seus quintais.

Trabalho comunitário na comunidade Serra do Truarú: retirando palha e mobilização contra o PL 490/2007

Durante pesquisa de campo, diversas atividades laborais foram realizadas. No contexto de ameaças aos direitos indígenas que impactam diretamente a vida dos indígenas da Terra Indígena Serra da Moça, nada passa despercebido. Mesmo quando não há lideranças participando diretamente nas ações mobilizatórias em Brasília ou na capital Boa Vista, os indígenas encontram formas de manifestar sua posição e prestar solidariedade àqueles que estão na “linha de frente”.

Acompanhei uma atividade na comunidade Serra do Truarú no dia 16 de junho de 2021 que consistia em retirar palhas novas para reformar os barracões e o malocão do centro comunitário. Durante o trabalho, as lideranças pediram que lhes fosse explicado o que estava em jogo nessa nova disputa, que se referia ao PL 490/2007, já que o Conselho Indígena de Roraima (CIR) estava chamando todos os povos e comunidades de Roraima para um ato na comunidade Sabiá, localizada na BR 174, no Município de Pacaraima. O ato consistia em fechar a BR, impedindo assim o fluxo de caminhões até a Venezuela e vice-versa. Tive que explicar como este projeto de lei poderia impactar a nossa terra e impedir sobretudo a ampliação e demarcação das áreas da comunidade Lago da Praia e Anzol.

Ao final da atividade, as lideranças pediram material da escola como cartolina e tinta para manifestar sua posição contra o referido PL e indicou ainda pessoas para irem para a comunidade Sabiá, na região São Marcos.

Ainda nesse contexto, a comunidade Morcego também se manifestou com cartazes durante uma reunião no dia 25 de junho de 2021.

Trabalho na plantação de milho: Comunidade ou Estado

Em agosto de 2018, um grupo de agricultores indígena foram visitar a plantação de milho localizado no “pé” da Serra da Moça. Esta plantação era resultado de um projeto implementado pela Prefeitura de Boa Vista chamado de Culturas de Inverno que consistia na plantação de milho em larga escala, ou seja, mais de 10 hectares, o que contrastava com os modos de produção de roça tradicionais. A prefeitura cedia maquinários e técnicos para

acompanhar a plantação em todo processo produtivo e os indígenas cediam a terra e a mão de obra.

Nos encontramos no centro comunitário e de lá seguimos para a lavoura. Alguns iam de moto e outros foram numa caminhonete. Conversas e risos nos acompanharam em uma estrada de piçarra esburacada e quando passamos na frente da casa de algumas pessoas, alguns homens gritavam para quem estava do lado de fora, chamando para o trabalho. Em agosto, o período de chuvas diminuía e era possível avistar na beira da estrada pequenas poças de lama quase secando. É nesse período que começam os ventos fortes carregados de poeira. Quente de dia e frio à noite. Zico Alberto era um dos integrantes do “projeto do milho”. Na conversa durante a viagem, ele informou que eram 10 hectares que tinham cedido para o projeto. Ele conversava com seu irmão, o professor Antônio Carlos, sobre aumentar a extensão da lavoura para o próximo ano.

Zico Alberto era então o coordenador do GPVITI local e narrou brevemente suas experiências no grupo de vigilantes:

Eu sou daqui da comunidade Serra do Truarú e me chamo Zico Alberto da Silva Angelo. Atualmente estou assumindo a segunda coordenação do Grupo de Proteção, que é dos seguranças, hoje conhecido como GPVITI. E nós estamos fazendo um trabalho que ainda se encontra em processo de formação e nós não temos a conclusão porque ainda falta a conclusão do curso. E o trabalho nosso é está ajudando a comunidade, as lideranças, nessas vigilâncias. Na verdade, nossa atuação ela vem na vigilância nos limites das terras, fiscalizar por exemplo: nós acabamos de presenciar esses tipos de acontecimentos aqui na nossa comunidade, o combate de bebidas alcoólicas, o combate de pessoas que estão envolvidos com entorpecentes, pessoas não autorizadas à invasão de espaços, muitas vezes tem pessoas que estão entrando sem permissão na companhia mesmo de alguém conhecidos aqui da comunidade, nós já vimos. Então nós fazemos parte dessa coordenação, quando o Tuxaua não está nós assumimos esse posto. Nós tínhamos parado um pouco por conta de algumas demandas que não foram atendidas por questão da formação. Mas na hora que precisar, nós estamos aí. Então esses trabalhos atuais que nós vamos fazer, é novidade pra nós, porque nós nunca tivemos atuando nas fronteiras, nos limites da terra que é pra acontecer. Então esse é o trabalho, nossa função da nossa comunidade. Nós temos algumas coisas que já foram combatidas, amenizou muito a bebida alcoólica. Ela está mais por teimosia das pessoas. Mas porque elas batem de frente com isso. Mas a gente já sabe que não é legal fazer isso. Também, bate de frente com as lideranças, e acabamos levando no aconselhamento. Nós temos uma pessoa muito ótima que é parte do conselho, então já, tem evitado bastante. Outras horas não pudemos evitar, jovens foram à óbito por causa disso, mas a gente espera que isso melhore,

esperemos que isso venha se resolver. Atualmente, nós somos 07 daqui da Serra do Truarú, e 02 da Serra da Moça. Saíram quase todos, mas esperamos que essas pessoas venham nos ajudar, como já soubemos que tem pessoas querendo participar. Mas temos que ver que é pra que essa pessoa não leve informações do grupo lá pra fora. Porque tem gente que é da própria comunidade, por exemplo, hoje já tem gente sabendo que vamos trabalhar os limites da terra, fazer a vigilância e o monitoramento. Eles acham que nós vamos dar o combate. É um trabalho bastante sigiloso, para que não haja nenhuma intervenção de assentamentos, de pessoas que estão querendo vir aqui pra dentro da nossa casa. E é isso, nós somos 07 pessoas ativos, que na hora que convidamos, eles estão ai para nos ajudar. É bastante interessante a gente saber, porque nós temos filhos, nós temos parentes, nós temos áreas para trabalho, temos grandes projetos de plantio, só que a gente não executa por conta disso, devido essas invasões que acontecem na nossa redondeza.

Perguntei do Zico sobre como estava sendo a execução do projeto e qual sua perspectiva em relação à terra:

Trabalhar hoje com produtos sem agrotóxicos é complicado. Tem que trabalhar mesmo, legal, com seu próprio recurso, com esterco, adubação. Mas existem essas invasões que vêm afetando. Nós temos família, com mais de 200 pessoas, com mais de 50 famílias. Parece que o espaço está diminuindo. Por isso precisamos dessa extensão de terra para podermos situar nossos familiares e nossos filhos. Então nossos filhos estão crescendo e estão querendo um espaço para ter, morar, trabalhar e viver com a família bem. Então por isso que nós hoje temos esse trabalho para poder valorizar nossa cultura, nossas famílias, nossa comunidade, nossa região. Vemos hoje 11 mil hectares de terra. Mas nós vemos que no início da nossa comunidade Truarú, eram 12 pessoas, iniciou-se com 12 pessoas e hoje nós somos 62 famílias. Então há um aumento de família e a tendência é crescer. Muitos vão retornar para comunidade. Então o que vai acontecer: vão ficar tudo em cima do outro. E nós não queremos isso. Então a importância desse trabalho é isso, para que não haja invasão, que não haja irregularidades a respeito de bebidas alcoólicas que venham afetar. Por exemplo, nós vemos a escola do estado, do município, com demandas de alunos bem alta. Então o que eles estão precisando? Eles estão precisando da nossa ajuda, de professores que sejam das próprias comunidades. Então temos que trabalhar para isso

Elenice, a companheira do senhor Zico Alberto integrava também o grupo de vigilantes. Pedi que ela comentasse também sobre sua atuação:

Eu me chamo Elenilce, e sou da etnia Macuxi, moro na comunidade da Serra do Truarú. Então eu tenho apenas 09 anos aqui de morada. Tenho 03 cargos, como agente territorial e ambiental indígena, de segurança também e também um cargo de Operador de Direitos Indígenas. então pra mim é, esse agora tá valendo muito porque nós estudamos também a questão fundiária e também familiar. Estamos amenizando um pouco a situação da nossa família, eu como mulher, combatendo um pouquinho, mas aqui não existe muito, mas elimina um pouco, como eles devem estar, em relação à brigas na família. Pra gente tá ajudando. Tem também o nosso conselho que nos ajuda também. nós fizemos reunião aqui pra gente poder conversar com nosso povo e poder eliminar o que tá acontecendo aqui sobre bebida alcoólicas, sobre drogas, sobre idosos, sobre adolescente, sobre crianças, tudo isso a gente combate aqui na nossa comunidade. Antes a gente via muita coisa aqui nessa comunidade, era muita agitado. Hoje tá bem mais calmo, o povo tem tempo que está bem com nós, tem tempo que não, porque a gente quer combater isso de dentro da nossa comunidade, dentro da nossa família, nossos filhos que estão crescendo também. Nós precisamos de terra e a nossa terra é o que mais estamos debatendo sobre isso. Não sei quem tá por aí também, porque a Dr^a. Joênia está por ai, já se afastou um pouco, mas tem alguém lá por nós. Então a gente tá crescendo, a nossa população está crescendo cada vez mais, os meninos estão crescendo, cada vez está nascendo, todos os dias tá nascendo e aí nossa terra tá ficando está ficando muito pequena e o que nós queremos é nossa homologação de nossas terras, a gente quer isso também. E nossas vidas. O Atai, a gente tá trabalhando sobre o meio ambiente, porque existe muita queimada, e aqui também eu tenho um parceiro que ele também é o coordenador geral do nosso grupo, de Atais. Então a gente parou por causa que não tinham voluntários, porque ninguém quer trabalhar voluntário. Mas aí a gente trabalhou por dois anos por aqui nessa comunidade, falando sobre o meio ambiente, sobre a água, sobre o lixo, porque o tempo de seca deu muita doença, vírus que veio pra cá e infectou muitas crianças e adultos e idosos. Nós tiramos muito lixo daqui, combatemos um pouquinho do fogo, não é muito também. E ficou sobre responsabilidade do pessoal do Prev-Fogo e ajudou também nesse longo tempo que passou. E aí por dois ou três anos, parou. Mas a gente ainda tá fazendo esse serviço, mas como segurança, porque abrange tudo, as três funções são desse jeito aí. Esse tipo de trabalho é importante porque aqui ao nosso redor, ao redor da nossa comunidade, existe muito assentamento. Então de lá vem a bebida alcoólica, vem a droga, porque a cidade é bem aí. Os nossos meninos estão por aqui também. Eu não sei como entra, mas vem pra cá. Alguns deles aqui consomem isso. E aqui dentro também tem muita igreja, muitos evangélicos, poucos católicos. Mas isso a gente tá sabendo levar isso ai. A questão da nossa terra é muito importante e nossas vidas aqui. Se houver fiscalização, se houver alguma coisa irregular a gente tem como levar também pra pessoa que vai fazer isso por nós, lá por fora, que é o CIR. É eles que a gente coloca eles pra eles ver isso pra nós. Antes da segurança, antes disso tinha muita coisa que passava aqui e a gente via. Carros e motos procurando nossos adolescentes. Então hoje, agora mesmo não se vê isso mesmo. Procurando levar para fazer trabalhos, pra quem já consome bebidas alcoólicas, já fumou alguma coisa. Então ele vai trabalhar pra isso.

E hoje o adolescente tem muita coisa pra fazer. Hoje tem o movimento da juventude e já debateu mais um pouquinho. A segurança também ajudou demais. Os Agente territoriais porque ajudou muito, trouxe muita informação e ajudou muito nesse processo todo. Então se a gente tivesse deixado, se não tivesse vindo esses projetos que vem lá da nossa organização, esses meninos nem estavam mais aqui. Agora a gente vê eles todos os dias na escola. O conselho vai aconselhar eles. Então tudo isso é tudo de bom. Hoje eles querem saber de tá estudando, tá indo pra universidade, tá indo pra comunidade de novo. Não é todos que vão estudar na cidade que volta pra sua comunidade para exercer uma função. A gente tá ajudando. Eles participam pouquinho, mas a gente tá ajudando.



Figura 19: Projeto do Milho. Fonte: Arquivo pessoal, 2018

Chegando ao local, alguns líderes já estavam presentes com as anotações, desde o coordenador regional o senhor Alessandro e o então representante do projeto, o senhor Nazário da Silva Angelo. Eles estavam esperando o “pessoal da prefeitura”, que tinham marcado de chegar para fazer fotos, conversar e direcionar o projeto do milho. Pouco tempo depois, vários homens brancos chegaram vestidos com suas roupas sociais, chapelão e botas de couro. Eram técnicos agrícolas, agrônomos e representantes da prefeitura da capital. Chegaram acompanhando os indígenas que saíram rodeando o milharal conversando, perguntando como estavam e querendo saber a situação do milho, que aparentemente estava seco, mas não ao ponto de ser colhido pela maquinaria de colheita. No entanto, algumas pessoas faziam isso com as próprias mãos. Enquanto estava observando aquele aglomerado de pessoas contrastantes,

dona Joaquina se aproximava de mim com vários milhos na mão, sorrindo. O professor Antônio, ao meu lado, vendo aquela cena, fez um comentário engraçado, fazendo todos rirem: “olha Joaquina já quer levar milho pra galinha dela”. Joaquina riu bastante e comentou: “é o milho da nossa lavoura”. Pedi para ela falar um pouco sobre o trabalho, mas outros ficaram fazendo ela rir e quase não consegui falar de tantas risadas. Ela começou: “Bom dia, Eriki. Nós somos da comunidade Truarú. Hoje nós estamos aqui junto com a Secretaria da prefeitura do Município de Boa Vista. Nós viemos aqui vendo nossa lavoura de milho. Perguntei se os milhos que estavam sendo produzidos naquele ano eram bons. Ela respondeu que sim, que estavam todos cheios, todos muito bonitos: “No próximo ano, nós vamos fazer maior nossa lavoura. Esse projeto é um meio de trabalharmos em outros projetos, da nossa criação de galinha, porco, peixe...”. Perguntei o que ela achava sobre os projetos e a problemática da terra. Ela respondeu que era preciso da terra, para poder produzir as sementes. Continuou: “e está chegando cada vez mais gente e por isso a gente tem que ter a ampliação das terras, porque a gente vê que a nossa terra é muito pequena e por isso precisamos de ampliação das terras”.



Figura 20: Dona Joaquina no projeto do milho. Fonte: arquivo pessoal, 2018.

Após isso, adentramos para dentro do milharal, dona Joaquina na frente abrindo o caminho por entre as palhas secas que faziam barulho de folhas se quebrando. O milharal ainda não estava totalmente seco para a colheita, mas estava o suficiente para causar coceiras nas nossas peles, ainda mais na minha que estava sem nenhuma roupa adequada para o trabalho.

Andamos rumo às vozes no meio do milharal onde tinha um grupo conversando com o pessoal da prefeitura. Chegamos onde eles estavam já atrasados e não conseguimos ouvir o teor da conversa e já estavam voltando para o ponto inicial da lavoura com alguns sacos milhos para o grupo da prefeitura levarem como amostragem. Ficamos parados lá ouvindo algumas conversas do tipo: “o tamanho do milho está ótimo”, “agora só esperar mais um pouquinho para colher, ele ainda está meio mole”.

Me dei conta, ao olhar ao redor, que também tinha uma mulher muito bem vestida e formal. Prestei um pouco mais de atenção e percebi que ela estava de com um microfone nos braços e um homem com uma câmera enorme nas mãos a acompanhava. Ela na verdade era uma repórter da TV local que tinha ido gravar uma matéria sobre a produção de milho nas comunidades indígenas, que naquele ano, estava em alta no estado de Roraima.

Enquanto isso, um homem, aparentemente era o agrônomo da prefeitura, repassava recomendações para grupo de trabalhadores da comunidade sobre a necessidade de o milho secar para poder colher: “deixa eles pegarem sol mais alguns dias. Mas eles estão muito bonitos, muito saudável, fechou até a pontinha, tá muito boa a espiga, o solo, a terra de vocês é muito boa”. O então Tuxaua Augusto respondeu: “é por causa da serra”, apontando para a Serra da Moça.

Eu me afastei do grupo e me aproximei de um outro grupo de parentes. Eles estavam com milho em um saco de fibra branco. Cheguei perto e perguntei como estava o milho. Chagas logo abriu o saco e tirou uma espiga e a descascou e disse: “esse milho tá no padrão, tá tudo certo, não tem falha nenhuma, 100%”. Perguntei se ele estava acompanhando o trabalho, ele disse que sim, desde o início do projeto, desde o preparo da terra até aquele momento ele vinha trabalhando junto à comunidade. Ele contou todos os processos que ele observou, citando os adubos químicos que estavam usando, o tipo de máquina, os processos específicos de preparar a terra. Antes de terminar de falar, o grupo maior que estava conversando com o pessoal da prefeitura se aproximou de nós e fizeram uma roda em torno de um amontoado de milho que foram colhidas para serem levadas como amostras para a cidade. Os homens falavam, distribuía e dividiam as amostragens. Davam recomendações com seus sotaques característicos do sudeste do país. E todo o grupo obedecia a suas orientações. Descascavam e logo após debulhavam em bacias de plásticos para serem empacotados e levados embora. Enquanto isso, o Tuxaua Augusto Maruai veio para perto de mim. Perguntei o que ele achava sobre aquela atividade.



Figura 21: Senhor Chagas e dona Maria Nilda. Forte: arquivo pessoal, 2018

“Nós estamos com esse pequeno projeto e pra nós é como um incentivo. É um início para poder aumentar mais a produção. Nós estamos pensando em pegar toda produção e vender. Então pra que a gente venda e deposite o dinheiro para o próximo plantio. Então a gente vai ter que comprar arame, semente e o diesel. O dinheiro que for sair daqui vai ser pra comprar esses três. É um projeto que a prefeitura está investindo nas comunidades. Um incentivo para todas as comunidades. Inclusive tem que comunidade que vai ampliar e tem comunidade que não vai fazer nada. É exatamente para aumentar a nossa renda. É esse o pensamento. Esse milho de agora não vamos poder usar na comunidade. Mas talvez o próximo poderemos vender ou doar para a comunidade. Aqui foram plantados duas hectares e meia. Tem aproximadamente para dar 300 sacos de milho. Esse projeto é importante, porque se nós pudéssemos pegar todo esse milho e dividir com todos, todo mundo ficaria feliz. Só que nós estamos pensando em vender e arrecadar o dinheiro para poder plantar mais. A comunidade está pensando em fazer isso. Nem todos estão participando, mas a gente vai levar a informação pra eles também”.

Após conversas e falas na finalização da atividade, com o sol já escaldante sobre nossas cabeças, finalmente voltamos para o centro comunitário. Muitos risos e conversas que já não tinham mais nada a ver com o milho.



Figura 22: Reunião final do projeto do milho. Fonte: arquivo pessoal, 2018.

Capítulo IV: Conflitos sociais: narrativas sobre situação de expulsão, invasão da soja e adoecimento

Neste capítulo, finalmente apresento as narrativas dos conflitos ocorridos a partir de 2018, focando nos eventos que ilustram os desafios enfrentados pelas Terras Indígenas demarcadas em ilhas no estado de Roraima. Destaco a expulsão de uma família do sítio Aleluia, no contexto do processo de retomada e da violência na comunidade Lago da Praia (2004-2009); outra expulsão ocorrida em 2018, durante a venda de terras para o cultivo de soja do senhor Chico Paraíba; as denúncias das lideranças indígenas sobre o adoecimento de famílias devido ao uso de agrotóxicos em grandes plantações; e as percepções sobre as mudanças na abundância e escassez de recursos, que geram uma forte nostalgia entre os membros das comunidades.

Esses eventos são emblemáticos para entendermos os graves problemas enfrentados pelas Terras Indígenas, que, confinadas em pequenas ilhas dentro do estado de Roraima, sofrem com a escassez de recursos naturais essenciais à sobrevivência, o confinamento em territórios cada vez mais reduzidos e o contato violento com as fronteiras agrícolas do agronegócio. Esta configuração de isolamento e a pressão crescente sobre suas terras estão intensificando os conflitos, prejudicando ainda mais as comunidades.

Optei por trazer as narrativas indígenas e suas percepções sobre si mesmos na íntegra, porque acredito que suas vozes e experiências devem ser centrais e cruciais na compreensão desses conflitos, como bem orienta Bourdieu (2008). A perspectiva indígena revela a profundidade dos impactos não apenas territoriais, mas também culturais e espirituais, evidenciando como o marco temporal, mesmo sendo uma construção institucional, e outros atos de violência empreendida pelo capital privado já afetou e afeta diretamente a vida e o cotidiano dessas comunidades. Cada relato traz uma complexidade, uma perspectiva única do conflito e a forma como cada sujeito atua em relação ao enfrentamento. Bourdieu (1997, p. 12) argumenta que esse perspectivismo não é um relativismo subjetivista que levaria ao cinismo ou niilismo. Em vez disso, baseia-se na realidade do mundo social, explicando muitos dos acontecimentos desse mundo, especialmente os inúmeros sofrimentos decorrentes das relações entre indígenas e não indígenas. A narração da dor e do sofrimento pela expulsão está intrinsecamente ligada à identidade desses povos e aos seus modos de vida, que continuam a ser violentados.

Por outro lado, apesar dessas adversidades, nota-se o forte sentido de luta e resistência dos Wapichanas e Macuxis para protegerem seus territórios e modos de vida. Eles expressam

o desejo de retornar para suas casas, para seus antigos sítios, ou até mesmo para o passado, quando havia abundância de caça e pesca, contrastando com a escassez atual. Cada ponto de vista apresentado neste capítulo revela uma história única que se interliga no contexto dos avanços das fronteiras agrícolas, evidenciando os desafios e a resistência desses povos diante das transformações em seus territórios.

O sítio Aleluia: Será que ainda dá pra voltar pra lá?

Gravei o relato do senhor Sebastião numa manhã chuvosa de janeiro de 2023 na comunidade Serra da Moça. A serra coberta de nuvens ilustrava as paisagens e o vento frio por vezes derrubava meu celular que estava registrando a entrevista. A casa em que ele mora atualmente com sua família está situada no centro comunitário da comunidade Serra da Moça, mais especificamente em frente ao campo de futebol da comunidade. O senhor Sebastião morava em um sítio chamado Sítio Aleluia (por isso ele é conhecido como Sabá Aleluia), uma área de 800 hectares localizada entre o igarapé “Sauba” (Saúva) e o rio Truarú. A narrativa do senhor Sabá Aleluia revela a complexidade dos enfrentamentos desde que passou a morar nesta área em 1987. Ele descreve detalhadamente como chegou àquela terra, como lutou para protegê-la de invasores e como a situação evoluiu ao longo dos anos. Sua narrativa começa com a descrição da localização e da demarcação da propriedade, ressaltando a transformação do terreno devoluto em um território pessoal significativo para ele e sua família.

Desde o início, a situação se desenrola em um contexto de constante disputa. Sebastião enfrenta a resistência de outros interessados na terra, incluindo um gaúcho chamado Alalaú, que tentou tomar a propriedade à força. O Incra e outras instituições desempenham um papel crucial no apoio a Sebastião, reforçando seus direitos sobre a terra e orientando-o em como proceder frente às ameaças. A luta de Sebastião é marcada por confrontos diretos, tanto físicos quanto legais, chegando a ser ameaçado de morte.

A situação se agrava com o conflito do Lago da Praia, que traz uma nova onda de tentativas de invasão e destruição, culminando em um episódio em que sua casa e propriedades são incendiadas. A destruição forçada levou o senhor Sebastião e sua família a se mudarem para a Serra da Moça, em busca de melhores condições para seus filhos e um novo começo. O

relato ilustra não apenas a luta física e legal de Sebastião, mas também o impacto emocional e o desgaste contínuo que essa batalha representa.

A “questão” da comunidade Lago da Praia se refere a uma tentativa de recuperação territorial iniciada em 2004 quando famílias da Terra Indígena Serra da Moça se deslocaram para o norte, às margens do rio Uraricoera, para ocupar um território tradicional que ficou fora dos limites demarcatórios. Em 2009, quando as famílias da comunidade Lago da Praia foram obrigadas a saírem de suas casas, foi também quando a casa do senhor Sabá Aleluia foi incendiada.

O fechamento do relato destaca o atual estado das coisas: Sebastião e sua família encontram-se na comunidade Serra da Moça, mas a memória da terra perdida e o desejo de retorno ainda vive. A reflexão sobre a luta pelo direito à terra e a vontade de assegurar um futuro melhor para seus descendentes permanece central na narrativa, evidenciando a complexidade da situação territorial.

O caso de Sebastião é um exemplo significativo para entendermos as dificuldades enfrentadas por aqueles que vivem em regiões de disputa de terras e as nuances do processo de reivindicação e proteção da propriedade.



Figura 23: Senhor Sabá Aleluia em sua residência. Fonte: arquivo pessoal, 2023.

Eram 800 hectares, dois cercados. O limite faz divisa com a boca do Saúba. Ele fica assim: tem o Saúba daqui pra lá. Deixa eu te mostrar aqui no papel. Vamos dizer

assim: aqui está o Truarú e aqui está o Saúba. Ele ia daqui pra lá. Bem aqui o Saúba encontra o Truarú e daí segue só pelo Truarú. Ali fica o João Grande bem aqui. A estrada vai daqui do Truarú até a Serra da Moça, do outro lado. (Ele estava desenhando um croqui do mapa representando onde ficava seu sítio). Aqui, vamos dizer assim, tem um cercado e outro cercado mais aqui. Então, esses dois cercados aqui somavam 800 hectares. O caminho que vai daqui pra lá é mais ou menos aqui. Vai daqui e cai mais ou menos aqui no Saúba. Vamos dizer que aqui era o sítio. Então, eu vim tomar conta desse terreno aqui, tomar conta desse lugar. Eu vim morar mais ou menos aqui. Aqui era a casa de onde eu morava. Mas antes a casa era de uma mulher, e quando fizeram a demarcação, ela pegou apenas no Saúba e no Truarú. E aí ficou essa área aqui do lado de fora. E o limite para cá ficou na Serra da Moça. Foi quando fomos tomar conta desse lugar. Eu fui para lá em 1987. Eu fui tomar conta desse terreno.

O nome dessa mulher era Neide. Ela era gaúcha. Em 1983, eu estava saindo do quartel, e ela conversou comigo e perguntou se eu não queria tomar conta de um terreno. Eu vim um pouco mais para cá porque minha família foi criada aqui na Serra da Moça. Tenho família também na Serra do Truarú, no Morcego. E, conversando com essa mulher, esse lugar era supostamente dela.

Então, quando veio essa demarcação, pegou na beira do Truarú. E eu fiquei por aqui. Como posso dizer, ficou esse terreno aqui. Naquele tempo, ficou como terra devoluta porque a demarcação não incluiu essa terra. Quando veio o programa “Luz Para Todos”, de lá pra cá, eu ainda estava lá quando instalaram a eletricidade. E foi naquele tempo que começou a “confusão” no Lago da Praia. Em 2004, começou lá, e eu estava lá morando. Eu cheguei lá em 1987 para tomar conta dessa terra devoluta. E aí, o que aconteceu? Quando começou aquela confusão do Lago da Praia, quando o pessoal daqui foi para lá, pessoal do Truarú, eu também estive por lá. Expulsaram o pessoal. E logo ficaram de olho nesse terreno, nesses 800 hectares. E antes, só para você ter uma ideia, eu cheguei em 1987, e muitos já quiseram tomar esse terreno de mim antes mesmo disso.

Eu morava lá, e ela foi embora. Essa mulher que me deixou tomando conta desse terreno foi embora. Dois anos depois, ela voltou. Só que ia lá para o Bamerindus, naquela época do Bichara, havia tantas estradas que ela não conseguiu me encontrar. Ela tentou com um motorista, mas não conseguiu chegar aqui e voltou. Nunca mais tive contato com ela. Aí, tive notícias de que ela tinha um filho lá no Caçari. Era um capitão da polícia militar. Tive notícias de um filho dela. Eu perguntei por lá, e ele disse que não sabia. Por quê? Eu expliquei para ele.

O lugar onde eu morava era Fazenda Aleluia 1 e 2. Só que era uma fazenda onde boi não cagava, porque não tinha gado. É por isso que me chamam de Sabá Aleluia. E aí, teve tudo isso.

Eu fui lá com o filho dessa mulher. Falei com ele. E eu andava sozinho, não tinha medo não. Me apresentei para ele e perguntei o que eu podia fazer. Ele perguntou se eu morava lá. Disse que não tinha nada a ver com esse terreno.

Eu morei lá, e tinha só um casal. Depois, nasceram outros lá. São oito filhos. Quando fui para lá, só tinha as mais velhas, a primeira e a segunda filha: Ângela e Rosângela. Depois, tive outros lá: Rosana, Rose, Ruth, Gabriel, Sebastião Rossi e Gerson. E o último (...). E o que acontece? Ele disse que não se interessava pelas coisas dela. Eu falei que ia ficar lá, e ele disse para eu ficar. Eu já estava morando lá. Mas essa terra não era pequena nem grande. Para morar, é bom, mas para criar animal, é pequeno. Isso foi em 1987, quando vim para cá.

Depois que comecei a morar lá, alguns caras tentaram me tirar de lá. Eu tinha uma casa de palha, e nesse lugar havia uma casinha de duas águas e parede de taipa. Mas depois ajeitei ela. Eu estava por lá, e de vez em quando chegava um camarada. Não sei se você chegou a conhecer, no tempo do Bichara, tinha um gaúcho. Ele tinha contato com essa mulher e morava lá. Ele era doido para ficar com esse terreno. E, como ela foi embora, esse gaúcho chamado Alalaú, não sei o nome dele mesmo, foi lá comigo e queria o terreno. Lá tinha minhas mangueiras, mangueiral, pé de caju, pé de limão, minha plantação. E, quando ele me viu morando lá, com meus animais, ele quis o terreno e chegou lá uma vez e disse: "Conversou comigo, perguntou meu nome, disse que essa mulher devia ele." Eu sabia que essa terra era devoluta, não tinha dono, era terra pública. E lá também é área indígena. E o que acontece? Vira e mexe.

Um dia, ele chegou perto de mim e tinha até o irmão Galdino. Ele chegou comigo, esse Alalaú. Naquele tempo, tinha um pessoal que trabalhava no Incra, era o Dr. Moraes, Nalberto, Dário; eles me conheceram de tanto eu ir lá. Eu enfrentei esse Alalaú. Enfrentei assim: ele chegou e disse: "Olha, seu Sebastião, daqui uns dias estou comprando essa terra." Mas eu já tinha orientação de outras pessoas e até do Incra mesmo. O cara chegou pra mim: "Sebastião, eu comprei esse terreno e, quando chegar o documento dessa terra, vou passar a máquina aqui. Tudo isso aqui, sua casa, nós vamos derrubar tudo."

A primeira orientação que eu tinha era que não adiantava discutir. Se ele falou isso para mim, ele pensou que eu não ia dar um jeito. E eu fui ao Incra e contei. Eles disseram que sabiam a situação dessa terra. O cara do Incra, seu Roberto, perguntou: "O que o senhor fez?" Eu sei dos meus direitos. O cara chega na sua casa com desaforo, ameaçando. O pessoal do Incra perguntou se eu tinha alguma testemunha.

Eu tinha. Minha família e um irmão da igreja. Ele disse: "Muito bem, seu Sebastião. Sabe por quê? Na hora em que ele falou isso, o senhor, com sua família, ele diz que vai derrubar sua casa. Se o senhor tivesse reagido, seria em legítima defesa, porque é muito desaforo dizendo que você tem que sair da sua casa, porque vão derrubar suas plantas, sua casa."

Sempre o pessoal do Incra me apoiava. Eu continuei lá, trabalhando, morando. E minha intenção é continuar lá. Eu fui ao Incra para saber minha situação. E o pessoal ficava mais com raiva. E lá dava tudo certo, graças a Deus.

Outra vez, foi um cara que veio da comunidade Gavião querendo invadir minha terra, trazendo o gado dele. Isso já no ano do Lago da Praia, em 2004. E aí, o camarada queria o lugar. Eu tinha uma roça, uma vazante. E tinha um barracão do outro lado do Saúba. Antes de chegar no cercado, tinha um lago chamado Lago do Becão, porque o Becão quis fazer um barraco para criar porco, mas não deu certo. No barracão onde eu fazia farinha, tinha poço, tinha forno, moto, caixas. Quando esse cara chegou com o irmão dele querendo essa terra, disse que iam medir essa área e meter um cercado no meio. E aí, meu barracão ia ficar fora do cercado. Eu voltei ao Incra. Eu fiquei conhecido lá. Eles falaram para eu não esquentar a cabeça, não discutir com eles. Eu contei para ele de novo. Eu falei que queria saber o que fazer. Se falarem para eu sair, eu saio. Eles mandaram eu voltar para lá. Ele não conseguiu me tirar de lá. Ele disse que eu era um "caboclo" atrevido, teimoso. Mas eu sempre quis saber dos meus direitos. Se dissessem para eu sair, eu sairia, mas eles me apoiavam. Ele disse que esse cara queria dar um tiro em mim, mas eu disse que não mudaria meu caminho. Eu não tenho medo, não vou me esconder dele, vou enfrentar peito a peito. Naquele tempo, eu tinha uma espingarda calibre 20 e sete cartuchos que eu usava para caça. Eu não vou me gabar, mas eu não era ruim de tiro (ele riu). Eu só atirava de palanqueta. Eu atirava numa paca, capivara, de noite, de dia. Era difícil eu errar um tiro de espingarda. Mas o cara do Incra mandou eu tomar cuidado. Eu fiquei pensando, porque foi a primeira vez que fui ameaçado de morte. Fiquei meio triste. Quando foi segunda-feira, cheguei e contei para minha esposa. Eu conhecia "um pouco da verdade". E falei que, se ele fosse bom de tiro, ele iria me acertar, mas se ele errasse, eu acertaria ele. Mas para você ver, eu falei que não ia me esconder, mas eu não ia fazer nada, mesmo que estivesse armado. Eu não estava com medo, mas eu queria me defender. Se eu puder me defender, eu me defendo. Mas eu não vou mudar o meu caminho para evitar ele.

Quando eu cheguei aqui, ele já tinha marcado, e ele estava chegando. O gado já estava chegando, e eu entrei naquele tempo na casa do Castro. Na hora que eu caminhei no meio do gado, ele estava a uma distância. Quando eu entrei, tio Castro, que era uma pessoa daquelas que rezava para as pessoas, talvez tenha feito alguma coisa, entendido alguma coisa. Na hora que eu entrei, ele perguntou: "Que foi, meu neto?" "Nada,

senhor,” eu respondi pra ele. Eu falei que um camarada queria me matar. Rapaz, esse velho ficou novinho, pegou logo uma espingarda aqui no canto. Eu falei que não ia fazer nada. Para você ter uma ideia, assim como ele falou que ia me dar um tiro, se ele me matasse dentro da área indígena, perto da casa do Tuxaua, e se eu o matasse? Esse cara, dentro da área indígena, cheio de bala, dizendo que ia matar o “caboco”... Esse negócio ia ser errado. E o pessoal sabia que ele era fugido de outra comunidade. O negócio não foi fácil. A gente nunca se encontrou assim. Ele não conseguiu. Teve tudo isso.

O interessante era que, quando eu ia lá, deixava minha família, mas sempre me davam apoio. Mas por que eu ia no Incra?

E para eu sair de lá, nem sei que ano foi, foi em 2009, depois que queimaram as casas lá no Lago da Praia. Eu estive por lá. E foi na vez em que meus filhos não tinham mais estudo lá no Truarú, e viemos para cá, para a Serra da Moça. E assim mesmo, quem morava nessa casa aqui era minha cunhada Lúcia. Era casada com Manel. Quando cheguei por aqui, ela já ia sair. Nem sei que ano foi isso. Como não tinha série para os meus filhos no Truarú, nós viemos para cá. Chegamos aqui e ela saiu. Aí eu vim pra cá. A casa estava lá, estava fechada. Não tinha nada, mas tinha uns armários por lá. Quando teve o conflito na comunidade Lago da Praia, quiseram também essa área aí dos 800 hectares. Como lá, bem na subida, mais ou menos uns 300 metros da casa, foi feita uma casa com palha lá do Boqueirão. Tiramos madeira lá de Pau-Rainha, cada estaca grande para fazer um casarão. Estava só coberta. E o que aconteceu? Quando aconteceu a confusão no Lago da Praia, invadiram lá também, e aí tocaram fogo. Quando a gente olha de longe, dá pra ver o fogo pegando. Estava cerrado ao redor. O fogo saiu dali mesmo, de dentro da casa, porque quando o fogo queima do lavrado, não foi assim. O cara tocou fogo na casa ali mesmo, no pé da estaca, no terreno da casa. Mas porque de longe, assim, do capim, não tinha como queimar. Aí tocaram fogo. As minhas coisas estavam lá na outra casa. Tocaram fogo. E tinha uma comemoração por aqui. Eu vinha pra cá e ia pra lá porque eu tinha minhas coisas lá, minhas roupas. Tinha um forno lá, tinha minhas coisas.

Tocaram fogo!

Durante a noite, estava tudo escuro. Só víamos de longe. No outro dia, fomos lá. Só estavam os lugares dos paus e arames. Ainda estava fumaçando. Não tinha fogo no lavrado. Só tinha fogo ao redor. Só tocaram fogo ali. Foi assim. Queimou tudo, as madeiras, as estacas. E logo logo apareceu um cara lá, um cara que tá lá. Antes, dizem que era aquele dono do Oasis, bem aqui. A gente imagina que foi ele ou outro cara que trabalhava com ele. Só que também, minhas coisas, até o forno, levaram. Carregaram as coisas. Aí também, eu vim mais para cá, para a Serra da Moça, porque

meus filhos iam estudar. E para os meus filhos irem para lá, era muito longe. E aí aproveitaram porque a casa estava sozinha, mas eu ia lá às vezes. Tinha meus animais também. Eu sei que tocaram fogo, e depois o cara veio cercar minha casa, que hoje já nem tem. Esse camarada não me procurou, não. Eu não tomei providência mais, não, deixei para lá. Eu sempre quis me defender, mas como? Aconteceu isso comigo. Eu ia no Incra. Mandaram eu ficar lá.

Eu criei minha família lá, foi um lugar bom. Eu conheci um lugar bom. Naquele tempo, não tinha nada do lado de lá do Truarú. Agora tem umas casas ali perto do Poço do Camisa. Tem um lago, o Lago do Codó, que chamam. E aí foi depois que eu saí também. Mas depois, o pessoal da minha família, ninguém se interessou. Meus filhos já começaram a mudar para cá para estudar.

Minha mulher arranhou um emprego para cá também, na escola estadual, na prefeitura. E aí foi.

Hoje, eu vim para cá.

Hoje, minhas famílias, meus netos, ainda têm esperança de morar lá. Aqui na Serra da Moça, tá cheio de gente. Mas já tem muita gente do lado de lá também. Mas quando eu cheguei lá, em 1987, naquele tempo, não tinha malhador. Eu cheguei com um malhador de 100 metros, daqueles de rio. Cheguei lá. Naquele tempo, o Zé Arruda ainda era vivo, marido da dona Nair. Ele só me chamava de Sabazinho.

Quando eu cheguei e botei o malhador no Truarú, o malhador era 100 metros e atravessava fácil, fácil. Eu peguei muito peixe, porque o pessoal não tinha malhador. Quando você botava o malhador de manhã, podia ir às 10 horas que já tinha peixe. Era acostumado, até jacaré. E de tarde, antes de anoitecer, tinha que ir lá tirar o peixe. Se não tirasse, o jacaré ia comer o peixe e rasgava o malhador. Se deixasse de noite, tinha que ir às 11 horas ou meia-noite tirar. Se deixasse, rasgava o malhador e o peixe até estragava. Mas foi assim, nesse tempo eu ainda vinha deixar peixe aqui. Naquele tempo, a enfermeira daqui era a Lady e Marina. Quando estava lá, eu trazia para cá, levava para o Truarú. Eu levava para o Zé Arruda. Eu pegava peixe, assava peixe. Eu tirava banha de peixe para fritar. Enchia garrafa de cachaça de banha de peixe. Era um tempo de fartura. Para mim e para todo mundo. Mas hoje não é mais como era antigamente.

Antes, eu chamava mais gente para lá, para ajudar. Naquele tempo, o Tuxaua daqui era o Justino. Ele ainda quis me ajudar, mas parou. Eu falei pra ele: “Vamos fazer casa aqui, fazer uma comunidade aqui.” Mas aí não saiu. Depois que saí de lá, queriam fazer.

Hoje tem gente morando lá. Esse cara não é daqui, não. Esse cara tá morando lá. São uns caras assim, não são boa gente, não. Disseram que não são daqui. Nunca fui ver também.

Não me procuraram. Eles falam que me deram um carro novinho. Disseram que eu vendi um terreno lá. Mas não, me tomaram na marra. E não foi tomada nenhuma providência. Mas também, eu lutei logo no começo, mas chegou nesse ponto, eu parei. Mas se eu tivesse lutado, eu não sei como seria. Mas tem aquela palavra: a gente nasce sem nada e vai sem nada.

Eu tenho netos, netas, e alguns deles chegaram a ver aquela terra quando eram pequenos. Hoje, eles falam: “Vamos para lá!” Inclusive o Sandro, marido da Rosana. O pai dele mora ali num sítio. Essa Rosana, minha filha, ainda sente aquela vontade de morar lá. Ela veio para cá, no sítio do pai do Sandro. Mas ela disse que aqui está apertado, na Serra da Moça. Ela falou que queria voltar para lá, perguntou o que tinha que fazer para voltar para lá. E agora está meio difícil, mas não é impossível.

Mesmo assim, lá é bom porque é uma área cercada por dois igarapés e, na verdade, ali é área indígena. É uma área indígena porque nós moramos lá. Mas eu tenho só uma palavra assim: talvez não chegue para mim, mas quem sabe chegue para os outros? Para os meus netos, meus filhos? Hoje, nós temos chance de voltar?

O legado recebido: a luta de uma mulher Macuxi

A primeira vez que conversei com Leirijane Nagelo sobre a situação de despejo de agrotóxicos que vinha atingindo a comunidade Morcego foi durante a Oficina de Medicina Tradicional realizada na referida comunidade. Naquela ocasião, ela ainda não era Tuxaua e, por isso, vinha enfrentando conflitos dentro de sua própria comunidade devido às denúncias que fazia ao Ibama, por meio do Conselho Indígena de Roraima (CIR).

A assessoria jurídica do CIR havia denunciado uma série de irregularidades que estavam ocorrendo quando grandes plantadores de soja despejavam agrotóxicos em suas lavouras. O Ibama então averiguou que essas plantações estavam a menos de 250 metros da comunidade, o que violava a Instrução Normativa GM/MAPA 2/2008, que prevê que:

I - não é permitida a aplicação aérea de agrotóxicos em áreas situadas a uma distância mínima de: a) quinhentos metros de povoações, cidades, vilas, bairros, e de mananciais de captação de água para abastecimento da população.

Além das denúncias, o Ibama constatou que as aeronaves agrícolas estavam sobrevoando as comunidades, o que também não é permitido de acordo com a Instrução Normativa, resultando em uma multa de R\$ 103 mil devido aos impactos que a aplicação irregular pode causar na saúde da população.



Figura 24: Tuxaua Leirijane Nagelo em Brasília durante a II Marcha das Mulheres. Fonte: Arquivo pessoa, 2021

A Tuxaua Leirijane vem de uma linhagem de lideranças antigas. Seu avô Jaime foi Tuxaua na comunidade Lago da Praia. Sua família foi uma das últimas a virem de lá durante os conflitos em 2009. Seu pai Jairo, foi uma liderança que chegou a ser vice -coordenador do CIR. Em dezembro de 2022 foi indicada para o cargo de Tuxaua da sua comunidade.

Em dezembro de 2023 durante uma Reunião Ampliada do CIR realizada na comunidade Serra da Moça, estive acompanhando uma equipe do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que estava participando da referida reunião. Nos intervalos dos debates,

eu e a agente do CIMI Gilmara Fernandes nos reunimos com a então Tuxaua Leirijane para saber mais da situação.

A Tuxaua Leirijane expôs estes graves problemas enfrentados devido ao uso de agrotóxicos por via aérea. Ela relatou que, embora a aplicação de venenos não esteja restrita à comunidade Morcego, a situação ali tem sido particularmente crítica. A denúncia é de que, mesmo após as multas impostas pelo Ibama, os agrotóxicos continuam sendo despejados pela via aérea, atingindo diretamente as residências e causando sérios problemas de saúde. Leirijane destacou a falta de ação efetiva das autoridades e o medo de retaliação que impede a continuidade das denúncias, criando um ciclo de impunidade e desamparo para a comunidade.

A experiência vivida pela comunidade é marcada por sérios efeitos adversos à saúde. Leirijane descreveu como a aplicação aérea de agrotóxicos tem causado reações alérgicas severas nas pessoas da comunidade, incluindo sua própria família. O impacto vai além de reações na pele; a exposição também resultou em sintomas como dor de cabeça, enjoo e dificuldade respiratória. Esse impacto demonstra a gravidade da situação e a falta de medidas de proteção adequadas por parte das autoridades responsáveis pela fiscalização e controle de uso de agrotóxicos. As pessoas passaram a usar as máscaras que utilizam no período da Pandemia da Covid-19 para não respirarem ar com veneno.

Leirijane também menciona a dificuldade em identificar o tipo específico de veneno utilizado, o que dificulta a compreensão completa dos riscos envolvidos. Ela revelou que, além das plantações de soja, outros tipos de venenos são aplicados, com impacto devastador nas plantações vizinhas. O veneno não apenas afeta a saúde das pessoas, mas também prejudica outras culturas agrícolas tradicionais, como milho e feijão, evidenciando a falta de responsabilidade das empresas envolvidas.

Sua narrativa revela uma complexa situação fundiária que agrava o problema. Leirijane explicou sobre os conflitos fundiários, o que contribui para a falta de clareza e responsabilidade sobre as ações das fazendas. Essa instabilidade fundiária, junto com o desmatamento e a expansão desordenada da agricultura, agrava os impactos ambientais e sociais enfrentados pela comunidade Morcego. A falta de uma identificação clara dos proprietários das terras e as constantes mudanças no arrendamento tornam ainda mais difícil para a comunidade buscar justiça e proteção.

Além dos problemas ambientais e de saúde, Leirijane denunciou a pressão e as ameaças enfrentadas por ela e sua comunidade. A pressão se manifesta não apenas em ações diretas contra a comunidade, como o despejo de veneno, mas também em tentativas de suborno e coação. Leirijane relata que, apesar das ameaças e das ofertas para calar a liderança, ela se mantém firme em sua posição, defendendo uma abordagem sustentável e sem agrotóxicos. Finalmente, Leirijane ressalta a crise de acesso à água e as consequências do desmatamento. A destruição do meio ambiente tem um impacto direto na disponibilidade de água e na qualidade de vida da comunidade. As mudanças no uso da terra e a falta de água para pesca e outras atividades tradicionais colocam em risco a sobrevivência e a cultura da comunidade. A luta contra a aplicação de agrotóxicos e as tentativas de promover práticas agrícolas sustentáveis são, portanto, parte de um esforço mais amplo para proteger o território e garantir a sobrevivência da comunidade Morcego.

Se bem que não é só no Morcego que o despejo do agrotóxico está acontecendo via aérea, vindo de avião. Não tem nada plantado, mas no ano passado foi aplicada uma multa, e neste ano foi do mesmo jeito. Em abril, eles fizeram de novo: plantaram a soja e trabalharam. E, quando foi para despejar, usaram novamente o avião para jogar e despejar veneno. Ainda tentamos um diálogo informal. Informamos ao caseiro, mas o caseiro trabalha lá, é o próprio morador da comunidade. Quando estamos discutindo esse tema, ele geralmente leva as informações para lá, porque, infelizmente, temos parentes que trabalham com eles. Quando ele estava lá, a gente avisou, porque a casa mais afetada é a da minha família. Eu estou há 13 dias sendo Tuxaua, mas, antes disso, eu era apenas moradora e nós buscamos fazer a denúncia e fomos para nossas lideranças. Todo mundo sabe que, infelizmente, sofremos essa ameaça e acaba não dando continuidade nas denúncias, não denuncia. Por medo.

O despejo do agrotóxico ocorreu na área onde foi plantado. O avião vem e fica dando voltas em cima das casas. Nessa volta, vocês veem que o vento é forte e, às vezes, ele sopra ao contrário. E todas as vezes que eles aplicavam, o vento estava desse jeito e o veneno ia todo para cima das casas. Tanto que, neste ano, foi muito mais grave porque causou reações alérgicas na pele. Meu marido ficou bastante vermelho. Minha filha teve no rosto, tanto que, se ela pega sol, as marcas aparecem. A minha sobrinha, que era bebezinha, e minha irmã fez de tudo para o veneno não pegar na pele dela, mas pegou dentro de casa. Ela ficou toda empolada, irritou a pele dela. E tinha mais uma adolescente em casa que teve que receber medicamento, porque enjoou, teve muita dor de cabeça, não conseguia dormir, não conseguia comer e principalmente falta de ar. A própria equipe que foi lá da primeira vez não tinha nenhum equipamento; quando chegaram, a pele da enfermeira e do motorista ficou irritada, ficaram agoniados, e, quando retornaram, vieram todos equipados, parecendo que iam tirar

abelhas, por conta disso. Arde como se você estivesse cheirando água oxigenada, é desse jeito. Sufoca e adormece a boca, a língua fica toda dormente, uma sensação horrível.

Eu não sei qual é especificamente o veneno que eles usam, mas há outra plantação ali, e tem um menino que mora no Morcego e trabalha lá. Um dia perguntei e ele disse que tem um veneno que eles jogam para matar as pragas, um para as folhagens e outro para secar. Todas essas etapas foram lançadas via aérea. E são venenos. Na comunidade Morcego, são 172 pessoas e 34 famílias.

Essa fazenda que está despejando é a única que não tem nome. É uma das mais complicadas. Tive informações de que estava havendo conflito entre o dono de uma área que estava dentro dessa lavoura, porque ele alegou que tinha viajado, e, quando retornou, tinham derrubado tudo. Ele tinha deixado essa área nas mãos de um fazendeiro chamado Irno. E aí ele deixou a área para ele cuidar. Quando chegou, ele descobriu que a área havia sido arrendada e não havia mais dono. Foi para a justiça. É uma área em questão. Não sei quem é o dono.

É como estou dizendo, a gente nem sabe mais quem são os donos das terras. Essas áreas vão sendo arrendadas. Mas a gente não tem só o problema dessa soja que está colada na nossa terra. Nós também temos outros lados. Porque Morcego é um triângulo. E a gente vive rodeado de soja. É soja de um lado e soja de outro. E, além disso, o desmatamento foi muito grande, e hoje estamos sofrendo as consequências. Sabe por que? Porque um dia desses minha avó não conseguia nem dormir. Aqueles percevejos, se deixar a lâmpada ligada, eles se amontoam. Eu falei: 'Vó, essa questão é que o habitat desses bichinhos foi destruído, e eles vêm todos para cá, buscar abrigo. E a nossa casa é rodeada de pés de mangueira, e eles buscam abrigo. Não tem uma noite sequer que consigam dormir. Cheiro horrível e, além disso, quando pega na pele, os percevejos queimam.'

Nós denunciemos ao Ministério Público porque vimos essa necessidade, porque buscamos a Funai, mas ela não nos favorece. A gente fez as filmagens, fiz questão de filmar, mesmo me arriscando. Fiquei várias vezes debaixo do avião que passava por cima de mim. E, quando eles viam que estavam sendo filmados, iam embora, não perguntavam. Teve uma vez que o avião foi e voltou, ficou jogando veneno. Eu perguntei: 'De novo jogando veneno?', 'Ah, é para secar.' Porque a colhedeira estava lá, estavam colhendo. Mas, no mesmo dia, eles terminaram de colher, e eu entendi que eles sabiam que estavam denunciando, e fizeram de propósito. Tanto que da última vez eles estavam passando por cima da serra e não passaram mais por cima da comunidade, mas no pé da serra nós também temos moradores. E tinham plantações de milho, feijão, maniva, e o veneno matou tudo. O que comprova que eles não estavam despejando apenas na soja, mas também passaram para fora. O menino disse que o capim estava verdinho; no outro dia, estava seco. É aquele veneno que mata os capins, que jogam para matar. E ficaram no prejuízo. Como era um projeto... o milho secou, ficou feio. Tiveram que replantar. Eu digo que isso, para mim, não pagou a conta.

Nós denunciávamos não enquanto Tuxaua. O Tuxaua antigo disse que tinha feito a denúncia, e tinham ido os técnicos, agora não sei de onde esses técnicos eram. Colheram o milho para levar e verificar que tipo de veneno estava sendo jogado. Mas essa informação não chegou até mim. Então, eu fui buscar. Vendo meu direito que estava sendo violado, mesmo não sendo Tuxaua, tive esse enfrentamento da parte dele. Porque, a partir do momento em que comecei a denunciar, as pessoas começaram a me conhecer lá fora, porque o próprio morador levou a informação. Quando a gente vem de uma linhagem de lideranças, a gente segue um legado, e, com o legado, até as ameaças vêm junto. Acho que isso contou muito para eu ter acesso a essas informações. Quando pedi para saber que tipo de veneno era, tenho certeza de que a análise que fizeram encontrou alguma coisa. Porque o milho morreu. Ele falou que ia me passar, mas até agora nada. E ele me disse: 'Cuidado, porque essas pessoas não estão para brincadeira, e a gente sabe que nenhum deles é daqui do estado de Roraima.'

Toda essa denúncia que fizemos, logo depois viajamos para o Acampamento Terra Livre, em Brasília. Com dois dias que estávamos lá, apareceram drones para ficar monitorando a gente aqui, como se fôssemos bandidos. Eu tinha deixado meus filhos em casa. Meu filho mais velho só tem 14 anos. E tive receio por eles. A gente já tinha denunciado outra situação, que é o assentamento que estava invadindo a comunidade. Quando o CIR soube que eu fui para Brasília, eles pensaram: 'Ah, ela foi nos denunciar lá.' Sabe, e minha mãe me ligou chorando: 'Leiri, por favor.' Eu falei: 'Mãe, enquanto eu estiver viva e sã do meu juízo, eu vou defender,' porque eles estão acostumados a nos calar. Quando uma liderança assume, eles procuram. Estou há 13 dias no cargo. Se vocês soubessem quantas ligações recebi. Ainda bem que o telefone não está comigo, está com meu marido. Eles ligam perguntando, querendo conversar a respeito do processo que tem. E eu sei que o processo que tem é esse. Mas o que eles querem? Não sei.

Eu disse que estava ocupada e que não iria atender. Se quiserem falar comigo, venham pessoalmente à minha comunidade, mas eu ir até eles, não vou. Eu não recebo recado.

O que eles tentam fazer? Como já fizeram com outras lideranças, eles lançam uma proposta, como eu vi sendo negociada. Houve uma plantação de milho dentro da comunidade, e eles ofereceram uma colheita. Isso foi uma forma de calar o Tuxaua. Eu disse que tenho 33 anos, mas são 33 anos numa escola chamada movimento indígena. E eu não vou permitir que essas coisas venham para mim. Tanto é que, ontem mesmo, cheguei em casa e havia pessoal da secretaria do governo dizendo que o meu posicionamento sobre esse projeto de grãos dentro das comunidades é totalmente contrário; eu não quero. Porque estou lutando contra o agrotóxico que está bem ao lado, então, por que eu iria trazer um projeto do governo que está aplicando isso de forma regular, com a minha autorização, dentro da minha comunidade? Eu não vou compactuar com isso.

Eu disse: "Façam o seguinte, eu tenho uma contraproposta para vocês. Nós, comunidades indígenas, sabemos plantar; a gente sabe, a gente vive disso. Se você quer apoiar a comunidade, venha e discuta o projeto dentro da comunidade, de forma sustentável. Quando eu falo de forma sustentável, eu não quero usar nenhum tipo de agrotóxico."

"Ah, mas a safra vai demorar?" Mas a gente sempre viveu assim, e é essa valorização que eu sempre vou defender. Eu falei que sempre vou defender. Se vierem com outro projeto, terá que ser um projeto orgânico, porque eu não quero saber de agrotóxico. "Mas por que a região já planta?" Hoje, as terras indígenas demarcadas em ilhas são as que mais sofrem com isso. A gente já não tem mais mata, já não tem mais rios, igarapés. A gente nunca teve, na verdade, porque foi tudo demarcado para fora. Ficou tudo de fora. O único igarapé que tem, essa estrada que vocês estão vendo passar aí, destruiu, porque foi uma estrada mal feita, mal planejada. E nada acontece.

E agora a gente não tem mais água. Começou o verão, e a gente não tem mais água. E, quando vamos tentar pescar no rio, os parentes não conseguem passar, são ameaçados. Porque é de fazenda. Já compraram. Antigamente, os moradores venderam, foi tudo vendido. Só tem gente de fora, a gente nem sabe mais quem é. Ninguém conhece mais as pessoas que estão aí. Acaba que a gente fica aqui preso. Eu sempre falo, estou tendo a sensação de que estou presa no espaço onde deveria ser livre. E me sinto impossibilitada.

Há até o enfrentamento dentro da própria comunidade, porque fizeram a cabeça das pessoas dizendo que o agro é desenvolvimento, mas não é. Tanto é que está aí, os dados que o coordenador falou hoje. Lá no Morcego foram plantados 3 hectares de feijão. E não foi colhido nada. Perdeu-se. Muita chuva. Eu digo assim: graças a Deus, pelo menos está chovendo, porque deu muito errado.

É a única coisa que a gente tem: a nossa terra, o nosso território. E por que vamos maltratá-lo desse jeito como estão fazendo? Porque eu não aprendi assim. A gente pode muito bem plantar uma roça, a gente pode ter feijão, melancia, o que quisermos, é só plantar da forma que sempre plantamos, do jeito que os velhos nos ensinaram.

“Eu, quando paro para pensar, queria voltar no tempo, para quando eu era criança. Era muito bom”: Percepção sobre abundância e escassez: nostalgia de uma mulher Wapichana

A fala de Francisca da Silva vai de encontro com as análise de Oliveira (2012) ao realizar uma etnografia na comunidade Jacamim, na região Serra da Lua, ao perceber como o discursos sobre abundância e escassez são incorporados nas percepções dos indígenas Wapichana. O “tempo dos avós” e o “tempo dos netos” são imagens que vêm sendo construídas neste universo a partir das percepções de mudanças ecológicas, mas principalmente devido ao aumento populacional (Oliveira, 2012, p.230). Desde sua infância, Chica observa essas mudanças no ambiente e nos modos de vida, refletindo sobre as consequências dessas transformações para a comunidade e para as futuras gerações.

Chica descreve a comunidade Serra do Truarú marcada pela abundância na caça e na pesca. Ela relembra com nostalgia os tempos em que sua mãe pescava no igarapé que ficava praticamente no quintal de sua casa, onde havia muito peixe, e a caça era uma atividade comum, proporcionando alimentos para todos. Naquela época, a comunidade era pequena, composta principalmente por membros da etnia Wapichana, e a convivência com os avós proporcionava uma forte conexão com a cultura e os modos de vida tradicionais. Seus avós são antigos fundadores da comunidade que vieram da Serra da Moça. A abundância, para Chica, está associada a essa simplicidade e à capacidade de sustentar a família diretamente dos recursos naturais e ligada aos modos tradicionais de sustento.

Entretanto, Chica também testemunhou uma transição significativa para a escassez. Com o aumento da população, incluindo pessoas de fora da etnia, e o avanço de atividades agrícolas em larga escala, como o plantio de soja, a disponibilidade de recursos naturais começou a diminuir. O igarapé, antes fonte de abundância, agora seca no verão, e a mata, que deveria proteger os cursos d'água, foi devastada pelas queimadas, como ela diz: “já está ralinha”. A escassez de caça e pesca reflete, portanto, não apenas uma mudança ambiental, mas também um impacto profundo no modo de vida e na segurança alimentar da comunidade. Ela fala que já não pode criar seus filhos nos modos que sua mãe os criou. Se não tiver um emprego na escola ou em outro lugar, não é possível ter uma vida digna, já que espaços para cultivo de roças não são mais suficientes para atender toda população.

A invasão de projetos agrícolas dentro e fora da comunidade e assentamentos próximos à comunidade trouxe não apenas uma mudança nos recursos disponíveis, mas também na qualidade de vida dos Wapichana. Chica expressa preocupação com a poluição e os riscos à saúde, especialmente das crianças, devido ao uso de agrotóxicos e ao barulho constante de máquinas agrícolas que estrondam nos ouvidos até mesmo a noite, quando todos deveriam estar

descansando. A modernidade, com seus avanços tecnológicos e projetos de desenvolvimento, trouxe benefícios materiais, mas também um sentimento de perda de controle sobre o ambiente e a própria segurança na comunidade.

Além das mudanças físicas e ambientais, Chica percebe uma alteração nos costumes e nas práticas culturais. A modernização trouxe tecnologias como televisão e celular, que, segundo ela, distanciaram as crianças dos hábitos tradicionais de convivência com a natureza e da participação ativa na roça.

A narrativa de Chica nos revela a complexidade das mudanças que sua comunidade enfrenta. As noções de abundância e escassez não são apenas econômicas ou ecológicas, mas estão profundamente enraizadas em aspectos culturais e sociais, como já apontado por Oliveira (2012). A convivência entre o antigo e o moderno, entre o tradicional e o contemporâneo, entre o passado e o presente cria um cenário em que a memória da abundância do passado contrasta com a realidade de escassez e desafios do presente, moldando as expectativas e preocupações para o futuro.



Figura 25: Francisca da Silva na residência de sua mãe. Fonte: arquivo pessoal, 2021

Eu me chamo Francisca da Silva, mais conhecida como Chica, e eu tenho 34 anos. Eu nasci aqui na comunidade, nesse lugar mesmo. Tenho 34 anos de Truarú. Eu nunca saí daqui para lugar nenhum, nem para a cidade ou outro estado. Vivi todo esse tempo aqui, nesses 34 anos. Vivi com minha mãe e ainda moro perto dela. Nesses 34 anos, a gente viveu juntas. Eu nasci e me criei aqui e já vi muitas coisas acontecerem na comunidade. Nossa comunidade é Wapichana. Minha mãe e meu pai são Wapichana. Meus avós também foram os primeiros moradores da comunidade, o vovô Castro e a vovó Francisca. Hoje minha avó foi homenageada na escola. É um dos nomes que ficaram, foi um reconhecimento, e eu me sinto muito honrada por ter o nome da minha família reconhecido na comunidade. Então, nós somos o povo Wapichana, e minha mãe é da Serra da Moça. Eu já vi muitas coisas acontecerem aqui na comunidade, nossa realidade. Na época em que eu era criança, não existia muita gente aqui. Eram os nossos avós, e a maioria hoje já faleceu. Era o vovô Conrado, a vovó Cecília, e a maioria desses antigos já está morrendo. Estão ficando só os netos e os filhos. Eu já vi muitas coisas acontecerem desde quando eu era criança. Vi a minha vida nessa parte, conheço a história do Truarú. E assim, em termos de comunidade e de liderança, eu já vi muitas lideranças passarem, e a comunidade foi se desenvolvendo aos poucos. Aos poucos vai se desenvolvendo com os novos moradores. Já existe um número maior de pessoas, e a gente vai convivendo com isso. Eu me lembro que, na época em que a gente era criança aqui, nesse lugar mesmo, minha mãe saía na frente da casa dela. Eu casei e fiquei aqui mesmo, nesse lugarzinho onde nasci. E nesse igarapé, pegávamos muito peixe, muita caça, porque era pouca gente. Mas hoje são muitas pessoas, até quem não é da nossa etnia, do nosso povo. Já estão se casando com gente de fora. Então a gente vê muita coisa, coisa boa, coisa ruim, mas mais coisa boa. A gente já viveu muita coisa. Eu tenho apenas 34 anos, mas eu vivo aqui há muito tempo, e vou fazer 35. E eu vejo que muitas coisas mudaram aqui na nossa comunidade. Como eu falo para os meus filhos, antigamente não tinha celular, internet, televisão, e hoje eles só querem estar na televisão ou no celular a maior parte do tempo. Então, a gente viu muita coisa acontecer, e ainda vamos ver mais. Mas assim, eu tenho experiência: convivi com meus avós por muito tempo, e foi muito bom. A única coisa de que me arrependo é de não ter aprendido a minha língua materna. E isso é uma coisa muito importante que a gente perdeu. Eu tinha meu avô e minha avó, que eram falantes, mas eu nunca me dediquei a falar nossa língua, que é o Wapichana. E hoje tem vaga para ser professor falante e eu não sei. Não procurei aprender. Um dia desses, morreu tio Erasmo, que era falante também. Esses antigos sabiam muito mais do que a gente, eles já viveram muito mais do que a gente. E a gente não procura saber as coisas que eles sabem mais do que nós. Porque eu tenho a minha mãe, e ela conta muita coisa, a história da comunidade, como ela se formou, os primeiros projetos que tinha da comunidade, do gado que vieram, quem assinou, quem não assinou. Tudo ela sabe. E eu sei por causa dela, sobre a divisa da Serra da Moça, Truarú, como foi para se formar Truarú e Serra da Moça. Tudo isso eu sei porque ela me conta. Ela repassa tudo isso para mim. E conta até umas histórias. E assim, nós vamos perder os nossos, que viveram muito tempo, e a gente perde muito. Mas hoje ainda tenho a minha

mãe e ela pode me dizer, ela conhece muitas coisas. Ela dizia assim, ela conta a história do Tuxaua Aleixo, que ele dizia assim. E hoje eu paro para pensar e, quando ela conta essa história, vejo que é tudo realidade. O que esse Tuxaua falava, hoje acontece. Ela lembra que ele dizia que, daqui a uns tempos, vocês vão ver muitas coisas aqui na comunidade. É muita coisa que vocês nunca viram. Antes, eles levavam essas crianças para a roça e só ficavam os pequenos em casa. Mas os maiorzinhos trabalhavam. E ela trabalhava. E hoje ela tem isso com ela. Quando ela vê os netos que não querem fazer nada, ela diz: no meu tempo não era assim. Eu disse: é, mãe, no seu tempo, mas hoje tá tudo moderno. E conforme vai passando o tempo, a gente vai acompanhando, e ela quer permanecer ali nos antigos costumes. Até a vassoura dela é de palha, é de palha de buriti. Pode olhar na casa dela. O fogão dela não, ela não quer usar gás. Tudo. Só que a gente olha por um lado, é bom, mas a gente vive o outro lado também. A gente vai acompanhando conforme vai mudando, a gente vai acompanhando também. Ela dizia que esse Tuxaua dizia: vocês vão ver muita coisa ruim acontecer. Mas é verdade, e eu paro para pensar na minha vida. Eu já vi muitas coisas. Ela dizia assim para mim que, daqui a um tempo, ninguém vai mais ver peixe, ninguém mais vai ver caça aqui, porque realmente acontece. Porque a gente vai ficar rodeado de pessoas, de tantas coisas, e hoje eu vejo. Você vai naquele igarapé, só tem água no inverno. No verão, não. Aquela mata ali, quando vai chegando, você vê do outro lado, porque a mata, o fogo queimou e acabou. Então as matas ciliares, que eram para não secar o igarapé, não tem mais. Não tem mais peixe. Eu não posso mais manter meus filhos como minha mãe foi criada e me criou aqui. Eu não posso. Se eu não tiver emprego, se meu marido não tiver emprego, eu não posso sustentar meus filhos aqui, porque não tem mais peixe, não tem mais caça. Porque se tiver uma caça, todo mundo quer matar. Hoje eu acredito, porque a gente vive rodeado de tantas pessoas. Eu nunca imaginava que um dia a comunidade Serra do Truarú seria perto de um assentamento, rodeada desses plantios. Eu nunca imaginava. Eu via na televisão, via as pessoas falarem que em outras comunidades estavam plantando soja, estavam plantando milho, mas eu nunca imaginava que isso ia chegar aqui. Mas o pessoal dizia: “um dia vai chegar”. Hoje, meu tio, com 50 anos vivendo ali do lado de lá, teve que sair. Porque não souberam brigar por aquilo que era deles. Então hoje estamos rodeados de plantio de soja, e a gente vê muitas coisas.

E eu nunca imaginava que isso ia chegar aqui perto da nossa comunidade. E agora, por exemplo, nesse verão, vai chegar muita poluição por causa da queimada que vai ter. E aqui a gente mora muito mais próximo. Aqui a gente sente até o cheiro de veneno, na verdade. É muito forte. Eu via no jornal falarem, mas eu não acreditava que isso nunca iria chegar. Eu falei para o Idernilton, meu marido, que nunca imaginava que um dia estaríamos rodeados dessas coisas, assentamentos, de outras pessoas. E é até perigoso para a gente, principalmente para a saúde das nossas crianças. Eu fico pensando que a gente mora bem aqui do lado. Até umas dez horas da noite, agora não porque passou a colheita, mas quando era colheita era até às dez ou onze horas da noite. Direto o trator aí. Direto, direto, direto o barulho. Avião aí passando, jogando veneno. Eu falava para o meu esposo: “será que esse veneno não chega

até aqui, jogado no vento?". Antes, quando eu era criança, chegando na minha adolescência, aqui não tinha nada de casas, éramos só nós. Eu nunca imaginava que ia chegar tanta gente, e vai passando os anos e acontece cada coisa diferente, né. Já veio essa pandemia, e a cada ano que passa, vai mudando. Eu acho assim que o mundo, será que vai melhorar? Ou será que vai piorar daqui para frente? Eu, quando paro para pensar, queria voltar no tempo, para quando eu era criança. Era muito bom. Mas hoje, já no tempo das minhas crianças, no tempo dos meus filhos, já é diferente. Meus filhos já não têm isso. Eles gostam de pescar, mas não pegam. Tudo é novidade para eles. Aí eu conto a história para eles, de como era quando eu vivia aqui. A vovó também conta para eles. Ela conta a história dela, e assim vamos passando a história. Das lideranças, sai liderança, entra liderança. Eu queria que chegasse uma liderança para melhorar nossa comunidade. Eu nunca vi isso acontecer, porque a situação fica na mesma, quase não muda nada. Também já surgiu esse projeto de milho aqui perto. Isso é uma novidade para nós. No início, fiquei com medo porque meu marido trabalha no GPVITI e ia trabalhar com Stevens plantando milho. Só que onde eles escolheram, é uma área limpa, um lavrado como caimbé. Fiquei com medo de que as pessoas poderiam reclamar sobre a destruição da mata. Ele me disse: "Não, a gente vai pegar uma parte de dois hectares e vai dar certinho." Quando começou o projeto, eu fiquei receosa de que isso pudesse prejudicar o meio ambiente. Fiquei com receio, não sei se prejudica, não posso afirmar. Mas me preocupo com os projetos, o desmatamento, e hoje vemos muito sobre o aquecimento global. É tanta coisa que observamos. Eu falo para ele que vocês estão desmatando, será que isso não vai prejudicar? Vejo que antes não havia isso. São dez hectares de milho e estão pensando em ampliar mais. Querem desmatar tudo aqui, acho que são 30 hectares. Eu fico preocupada. Eles dizem que isso traz benefícios para a nossa comunidade, mas não sei se é verdade, porque desmatar plantas nativas é complicado. Talvez para quem quer ganhar dinheiro esteja bom, mas para o meio ambiente é complicado. E a tendência é crescer. Hoje, aqui na comunidade, as pessoas não pensam mais pequeno como antes. Nós vivíamos de roça, naquela serra e naquela serra. Era pouco, plantávamos uma linha de roça. Agora só se fala em hectares, é muito. E a tendência é crescer mais, porque sempre vejo as lideranças falando sobre isso. Eu fico pensando se é certo ou não. Na minha opinião, eu deixaria as coisas como estão. E hoje a tendência não é só aqui, mas há outros lugares, onde plantaram 10 hectares. Projeto em cima de projeto. E a gente vê muitas coisas acontecendo, se são boas ou ruins. As lideranças antigas estão morrendo, e estão entrando novas com pensamentos mais modernos, querendo fazer outras coisas, projetos em cima de projetos. Não é ruim, mas alguns projetos prejudicam o meio ambiente. Eu sempre digo que gostaria de voltar no tempo. Meu marido não quer voltar, mas eu gostaria. Na minha infância, no meu ponto de vista, era muito bom. Andávamos com a mamãe, ela nos criou sozinha, papai nunca esteve presente. Só ela estava conosco, os filhos dela. Mas quem ficou foi eu e minhas irmãs, três irmãs: eu, Suelane, Lucilene, e a Luzia, minha sobrinha que ela criou também. As meninas trabalhavam fora para nos manter. Então andávamos com minha mãe, do outro lado, pescávamos com ela. Tinha muita fartura. Íamos para a roça, eu não gostava, mas tinha que ir. Ela plantava feijão,

maxixe para nos sustentar. Íamos para a feira, e naquela época, com 50 reais, a mamãe fazia muita compra só com o dinheiro do maxixe. Não era muito, mas dava. Eu queria voltar atrás. Brincávamos muito, tínhamos muita parceria com nossos avós que faleceram, e aquela confraternização unida. Sentimos saudades da nossa avó Francisca e do avô Castro. Eles plantavam muita laranja. Minha tia vinha da Venezuela e brincávamos muito com meus primos. Era uma grande festa, principalmente em janeiro, no aniversário dele. Quando chegou a pandemia e falamos de isolamento social, senti algo muito ruim. Quando peguei a COVID, fiquei isolada, a enfermeira disse para eu ficar isolada. No início da pandemia, quando surgiu na China, eu pensei que não viria para cá, mas depois, quando virou pandemia, foi um choque. Quando peguei, queria voltar no tempo, para aquele período de confraternização; e você mesmo na sua casa, não poder sair, não poder conversar, não poder tocar alguém, é muito ruim. Se você não tiver força, adoece. Eu olhava para a casa da mamãe, para os meninos, e não via ninguém. Será que isso nunca vai acabar? Só vinha à minha memória o desejo de voltar ao tempo em que podíamos confraternizar e andar juntos. Graças a Deus, tudo está se recuperando. Voltar no tempo é isso. Eu sei que hoje não pode ser igual; você pode levar seu filho ali, andar tranquilo, mas não pode mais. Hoje, há muitos assentamentos e muita gente para fazer maldade. Até na própria casa é perigoso. Eu vejo que não há mais liberdade. Aqui também há liberdade, mas não tanta. E vejo que há muitas pessoas na comunidade que nem conhecemos. Essa é a minha vida, a minha história de 34 anos vivendo em Truarú, vendo crescer e se transformar aos poucos, mas se desenvolvendo. Tem gente que viveu mais do que eu. Minha mãe tem 64 anos, veio para cá bem novinha, da Serra da Moça. Papai a casou com 13 anos e a registrou, por isso ela acha que tem mais anos de vida. Ela não sabe exatamente quantos anos tem. Hoje, ela é analfabeta, deixou os estudos para casar. Ela sabia ler, mas abandonou os estudos e hoje não sabe mais ler. Eu aprendi com ela a ser uma pessoa de bom coração. Às vezes, eu quero ser ruim, mas não consigo, meu coração é bom e acho que aprendi isso com ela. Marcelo diz que quem mais se parece com a mamãe, até no jeito de ser, é a Chica. Vejo uma pessoa passando necessidade e tenho vontade de ajudar. Aprendi com minha mãe a respeitar os mais velhos, e a vida segue. Eu digo aos meus filhos que quero ser um espelho para eles, assim como minha mãe foi um espelho para mim, não só para eles, mas para as pessoas. Eu digo que não nasci para vender, quando as pessoas chegam aqui para comprar as coisas, eu não sei o preço, se a pessoa quiser levar, leva. Eu aprendi a ser mãe com o exemplo da minha mãe, que lutava pelos filhos. Até quando eu viver, vou fazer o mesmo. Hoje, minha mãe tem 64 anos e eu tenho 34, só Deus sabe o que vou viver. Vamos ver muitas coisas ainda. Essa é a minha história e até hoje estou aqui no mesmo lugar. Sobre meus estudos, não tive a presença do meu pai quando era criança. A vida dos pais influencia muito, e eu não tive o lado do meu pai. Entrei na escola com 8 anos, mas naquela época era diferente. Era multisseriado e a Graça foi minha professora, conseguiu me alfabetizar com 8 anos. Nunca fui reprovada, mesmo sendo alfabetizada com 8 anos e com minha mãe analfabeta. Quando cheguei à adolescência, fui para a Serra da Moça, e minha mãe não incentivava muito os estudos. Era eu e Suelane, quem participava das

reuniões de pais era eu. Na reta final, não tinha condições. Quem queria se formar ia de bicicleta, eu não tinha bicicleta, não tinha dinheiro e minha mãe não era aposentada, então não fui mais. Tio Leôncio me deu uma bicicleta velha, mas foi muito útil. Ele disse que ia me dar a bicicleta velha para eu não desistir de estudar. Eu tinha vergonha porque meus colegas tinham bicicletas novas, mas eles tinham pai e eu não. Meu irmão comprava roupas, cadernos, tudo para mim. Mesmo assim, terminei o ensino fundamental e o médio, mas nunca tive oportunidade. Faltou apoio, minha mãe não deixava a gente trabalhar fora ou participar de jogos escolares. Ela era muito controladora. Eu não consegui terminar o ensino médio. Faz 14 anos que estou fora da sala de aula, mas ajudei Dinalva a terminar o ensino médio e hoje ela está empregada. Minhas colegas passam no seletivo, mas eu não. A verdade é que não sinto mais vontade de ir para a sala de aula. Ajudo meus filhos e até meu marido com os estudos. Hoje estou terminando o terceiro ano dele para ele. Não sinto mais vontade de voltar para a sala de aula. Meu foco está em cuidar deles, para que sejam alguém na vida. Meu filho mais velho está precisando de ajuda para a escola. Dou meu jeito porque eu não tive essa oportunidade. Falo para eles que hoje têm oportunidades melhores do que eu tive. Hoje o pai deles está tentando terminar, mas é difícil com tantas responsabilidades. Foi difícil para mim, e acabei desistindo porque minha mente está focada nos meus filhos.

Ele pode perder seu “lugar de vida”: narrativa de expulsão do senhor Chico Paraíba

A fala do senhor Chico Paraíba neste trabalho é marcada por dois momentos distintos que ilustram a evolução da sua situação ao longo do tempo de 2018 a 2023. O primeiro momento ocorreu em setembro de 2018, durante uma atividade de vigilância com o GPVITI. Naquela ocasião, visitamos sua morada na comunidade Morcego, onde ele enfrentava ameaças devido à chegada dos tratores que preparavam a terra para o plantio de soja. O Senhor Chico relatou que empresários haviam feito uma tentativa de "acordo" em sua casa, mas ele se manteve firme e resistiu para não sair.

O segundo momento aconteceu em dezembro de 2022. Nesta data, Senhor Chico já residia em uma casa de alvenaria na comunidade Serra da Moça, após ter sido forçado a deixar sua antiga residência. Essa mudança obrigou-o a abandonar não apenas sua casa, mas também suas criações de porcos e galinhas, suas roças e suas memórias mais queridas sobre festas e aniversário que ele realizava para seus filhos. A narrativa de Senhor Chico é um testemunho da luta das adversidades contínuas e das transformações que ocorreram em sua vida no contexto da expansão da plantação de soja. Ela reflete a situação que outras famílias também enfrentam em diversas comunidades indígenas.



Figura 26: Senhor Chico Paraíba em sua residência. Fonte: arquivo pessoal, 2023.

Em 2018, após percorrermos alguns marcos dos limites da Terra Indígena Serra da Moça, chegamos à casa do Senhor Chico por volta das 10 horas da manhã. Ao chegarmos, os líderes: coordenadores e Tuxauas, nos contaram um pouco sobre a situação que ele estava enfrentando. Nos aproximamos da casa e nos acomodamos embaixo de uma barraca. Como o senhor Chico ainda não estava presente, tivemos que esperar um pouco. Aproveitamos para nos refrescar e aguardar sua chegada.

Pouco tempo depois, o Senhor Chico chegou. Ele vinha de uma casa mais afastada e se apresentava como um senhorzinho de passos lentos. Vestia roupas típicas de sua geração: uma camisa social de manga longa, sandálias e um chapéu para se proteger do sol. Sentou-se em um banquinho no meio da barraca já no seu terreiro e nos ouviu atentamente antes de começar a falar. O coordenador regional do GPVITI, Zico Alberto, iniciou a conversa explicando o objetivo da nossa visita.

Essa é uma atividade da nossa região. Temos algumas lideranças, aqui está o capataz, e a gente passou aqui para conversar com o senhor, porque a gente vai adentrar aqui do outro lado, porque acho que aqui tem um marco, a gente vai dar uma olhada. A gente passou aqui para conversar com o senhor. A gente vai adentrar aqui do outro, que tem um marco. A gente vai dar uma olhada. Ver como está a situação dos marcos que tem por aí. A gente já viu os marcos daqui de onde morava o Mucura, lá onde mora o Edvilson e agora a gente tá vindo de lá pra cá, passando aqui e daqui vamos descer pra cá. E passamos aqui pra conversar com

você mesmo a respeito de algumas situações que estamos sabendo. Se o senhor puder nos ajudar. Isso vai ficar para o nosso trabalho e nossa região. O Senhor vai fazer parte dessa história e a gente vai repassar para os nossos filhos, nossos netos, seus netos. Então precisamos desse conhecimento para poder estar informando sobre nossa terra, nossa vivência aqui junto.

No terreiro da casa do tio Chico, a atmosfera era de festa e vivacidade. Os galos cantavam com entusiasmo, os porcos faziam barulho como se fossem uma banda animada, e outros animais contribuíam para o clima alegre e festivo do local.

O Tuxaua Augusto Maruai aproveitou o momento para explicar um pouco sobre a atividade que estávamos realizando. Ele disse: “Estamos aqui porque soubemos que o senhor tem enfrentado pressões como morador desta área. A respeito da terra, o ‘dono’ quis vendê-la, e viemos para entender como está a situação atualmente. Queremos saber se o senhor ainda está sendo pressionado para deixar o local e como está sua situação no momento. Nosso objetivo é ouvir diretamente do senhor.

O Senhor Chico Paraíba, sem nenhuma cerimônia, iniciou rapidamente sua conversa:

“Eles me levaram na Funai, pra sair daqui e morar lá no Morcego. Inclusive, eu lembro que comecei a regar as plantas; tinha muita planta: ata, laranjeira, manga. Aí chegamos lá, eu lembro que o ‘delegado’ não estava. Estava a secretária. Ela não aceitou ‘tirar ele de lá pra morar na maloca mesmo’. Ele tá fora. Aí ele disse: ‘Mas por que que tá fora? Não, quer dizer, ele mora numa terra devoluta, que é sem dono, né?’ Então, seu Elias, quando era vivo, me chamou, me convidou de lá para tomar conta aqui do retiro dele. Aqui era dele, né? Passou, passou, passou! Quando eu vim para cá, eu estava bem com 30 anos. E aí chegou a demarcação, e eu não estava. Só estava a velhinha. Conversaram, conversaram com o chefão do Incra, aquele negão bem barbudo, e vários outros que mandaram medir aqui: mediram pra cá, mediram pra cá, em todo esse arredor da estrada velha. Foram colocando aqueles marcos que pesam, né? Botaram ali no mata-burro, botaram ali nessa entrada aqui, outro bem aqui assim, e outro lá no final, na cabeceira desse igapó aí. Tem um lá. Aí passou Sebastião Lira, que estava lá. Entraram bem aí. Aí não sei se foi na porrada ou se foi carro, torou bem no meio.

Aí eu disse: ‘O que o senhor fez lá com o seu patrão?’ Eu respondi: ‘Não, não fiz nada, não.’ ‘O que você fez pra ele?’ ‘Não fiz nada, não.’ ‘Quando você veio de lá, o que o senhor disse para ele?’ ‘Não disse nada, não.’ ‘Ele saiu?’ ‘Não, não falei nada, não.’ Ele disse: ‘Então pronto, você não tem nada aqui e a gente não pode resolver isso, não. A gente resolve assim, por exemplo, quando tem um negócio assim como porrada, batida, no sangue ou furado. Aí a gente pode resolver, é rápido. Aquele que fez mal pode chamar ele, paga o novo e o velho.’

Ela falou, né? ‘Portanto, volte para morar lá. Saia de lá se você quiser, mas ninguém tira não dessa terra. Eles já sabem lá, foram no mapa.’

Aí eu disse: ‘Tem uma coisa, você não mexe com eles e eles não mexem com vocês, fica quieto.’

Aí foi isso. Andei pescando por aí. Só que foi Bastião, né, que cortou o pneu da minha bicicleta lá no lago. Foi só isso. Se eu procurasse, né, tinha pago. Mas eu não procurei. Passou, passou, até que um dia ele disse que foi ele mesmo. Tinha sido ele. Aí pronto, parece que faz 45 anos aqui. Porque Erlildo nasceu aqui. Os outros nasceram pra lá. Erlildo já vai fazer 35 anos que nasceu aqui. Passei uns 10 anos antes de ele nascer. Aí tem 45 anos que começamos.

Perguntei a ele por que, quando a demarcação passou, não pegou essa área. Ele disse que não se lembrava: ‘Pois é, né, passou por lá; foram medidos. Mas minha casa tá no mapa, mas arrancaram o marco.’ Disseram que arrancaram os marcos. Perguntei quem foi. ‘Foi o Bastião Lira. Foi finado Bastião Lira.’

Tuxaua Augusto complementou: ‘E aqui não tem marco, né?’

Tio Chico continuou: ‘Agora aqui tem esse cercado, mas disseram que venderam, né? Dali, do marco até aquele cercado. Sabá Lira.’

Tuxaua Augusto continuou perguntando sobre essa situação de venda, se alguém tinha ido intimidar ou ameaçar Tio Chico.

Tio Chico respondeu que sim. Ele falou em comprar, o dono que comprou esse pedaço aí, desse cercado pra lá.’

Em dezembro de 2023, já na comunidade Serra da Moça, o senhor Chico Paraíba já se encontrava na sua casa de alvenaria que tinha sido construída para substituir sua casa que tínhamos visitado em 2018. Não havia mais aquela vivacidade no seu terreiro. Agora um campo aberto com poucas plantas, típicas de um sítio novo, mas também devido não ser um lugar adequado para se criar animais e plantar. Conversei com ele e ele me explicou o que tinha acontecido.

Eu nasci aqui mesmo, na Serra da Moça, numa maloquinha ali. Nasci, cresci, só não fiz engordar. Eu nasci na Serra da Moça em 1946 e estou com 76 anos. Nós estivemos morando

aqui. Tenho meus filhos: o Zé, Nicácio, Francisco e o Erlildo. Esse meu último filho nasceu lá. Conheci um paraibano chamado Elias. Você conheceu ele? Eu trabalhava lá e sempre vinha aqui. Ele disse que tinha um retiro na beira do igarapé e me chamou para tomar conta e criar porcos, porque aqui na Serra da Moça não dava. Já tinha muitos vizinhos e não dava para criar. A velhinha (minha esposa) criava porcos e galinhas, mas eles acabavam indo para a casa dos outros. E aí ela gostou da ideia. Eu falei para ela: "Dalgisa, o Zé Elias falou comigo para irmos para lá, para Butina, passar um tempo tomando conta do retiro dele, para a gente criar nossos filhos." E aí fomos para lá. Eu tenho duas filhas e quatro filhos. São seis. Sete, com um neto que criei, o Edvilson. São esses.

Fomos para lá e passamos muitos anos. Acho que uns 55 ou 56 anos. Aí o Incra passou lá demarcando o terreno, e ficou uma terra devoluta. A linha de demarcação passou até o mataburro, onde eu estava morando, mas eu não sabia. Passaram demarcando e eu não estava. Eu estava na roça. Ela (minha esposa) devia estar lavando roupa no igarapé. Ela se espantou e perguntou quem eram eles, pensando que fossem da Funai. Eles responderam que eram do Incra e estavam demarcando a terra dos paraibanos, dos fazendeiros. Eles estavam demarcando pela estrada, colocando aqueles blocos de cimento. Não sei nem que ano foi, mas faz muito tempo.

Você conheceu o Zé Arruda? Zé Arruda, irmão do Conrado. Ele era Tuxaua naquela época e eu contei para ele que vieram demarcar. Ele falou que para o lado dos fazendeiros, dos ricos, dos paraibanos, era deles, e para o nosso lado, dos indígenas. Aí colocaram os limites, os blocos. Aí tem um paraibano lá, dos Liras, que foi arrancando os blocos, e arrancou até a entrada da nossa roça, até nossa casa.

Não sei o que usaram, se foi carro ou marreta, mas toraram bem no meio. Esse Zé Arruda ainda viu. Ele mandou a gente ir lá mostrar, mas só ficou um buraco. Eles foram tirando e levando os blocos. Isso eu vi na casa dele. Uma vez fomos fazer farinhada na casa do Sebastião Lira e tinha muito desses blocos de cimento lá. Minha casa estava dentro da demarcação, dentro da terra indígena, mas eles quiseram deixar para fora. Quando eles viram os paraibanos, viram que a demarcação... Eram muitos os irmãos Lira. Quem sabe se eles não combinaram de tirar esses blocos.

Eles colocaram cercado, me tirando de lá depois. Naquele tempo, o Tuxaua Adolfo, daqui da Serra da Moça, foi lá falar com eles: "E aí, rapaz, vocês estão fazendo isso, colocando o Chico Paraíba para fora da terra?" Eles disseram que não estavam fazendo nada e que iam me deixar morar lá mesmo. Mas quem sabe se eles combinaram de tirar esses marcos da demarcação. Mas aí ninguém correu atrás, nem o Tuxaua do Morcego. Quando passou a demarcação, a gente já ficou de fora. Parece que venderam, não sei quantos hectares. Eu fiquei só com uma barraquinha.

Quando cheguei lá, tinha muito carapanã. E como criar esses curumins? Foi um sofrimento. Limpei, fiz um terreno lá, fui plantando. O Elias dizia que era nossa terra mesmo. Não era de meia: o meu lado para cá, o dele para lá. Criamos cada porcão bonito lá. Fazíamos festas de aniversário dos meninos. Quem sabe o que fizeram lá pelo Incra. Quando me dei conta, as máquinas já estavam arando e plantando soja. Nem sei mais que ano. Quando voltamos para a Serra da Moça, acho que já faz uns cinco anos que saímos de lá. São cinco anos aqui na Serra da Moça. Já faz sete anos que compraram para plantar soja. Faz três anos que estão por lá.

Quando vieram ver essa terra, umas cinco horas da tarde, a gente viu eles passando na estrada, um gaúcho. Era o carro dele mesmo. Mas esse gaúcho disse que tinha visto algo errado. O cara estava vendendo o terreno para ele com gente ainda morando. E aí vendeu mesmo. Esses paraibanos foram saindo. Aí chegou esse Irmo. Ele perguntou quantos filhos eu tinha. Na época, ainda estavam os quatro. Ele disse que ia fazer uma reunião para conversar com os filhos dele. Ele reuniu toda a família. No dia, estava todo mundo. Ele falou que estava negociando e perguntou quanto valia para eu vender aquele pedaço. Marcou um dia e uma hora. Duas horas da tarde, ele veio com dois homens. Eu disse que não ia sair, só sairia quando me pagassem. Ele disse que comprou o resto do terreno, mas que não daria a casa pronta, mas daria o material: cimento, adobe, areia, barro, telha, pernamanca, tudo. Meus filhos estavam todos lá naquele dia. Ele chamou a gente para ir a Boa Vista. Eu fui. O material chegou, e nós ainda estávamos em Boa Vista. Passou um caminhão cheio de areia, tábua, todo o material. Ele deu o material, só não levantou. E deu 48 mil em dinheiro. Depois eu pensei que não queria vender meu terreno por essa quantia. Minha filha falou com ele e ele disse que não daria mais, e acabamos indo para a justiça.

E aí ficamos aqui. Quem fez essa casa foi o genro da minha filha. Depois eu fiquei pensando: já estou velho, não aguento mais levantar palha. E aí viemos. Já faz quatro anos que estamos aqui, vivendo sem luz, só na lamparina. Pois é, estamos aqui. Minha velhinha adoeceu. Ela também tá velhinha, tem 83 anos, é mais velha que eu. Eu tô com 76. E aqui é nossa casa. Ficou muita madeira lá, meu mangueiral, minha casa, o trator levou tudo. Eu senti muito, mas o que eu podia fazer? Quando ainda estava lá, já estavam começando a derrubar. Derrubou o caimbenzal, e os tratores grandes faziam aquele barulho: “eehhhhhhh”. Até quando a gente ainda tava lá, o gaúcho disse que a gente não podia criar nem galinha, nem porco, porque eles iam comer a soja. Esse gaúcho comprou a terra e já vendeu para esses que estão trabalhando aí na soja, que é outro gaúcho. Aí eu vim para cá. É o jeito. Rapaz, não era para ter feito isso. Nós fizemos muita festa, brincamos muito ainda. Naquele tempo os porcos eram gordos. No ano novo, natal. Era bom demais. Era farto. Logo mais que começaram a plantar proibiram de criar porco. Se não eles iam matar. Agora sim, acabou tudo. Nem peguei semente de uma leitoa bonita. Ela chegou doente em casa, aí deixamos ela no chiqueiro, mas ela não viveu não, quando foi de manhã ela já estava morta. Agora não sei se foi cobra ou foi veneno da soja. Era para acabar mesmo nossa criação. Galinha ainda veio para cá. Eu tinha

mais de 20 ou 30 cabeças de porco. Não precisa esperar pra comer. Hoje tô aqui, porco não dá pra criar. A galinha ainda dá. Mas porco não

Considerações Finais

Esta etnografia teve como objetivo principal trazer as narrativas de sujeitos indígenas Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça. Diante do avanço das fronteiras agrícolas, as percepções destes indígenas estão sendo construídas a partir do entendimento de que estas novas modalidades de invasões territoriais têm violado seus direitos constitucionais e ameaçados suas formas de existência. Nesse caso, quando digo novas formas de invasões estou me referido a monocultura da soja e dos aviões agrícolas de despejo de agrotóxicos que invadem não somente pela terra, mas também por vias áreas. Estas fazem roças inteiras secarem e adoecem as famílias que estão próximas dos locais onde são despejados.

A terra, como demonstrado, aparece como principal elemento de disputa, mais uma vez observa-se que a luta pela terra corresponde a histórias dos povos indígenas.

No entanto, ao mesmo tempo que essas invasões estão acontecendo, homens e mulheres indígenas tem se mobilizado para enfrentar mais uma vez estas disputas. Uma autoconsciência cultural tem sido fundamental para se protegerem e levarem as denúncias das violações de direitos e das ameaças que estão sofrendo, mesmo que algumas batalhas não tenham tanto êxito, como observado na expulsão de famílias de suas casas.

Em outras palavras, existe uma mobilização das identidades étnicas correspondente aos territórios e essas identidades aparecem com muita força nos eventos que são promovidos por iniciativa dos próprios indígenas. No primeiro capítulo, por exemplo, descrevi uma ação na Terra Indígena Serra da Moça, na qual o GPVITI, grupo organizado em conjunto com Conselho Indígena de Roraima (CIR) atua para fiscalizar e monitorar invasões nas terras indígenas demarcadas, além de trazer uma reflexão para os mais jovens a respeito dos direitos territoriais e da valorização das lutas indígenas. Acompanhados de lideranças e pessoas com mais experiências, as memórias são trazidas para relembrar os denominados “acordos” que foram feitos com os não indígena fazendeiros que usurparam parte do que deveria ser os territórios indígenas. As memórias aparecem como elemento central nessas lutas e correspondem à construção do próprio indígena enquanto ser social e na construção de territorialidades.

No segundo capítulo, ao trazer mais uma vez o processo de territorialização que culmina nas demarcações em ilhas e a participação indígenas, demonstra-se que se trata de um processo complexo, no qual até decisões de cunho subjetivo influenciou na configuração territorial atual. A político do estado para deixar terras disponíveis para grandes empresários

plantarem monoculturas e produção de *commodities*, resultou em confinamento e consequentemente na escassez de recursos necessários para os que os indígenas possam viver.

No capítulo seguinte, descrevo as ações mobilizatórias que foram realizadas durante a pandemia da Covid-19. Essas ações foram fundamentais para proteção e manutenção da saúde. Além disso, foram momentos importantes para que se discutisse o problema dos desmatamentos de lugares onde nascem as plantas medicinais. As atividades realizadas na comunidade se tornam momentos de manifestação e prestação de solidariedade para com o movimento indígena em geral. Por fim, no último capítulo, trago as narrativas sobre denúncias e como as lideranças tem lidado com a ameaça constante que está sendo trazida junto às plantações de soja. Famílias inteiras foram expulsas. Seus sítios e casas foram destruídas, demonstrando que nenhum direito indígena é respeitado.

Em conclusão, esta etnografia evidenciou que as narrativas e mobilizações dos povos Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça refletem uma contínua resistência frente às novas formas de invasão territorial, como a expansão da monocultura da soja e o uso intensivo de agrotóxicos. Apesar das adversidades, esses povos têm reafirmado suas identidades étnicas e fortalecido suas lutas em defesa dos direitos territoriais e culturais, demonstrando uma resistência histórica. A autoconsciência cultural e as ações coletivas de fiscalização, denúncia e memória não apenas preservam o passado, mas também orientam o presente e o futuro das comunidades, que seguem enfrentando o impacto das políticas econômicas e ambientais impostas pelo avanço do agronegócio. Assim, mesmo diante das perdas e violações, a luta pela terra continua sendo central para a sobrevivência física e cultural destes povos, confirmando que o território, mais do que um espaço de vida, é um pilar da existência indígena.

Referências bibliográficas

- ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.p. 239-276.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. (org.). **Consulta e participação: a crítica à metáfora da teia de aranha**. Manaus: UEA Edições, 2013
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia social: territorialidade específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. JUNIOR. Emmanuel de Almeida Farias. (Org.) **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus-UEA Edições, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. 2 ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Agroestratégias e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. et al. **Capitalismo globalizado e recursos territoriais: fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. et al (Org.). **Mineração e garimpo em terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas**. Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2019.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. ACEVEDO, Rosa.; MELO, Eriki Aleixo de. (org.). **Pandemia e território São Luís: UEMA Edições**, 2020
- BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. **Cadernos CERU**, 25(1), pp. 33-58, 2014.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: **Obras Escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BETHONICO, Maria Bárbara de Magalhães. **Os indígenas e o gado: cultura e história em Roraima**. 1. ed. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020. v. 1.
- BETHONICO, Maria Bárbara de Magalhães. A política de demarcação de terras indígenas: o caso da terra indígena Boqueirão-Roraima Brasil. *GEOgraphia*, v. 23, n. 50, 2021.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina; PORTELLI, Alessandro. **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006. p. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BOURGOIS, Philippe. La mobilisation ethnique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. n. 99, p.53-64, 1993.

CASANOVA, Pablo González. De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

CENTRO DE INFORMAÇÃO Diocese de Roraima. Índios de Roraima: Macuxi, Tau-repang, Ingariçó, Wapixana. Boa Vista, RR: CIDR, 1989.

CENTRO DE INFORMAÇÃO Diocese de Roraima. Índios e brancos em Roraima. Boa Vista, RR: CIDR, 1990.

COMERFORD, John. Reuniões camponesas, sociabilidades e lutas simbólicas. In: PEIRANO, Mariza (ORG). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro. Relume Dumará: Núcleo de antropologia da política/UFRJ, 2022.

Comité Estadual de Direito a Verdade, a Memória e A Justiça do Amazonas. **A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari**. Campinas: Editora Curt Nimuendajú. 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 2ª ed. Fapesp, Companhia das letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

ELIAS, Norbert. **Introdução a Sociologia**. Edições 70: Lisboa – Portugal, 2015.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2013.

FARAGE, Nádia. As muralhas do Sertão. Os povos indígenas no rio Branco e a Colonização. PPGAS (USP), 1986.

FARAGE, Nádia & SANTILLI, Paulo. **Estado de Sítio: territorialidade e identidade no vale do Rio Branco**: In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Fapesp, Companhia das letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

FARIAS. Marcos Alan Costa. Aiué: música, dança e políticas de identidade no Quilombo Jauari, Território Quilombola Erepecuru (PA). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In. FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Edições Vértice, 1990.

LANGDON, Esther Jean. A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 5, n.12, p. 45-68, 1999

LOPES, José S. L.. Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MELO, Eriki Aleixo de Melo. **Situação social, dinâmica territorial e mobilização étnica na Comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, Etnorregião Murupú, Boa Vista-RR)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

MELO, Eriki Aleixo de. Narrativas indígenas sobre a vida e o território. **Wamon: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFAM**. Manaus, v.7, n.1, p. 35-55, 2022.

MITCHELL, J. Clyde. A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. IN: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MONTEIRO, Hamilton de Mattos. **O aprofundamento do regionalismo e a crise do modelo liberal** In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). História geral do Brasil. 9ª ed. Revista e atualizada. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

NADER, Laura. Harmonia Coerciva: A Economia Política dos Modelos Jurídicos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. N. 26: 18-29. 1994.

NASCIMENTO, Gonçalves, Frank Everton. **Análise da pecuária extensiva como possível vetor de intensificação dos processos erosivos na fazenda depósito Xanadu, Terra Indígena São Marcos, Roraima**. 2017. 77p. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2017.

NEPOMUCENO, Ítala Tuanny Rodrigues. Trabalho de Campo e “estudo de comunidades”: debates antropológicos pós-II Guerra Mundial. IN: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Et al (Org). **Antropologia e colonialismo: etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil**. São Luís: UEMA edições/PNCSA, 2021.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Tempos dos netos**. Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana. 2012. 340p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. **MANA** - Estudo de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr., 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A Nação Tutelada: Uma interpretação a partir da fronteira. **MANA**. Rio de Janeiro. v. 27, p. 1-31, 2021

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime Tutelar e Faccionalismo**. Política e religião em uma Reserva Ticuna. 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento do Brasil e Outros** Ensaio: Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. 1. ed. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A formação do território Ticuna: Do “Nosso Governo” (Toru Aëgacü) ao associativismo. IN: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro -E-papers, 2022.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; QUINTERO, Pablo. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. **Horizontes Antropológicos**, v. 26, n. 58, p. 7–31, set. 2020.

OLIVEIRA, Silva da Reinaldo. **A criação de boi em terras indígenas do lavrado**. 2018. 109p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional da Amazônia) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018.

POMPEIA, Caio. **Formação política do agronegócio**. São Paulo: Elefante, 2021, 388 p.

REPETTO, Maxim. Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

RIBEIRO, Gilmaria Fernandes. **Criadores de gado**: experiência dos macuxis com o gado bovino. Boa Vista, 2018.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. Garimpando a Sociedade Roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento. Belém: UFPA, 1996.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTILLI, Paulo. **As Fronteiras da República**: história e política entre os Macuxi. São Paulo - SP: EDUSP/FAPESP, 1994.

SANTILLI, Paulo. **Pemongom Patá**: território Macuxi: rotas de conflito. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANTOS. Raimundo Nonato Gomes dos. Pecuária, memória e política em Roraima nas décadas de 1970 e 1980. In: FERNANDES, Maria Luiza, GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado. (Org.). **História e diversidade**: política, educação, gênero e etnia em Roraima. 1ªed.Boa Vista-RR: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2010

SANTOS, Maria José dos. **Arranjos, lei e consolidação do império**: aplicação da lei das terras e apropriação das fazendas nacionais do Rio Branco (1830-1880). Tese (Doutorado em história). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. **O poder colonial em ação:** contribuições de Max Gluckman e Georges Balandier para o estudo do colonialismo. **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste. Cuiabá. v. 6 (12): 265-280, 2019.

UBINGER, Helen Catalina. **Os tupinambá da Serra do Padeiro:** religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação (Mestrado em antropologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. P. 189, 2012.

UBINGER, Helen Catalina. **Relações de poder, políticas e conflitos territoriais:** a negação de direitos dos indígenas e afrodescendentes na Costa Caribe nicaraguense – América Central. Tese (Doutorado em Sociedade e cultura na Amazônia). Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, 2019.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários Fazendeiros e Índios em Roraima:** a disputa pela terra: 1777 a 1980.. 01. ed. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Ditadura Militar, povos indígenas e a Igreja Católica na Amazonia.** Manaus: Valer Editora, 2019.

XAKRIABÁ, Edgar Nunes Correa Kanaykô. **Etnovisão:** o olhar indígena que atravessa a lente. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.