

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**SITUAÇÃO SOCIAL, DINÂMICA TERRITORIAL E MOBILIZAÇÃO ÉTNICA NA
COMUNIDADE SERRA DO TRUARÚ (Terra Indígena Serra da Moça, Etnorregião
Murupú), Boa Vista-RR.**

ERIKI ALEIXO DE MELO

MANAUS, 2019

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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

MANAUS, 2019

Ficha Catalográfica

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

M528m	<p>Melo, Eriki Aleixo de Situação Social, dinâmica territorial e mobilização étnica na Comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, Etnorregião Murupú), Boa Vista-RR / Eriki Aleixo de Melo, Eriki Aleixo de Melo. 2019 207 f.: il. color; 31 cm.</p> <p>Orientador: Alfredo Wagner Berno de Almeida Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>1. Wapichana. 2. Territorialização. 3. Mobilização. 4. Dinâmica Territorial. I. Melo, Eriki Aleixo de. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p>
-------	---

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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Aprovado em: _____

BANCA EXAMINADORA

Alfredo Wagner Berno de Almeida - UFAM
(Presidente da Banca)

Ana Carla dos Santos Bruno – INPA/UFAM
(Membro Interno)

Maria Bárbara de Magalhães Bethônico - Insikiran/UFRR
(Membro Externo)

MANAUS, 2019

Dedico este trabalho aos povos indígenas de todo o mundo, que com muito sangue e suor, lutam por suas terras, e a todos aqueles que continuam lutando contra todo tipo de opressão.

Dedico ainda a Raimunda e Paula, que se fizeram estrelas.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer primeiramente aos parentes Wapichana e Macuxi da comunidade Serra do Truarú, que me ensinaram e me ensinam até hoje coisas que não aprenderia em lugar nenhum. Sou grato a todos e todas.

Agradeço à minha família, que mesmo distante, está comigo através de pensamentos: minha avó que me criou Maria Ledi e a minha mãe Mariza, meus irmãos e irmãs, tios e tias, meus sobrinhos e sobrinhas. Espero poder abrir novos caminhos para vocês seguirem.

Agradeço às amigas e amigos que fiz no âmbito do PPGAS/UFAM, que compartilharam comigo momentos de discussão, leitura e aflições: Marilene, Gleyce, Larissa, Rodrigo, Cris, Jefferson, Izabele, Kirna e Tarcísio. E agradeço especialmente, em memória, à Raimunda, que nos deixou tão cedo, mas que nos marcou com sua forma alegre de viver a vida. E a Paula, que também se foi de forma inesperada.

Agradeço às amigas já formadas no PPGAS/UFAM e que de alguma forma, entraram na minha vida fora da sala de aula: à Maryelle, por compartilhar muitas aflições e inquietações antropológicas; à Socorro, por sua animação constante e incentivo; à Violeta, por sempre enxergar o lado bom nas pessoas; e à Danielle Colares, por sua animação.

Quero agradecer ao Tito Fernandes e ao Joaquim Lira Fernandes, que me hospedaram em sua casa.

Agradeço imensamente aos amigos e amigas que fiz morando na República da Ivo Koling: Camila Gôuvea, por ser uma grande companheira que pretendo levar para a vida, Cristian Prediger e Talyta Souza, pela boa companhia, ao Antonielson Bezerra, pelas risadas.

Agradeço ao Conselho Indígena de Roraima, que através de sua assessoria jurídica, disponibilizou documentos referente ao Lago da Praia. Sou grato a Joênia Wapichana por sua luta em favor dos povos indígenas. À Mayra Wapichana pelo incentivo e por sua luta.

Agradeço a professora Maria Bárbara de Magalhães Bethônico por aceitar fazer parte da banca de defesa desta dissertação.

Agradeço a Marcia Maria de Oliveira, por ceder sua casa durante uma parte do mestrado. Saiba que serei grato pelo resto da vida.

Agradeço imensamente aos meus professores e professoras, que nos receberam em suas aulas, e com muita paciência nos ensinaram sobre a antropologia. De modo especial, agradeço às professoras Maria Helena Ortolan, e Ana Carla Bruno, que sempre me receberam com palavras tranquilas em momentos de desânimo. Ao professor Raimundo Nonato, Deise

Lucy e Frantomé Pacheco (em memória) por suas aulas. E ao restante dos professores do PPGAS/UFAM.

Quero agradecer ao professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, não só por orientar esta pesquisa, mas por nos animar sempre em momentos difíceis, por ter me feito refletir sobre minhas questões e fazer enxergar com mais clarezas os caminhos que devia percorrer. Saiba que serei sempre grato por suas palavras animadoras.

Quero agradecer a todos pesquisadores e pesquisadoras do Projeto Nova Cartografia Social. O contato e a troca de conhecimento com cada pesquisador e pesquisadora que passou pelo PNCSA durante os dois anos que estive presente tiveram uma contribuição essencial na produção deste trabalho: Franklin Plessmann, Jurema Machado, Elieyd Menezes, Jordeanes Araújo, Murana Arenillas, Luiz Augusto, Ava Rose Hoffman e Marcos Alan. De modo especial, quero agradecer a Joelma, que foi uma pessoa que sempre me acolheu e confortou, a Rosiane Lima, por ter sido uma grande amiga e a Mônica Cortêz, por sempre se mostrar preocupada com meu trabalho e por ser uma parceira de luta que quero levar pra sempre na minha vida.

Agradeço ao apoio financeiro e institucional da CAPES que concedeu a bolsa de mestrado durante estes dois anos.

Finalmente, quero agradecer a todos trabalhadores e trabalhadoras, indígenas, negros, quilombolas, LGBTQIA+ e todos aqueles sofrem opressões e que, com muito suor do seu trabalho, financiam as Universidades e Escolas Públicas deste país para que pessoas como eu possam estudar e sonhar com um novo mundo.

Meu muito obrigado!

RESUMO

Esta dissertação é uma etnografia sobre uma mobilização étnica ocorrida na comunidade indígena Serra do Truarú, e que se estendeu para a Terra Indígena Serra da Moça, entre os anos de 2004 a 2009. A pesquisa procurou descrever num primeiro momento a situação social em que se encontravam os indígenas Wapichana e Macuxi da referida localidade, analisando aspectos relacionados a religião, parentescos, paisagens demais aspectos socioculturais. No segundo momento, apresento a dinâmica territorial, elencando situações históricas para situar a Terra Indígena Serra da Moça, e assim podermos entender como um processo violento envolveu estes grupos indígenas fazendo com que perdessem seus territórios. Finalizo apresentando a organização política comunitária e regional e descrevendo a referida mobilização.

Palavras-chaves: Wapichana; Territorialização; Mobilização; Dinâmica Territorial.

ABSTRACT

This dissertation is an ethnography about a specific ethnic migration that occurred in the indigenous community Serra do Truarú, extending to the indigenous land Serra da Moça, between the years of 2004 and 2009. The research aims to describe, at first, the social situation of the Wapichana and Macuxi groups that inhabited those places, analyzing aspects related to religion, kinship and landscape, among others. At a second moment I present the territorial dynamic, listing historical situations so as to contextualize the conflicts involving the indigenous land Serra da Moça, allowing for a better understanding of how a violent process forced these indigenous groups out of their lands. I conclude presenting the political organization on a local (community) and regional scale, describing their mobilization.

Keywords: Wapichana; Territorialization; Mobilization; Territorial Dynamic.

LISTA DE FOTOS

Foto 01: Serra do Truarú vista do Centro Comunitário.....	31
Foto02: Acacia magium vista de cima da Serra do Truarú.....	59
Foto 03: Balde de Caxiri.....	59
Foto 04: Casas da comunidade Serra do Truarú.....	64
Foto 05: Fazenda da comunidade Serra do Truarú.....	95
Foto 06: curral da Fazenda da comunidade Serra do Truarú.....	96
Foto 07: Local onde são realizadas as reuniões comunitárias.....	119
Foto 08: Barracão onde ocorrem as reuniões.....	123
Foto 09: Prestação de conta do atual Tuxaua.....	125
Foto 10: Da esquerda pra direita: ex-Tuxaua Leôncio Lourenço passando o cargo para o atual Augusto Maruai e a Gercina (esposa do Leôncio) pintando Edineide (Esposa do Augusto).....	126

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: mapa da Terra Indígena Serra da Moça.....	33
Figura 02: Esquema genealógico do núcleo familiar C.....	42
Figura 03: Esquema genealógico do grupo D.....	45
Figura 04: croqui do mapa da comunidade Serra do Truarú e divisões dos núcleos familiares.....	63
Figura 05: Dados populacionais do ano de 1977 recolhido pelo GT responsável pela elaboração do relatório da Terra Indígena Serra da Moça.....	92
Figura 06: Primeiro memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça.....	96
Figura 07: Primeiro mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego.....	97
Figura 08: Segundo mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego.....	102
Figura 09: Segundo memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça.....	104
Figura 10: Documento falando sobre a possibilidades de ampliação das terras indígenas demarcadas.....	106
Figura 11: Divisão territorial da Etnorregião Murupú.....	108
Figura 12: Cargos de lideranças regionais da Etnorregião Murupú.....	110
Figura 13: cargos de lideranças da comunidade da Etnorregião Murupu, baseando-se na comunidade Serra do Truarú.....	114
Figura 14: croqui elaborado para identificar a área da comunidade Lago da Praia.....	176
Figura 15: croqui de mapa identificando a comunidade Lago da Praia após negociações com assentados.....	177
Figura 16: Etnomapeamento elaborado por indígenas das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça.....	185

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Núcleos familiares identificados na <i>comunidade</i> Serra do Truarú.....	37
Quadro 02: Divisão geográfica das famílias.....	38
Quadro 03: Forma de eleição das lideranças.....	117

LISTA DE SIGLAS

- AIS** – Agente Indígena de Saúde
- AISAN** – Agente Indígena de Saneamento Básico
- APIRR** – Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima
- ATL** – Acampamento Terra Livre
- CF** – Constituição Federal
- CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- CINTER** – Conselho Indígena do Território de Roraima
- CIR** – Conselho Indígena de Roraima
- CONDISI** - Conselho Distrital de Saúde Indígena
- CONLOSI** – Conselho Local de Saúde
- CPT** – Comissão Pastoral da Terra
- DSEI** – Distritos Sanitários Especiais Indígenas
- GPS** – Global Positioning System
- GPVIT** – Grupo de Proteção e Vigilância das Terras Indígenas
- GT** – Grupo de Trabalho
- IBAMA** - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
- IHGB** - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
- INCRA** - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- MEVA** - Missão Evangélica da Amazônia
- MPF** – Ministério Público Federal
- OIT** – Organização Internacional do Trabalho
- OMIRR** – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
- ONG** – Organização Não-Governamental
- OPIRR** – Organização dos Professores Indígenas de Roraima
- PA** – Projeto de Assentamento
- PGTA** - Plano de Gestão Territorial e Ambiental
- PNCSA** – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
- PPGAS** – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
- SODIUR** - Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima
- SPI** – Serviço de Proteção ao Índio
- SPILT** - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra Indígena

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFRR – Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
Capítulo 01: Situação etnográfica da Serra do Truarú.....	26
Breve panorama histórico-social da Serra do Truarú: história do Truarú e etnicidade.....	27
Famílias e núcleos familiares.....	35
A organização das famílias em núcleos familiares.....	39
A importância dos núcleos familiares.....	46
Uma <i>situação social</i> para entendimento da importância dos núcleos familiares.....	49
Formação de novas comunidades a partir de núcleos familiares.....	50
Os núcleos familiares e a influências religiosas.....	52
A paisagem que <i>nos</i> cerca.....	54
Elementos importantes da <i>paisagem</i> da comunidade.....	57
Capítulo 02: DINÂMICA TERRITORIAL: processo de territorialização da Terra Indígena Serra Moça.....	64
Encontros e reencontros na história.....	64
Discussões sobre a noção de <i>processo de territorialização</i>	67
Um momento de sorte: De que limites estão falando? Onde está demarcado ou onde deveria ser: “Situações históricas” como abordagem antropológica.....	68
Extrativismo e aldeamentos na região do Rio Branco.....	72
A pecuária como forma de ocupação.....	75
A mineração em terras indígenas: avanço das invasões.....	79
Discutindo o relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça.....	83
Início dos estudos de identificação.....	85
Relatório Preliminar Roraima.....	86
Relatório Roraima – Regiões: Rio Parimé, Rio Amajari, Rio Ereu.....	89
Informações sobre a Terra Indígena Serra da Moça.....	91
Um segundo relatório sobre a Terra Indígena Serra da Moça: comunidade Serra do Truarú e Morcego.....	98

Capítulo 03: Organização política e demandas territoriais da comunidade indígena Serra do Truarú.....	107
--	------------

PARTE 1

Organização política: das reuniões às assembleias estaduais do Movimento Indígena em Roraima.....	107
Troca de lideranças comunitárias: uma <i>situação social</i>	115
Alguns apontamentos sobre a noção de <i>tradição</i> para pensar as <i>novas lideranças</i> tradicionais.....	122
A atuação do Conselho Indígena em Roraima – CIR na comunidade Serra do Truarú.....	128

PARTE 2

<i>Mobilização etnopolítica</i> na comunidade Serra do Truarú: 2004-2009.....	133
Algumas considerações teóricas sobre <i>mobilização étnica/etnopolítica</i>	134
A experiência como um fator determinante das mobilizações étnicas.....	135
Antecedentes da mobilização: relações entre indígenas e fazendeiros.....	142
Algumas experiências de lideranças.....	149
<i>Memórias pessoais</i> junto às <i>memórias coletivas</i>	154
Algumas reflexões sobre a noção de <i>memória</i>	155
Preparando para ocupar: música, dança e trabalho.....	156
A criação de uma nova comunidade e efetivação da moradia.....	165
Convivência com os assentados.....	173
Negociação: diminuição da comunidade Lago da Praia.....	175
O conflito.....	179
Movimentos atuais: projetando o futuro da nossa Terra.....	184

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	186
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS.....	189
------------------	-----

APÊNDICE.....	196
---------------	-----

INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com as reflexões acadêmicas sobre o movimento indígena e a luta pela terra se deram quando ainda estava cursando a graduação em História na Universidade Federal de Roraima (UFRR), entre os anos de 2012 a 2016. No final do curso, fiz destas reflexões meu objeto de pesquisa para elaboração da monografia, que acabou sendo intitulada “Demarcação em ilhas: o caso da Terra Indígena Serra da Moça”, onde me propus narrar os processos que desembocaram nas atuais demarcações de terras indígenas em formatos de ilhas. Tomei como exemplo a Terra Indígena Serra da Moça, que é onde a comunidade Serra do Truarú, à qual pertencço, está localizada.

Sem muita clareza da complexidade deste tema e no que ele evoca quando tratamos de questões que envolvem conflitos territoriais, violência, luta e mobilizações, me contentei em apenas narrar fatos sobre um processo histórico (equivocadamente, numa perspectiva cronológica e apenas economicista), como se cada “situação” fosse um acúmulo de fatores que se somavam, e conseqüentemente, desembocaram numa luta que teve como objetivo a ampliação da referida Terra Indígena.

Mais recentemente, quando entrei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), em 2017, logo após concluir a graduação, resolvi dar continuidade ao estudo deste tema, abordando ainda tais processos históricos e tentando ampliar o campo de estudo, dando um foco maior nos estudos antropológicos sobre “processos de territorialização” e “territorialidade”. Minha visão, ainda naquele momento, era tentar entender o controle territorial dos indígenas da Serra do Truarú (Wapichana e Macuxi), e mais uma vez, de forma equívoca, pois até então, minha visão sobre o tema, influenciada por diversas leituras, negligenciava em grande parte a ação dos agentes sociais que ali estavam: lutando e atuando no movimento indígena cotidianamente, dando sentido a luta pelos direitos territoriais.

Embora eu reconheça que minhas dificuldades conceituais e análises reflexivas ainda tenham limitações, o contato com diferentes abordagens no campo da antropologia, no decorrer das disciplinas do mestrado, teve um papel essencial na produção desta dissertação. Primeiro de tudo, foi a maior liberdade que os conceitos antropológicos nos proporcionam ao nos colocarmos como autores em nossas etnografias. Assumir os riscos da pesquisa, reconhecer minhas dificuldades e condicionantes acadêmicas, especialmente para mim, enquanto indígena Wapichana, bem como para outros indígenas que cursam o PPGAS/UFAM, significou

trazer para nossas reflexões noções práticas e experimentações em nossas próprias comunidades. Nossas vivências assumiram uma importância em nossas escritas, não apenas por fazer parte de nossas trajetórias, já que pesquisadores não-indígenas também fazem isso, mas sobretudo por nossos conhecimentos, memórias e experimentações serem levadas a sério pelos antropólogos.

Como já mencionei anteriormente, sou indígena Wapichana da comunidade Serra do Truarú, que se localiza na Terra Indígena Serra da Moça, Etnorregião Murupú, no estado de Roraima. Sou parte de uma geração de indígenas que colheram os frutos de lutas passadas, com acesso à educação superior e que saíram de suas comunidades em busca de ferramentas que viessem contribuir na melhoria de seu povo e, obviamente, conquistar espaços estratégicos para que novos projetos indígenas sejam construídos.

É importante ressaltar, que a entrada recente dos novos sujeitos nas Universidades Públicas, tais como membros de povos indígenas, quilombolas entre outros integrantes das denominadas povos e comunidades tradicionais, representa um passo relevante para a multiplicação de narrativas, discursos e retóricas acerca das diferentes realidades de vidas e experiências sociais. Atualmente, estes acadêmicos, que foram sistematicamente excluídos dos espaços institucionais de construção e circulação de conhecimento dito científico, têm buscado ocupar lugares estratégicos para a enunciação de suas trajetórias individuais e coletivas como parte de seus respectivos projetos de autodeterminação e lutando para garantir a autonomia e pela emancipação de seus povos (CRUZ, 2018).

O fato de ser um estudante indígena tem sido muito mais desafiante do que poderia imaginar. Este desafio aumenta mais quando se assume a posição de indígena estudando seu próprio povo e universo social. Embora seja comumente dito que o fato do antropólogo pertencer à comunidade lhe proporcione, em certa medida, uma *autoridade etnográfica* (CLIFFORD, 2002) e autoridade de fala, por outro lado, a extrema familiaridade com os componentes do objeto de pesquisa pode se tornar um grande empecilho para o exercício analítico. Uma maior proximidade pode nos cegar tanto quanto o distanciamento, e por isso, a necessidade de empreender uma análise reflexiva constante.

O exercício da *reflexividade* (BACHELAR, 1938/2008; BOURDIEU, 1989/2003) foi essencial neste trabalho, principalmente para por em questionamento todas as minhas vivências, experiências e conhecimentos apriorísticos. A *reflexividade* nos permite estar pensando as experiências dentro de um panorama macro e relacional, que dialoga com a realidade concreta. Por isso, entender que nossas experiências estão atreladas à diversos outros agentes sociais, institucionais, como por exemplo, a denominada ala progressista da igreja católica e

suas pastorais sociais, experiência esta que tive por uma boa parte de minha vida, foram relevantes para poder desenvolver uma vertente de pesquisa crítica voltada para os direitos territoriais dos povos indígenas.

Esta metodologia reflexiva, acredito, pode ser realizada em conjunto com o que Cardoso de Oliveira (2000) chama de o *trabalho do antropólogo*: o “olhar, ouvir e escrever”. Trata-se de questionar nossos próprios entendimentos acerca das coisas pré-estabelecidas e nosso modo de conhecê-las. Neste momento, é quando, por um exercício de treinamento do olhar as coisas, de ouvir as pessoas e escrever sobre elas, um exercício reflexivo nos faz pensar nos aspectos intrínsecos do modo de produzir este conhecimento.

Por exemplo: minha ideia inicial de estudar os Wapichana da minha comunidade não considerava indígenas que se autoidentificavam com outras etnias e que estavam ali convivendo cotidianamente. No entanto, após concluir as disciplinas no curso de mestrado, retornei à Serra do Truarú no intuito de realizar uma primeira “pesquisa de campo”. Neste período, na primeira semana de fevereiro de 2018, foi realizada a Assembleia Regional do Murupú, e fui escolhido pelo Tuxaua da minha comunidade para ser o relator do evento. No final da assembleia, quando estava sendo elaborada a Carta Final, uma das demandas na área de educação era que fosse solicitado um professor de língua Macuxi para atuar nas escolas estaduais, pois era ensinado apenas a língua Wapichana. Foi assim que percebi o quanto a presença de indígenas de outras etnias era tão significativa ao ponto de demandarem políticas bastantes específicas para lhes atenderem. Esse episódio, evidencia, portanto, que os territórios indígenas não são essencialmente homogêneos, mas sim *territórios pluriétnicos* (ALMEIDA; DOURADO, 2013).

A definição de *territórios pluriétnicos* se opôs a minha concepção priorística de enxergar os territórios indígenas de forma “congeladas”, já que, embora tivesse conhecimento da existência de indígenas de outras etnias morando em minha comunidade, constantemente via em livros, documentos oficiais e na mídia os territórios indígenas sendo divulgados como muito bem delimitados, onde um território era composto por um só povo, falante de apenas uma língua e eu acabava acreditando que este seria um critério universal para classificar os territórios indígenas.

A concepção de *territórios pluriétnicos* foi debatida por Almeida e Dourado (2013, p.24), que trazem em sua discussão uma leitura crítica sobre os fatores que induzem as noções frigorificadas de território. Esta concepção traz como herança o passado colonial que impunha uma forma de conceber os territórios indígenas sem levar em conta as dinâmicas dos processos diferenciados de territorialização e sua diversidade étnica. Desta forma, os órgãos indige-

nistas, seja o SPI, seja a FUNAI, se reapropriam de elementos de um modelo de dominação do Estado, submete os povos indígenas a um rígido processo de “eticização”, onde os mesmos são obrigados a se enquadrarem em limites temporalmente invariáveis, sem nenhuma mutabilidade (p.24).

Assim,

A “eticização” salienta uma característica imutável de confinamento, quando não de “espaço vital”, que pode ser lida como “guetificação”. Este argumento axiomático de poder menospreza a dinâmica dos processos diferenciados de territorialização, bem como a dinâmica dos processos reais, que assinalam deslocamento nas estratégias de resistência e na construção social de cosmologias (BARTH, 1955), seja das relações com as cidades, seja de novas territorialidades específicas.

Considerando a dinamicidade de tais processos, ou melhor, um diálogo mais próximo com diferentes formas de contato entre indígenas de diferentes povos, considerando trajetórias específicas de cada *grupo étnico* (BARTH, 2000), suas lutas, mobilizações, processos internos, é possível romper com a ideia colonialista imposta aos povos indígenas. Desta forma, devemos considerar que:

Alterações nas regras matrimoniais e nas relações entre diferentes etnias, configuram formas singulares de mobilização política em torno da percepção de direitos territoriais e das reivindicações de demarcação das terras indígenas. A mobilizações conjuga agentes sociais de diferentes etnias, tem levado à ruptura com a camisa de força do modelo de “eticização” imposto pela sociedade colonial, reivindicando o reconhecimento de territórios pluri-étnicos. (ALMEIDA; DOURADO, p.24-25)

Devemos apreciar ainda os processos diferenciados de *territorialização* (OLIVEIRA, 2016) e a interação de cada comunidade com o Estado na construção de seus coletivos e suas *territorialidades específicas*, entendendo que as intervenções do Estado nas unidades sociais indígenas tiveram repercussões gravíssimas, principalmente no que se refere ao não respeito aos territórios indígenas e suas *territorialidades específicas*.

A territorialidade, conforme a abordagem de Almeida (2008), é entendida como uma “noção prática designada como “territorialidade específica” para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõe os meandros de territórios etnicamente configurados” (p.29). São resultantes de diferentes processos de territorialização e de mobilizações políticas. Tais mobilizações combinadas com a política de identidades refletem nas formas organizativas das comunidades indígenas e em suas ações práticas, revelando a interação equilibrada de elementos políticos, econômicos, identitários e culturais.

Sendo assim, a presente dissertação é um esforço reflexivo para entender as *mobilizações étnicas* ocorridas, a princípio, na comunidade Serra do Truarú, no ano de 2004, durando até 2009 e que posteriormente se estendeu para outras comunidades da Terra Indígena Serra da Moça. As mobilizações consistem no objeto de pesquisa deste trabalho, tendo esta consciência que tal território é *pluriétnico*, como dito acima.

O tema é, antes de tudo, parte de um anseio pessoal enquanto indígena que vivenciou estas mobilizações e que até hoje procuro entender o que foi que fizemos de errado quando perdemos nossas terras, depois de já ter consolidado uma nova comunidade? Como a “justiça” pode decidir que aquelas terras não eram indígenas? Por que acabaram com o sonho das pessoas?

Estas inquietações me levaram a continuar com os estudos sobre o tema e consequentemente me levaram a buscar maiores reflexões sobre os Movimentos Indígenas na América Latina, dando enfoque a ação participativa das lideranças indígenas, suas estratégias de luta e suas narrativas em contextos de disputas, no geral, ao protagonismo indígena que surgem como novos sujeitos políticos e sociais defensores de seus direitos.

Numa discussão sobre “a emergência dos povos indígenas como novos atores políticos e sociais na América Latina”, promovida em um evento no México no ano de 2005, Stavenhagen (2005) afirmou que, a princípio, as reflexões sobre esses fenômenos são muito recente e que as discussões que existiam sobre o tema não têm nenhum consenso quanto às explicações dos estudiosos: uns explicavam dentro de um esquema mais geral das análises da globalização, como fracassos nos Estados Nacionais, das transformações das grandes ideologias do século XX, ou que tivesse haver com o pós-modernismo, etc.. No entanto, Stavenhagen diz que quando passamos a ouvir os próprios indígenas, se verifica que estas “novas emergências” são ainda frutos de antigas lutas, por terra, dignidade, por direitos humanos e espaços políticos:

[...] pero cuando hablamos con los miembros de las comunidades indígenas, generalmente nos damos cuenta que estas discusiones de tipo académico los tienen totalmente sin cuidado y que lo que mueve a los pueblos indígenas, como tendremos oportunidad de ver en estas Jornadas, es la vieja lucha por la dignidad, la vieja lucha por la justicia, la vieja lucha por los derechos humanos, la vieja lucha por la participación política y por el mejoramiento de las condiciones de vida. (p.49)

A de se levar em conta a relação deste “novo” fenômeno às mudanças ocorridas no cenário político no âmbito dos países da América Latina. No que se refere às legislações e Constituições de cada Estado Nacional, que através de muita luta dos povos indígenas, em

conjunto com intelectuais, entidades confessionais, foram incluídos os povos indígenas e outros povos e comunidades tradicionais como sujeitos de direitos, respeitando suas diversidades e o reconhecimento destes coletivos como sociedades diferenciadas. Os tratados internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) tiveram um peso significativo no que se refere às emergências destes sujeitos sociais no cenário político.

No Brasil, a Constituição Federal promulgada em 1988 tiveram dois artigos que tratavam especificamente dos povos indígenas, reconhecendo “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam [...]”.

Embora haja divergências quanto às mudanças que vieram ocorrer com o surgimento de tais ferramentas jurídicas, no que se refere principalmente à situação social dos povos indígenas e o desenvolvimento humano, é certo que estas ferramentas foram incorporadas nos discursos destes sujeitos sociais, se tornando instrumentos importantíssimos em suas lutas e partes importantíssimas em suas retóricas políticas.

A Convenção 169 da OIT, ratificada no Brasil em 2002, embora exista desde 1989, foram incorporadas nas pautas de lutas dos povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais, ao ponto de instrumentalizarem suas lutas, formas de atuações e num processo de autoconsciência cultural, fortaleceram suas identidades, culturas e línguas dentro de suas comunidades e assim, atuarem nos movimentos sociais.

Almeida (2010) afirma que

Esta Convenção [...] reconhece como critério fundamental os elementos de auto-definição, e reforça, em certa medida, a lógica de atuação dos movimentos sociais orientados principalmente por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas (ALMEIDA, 2008, p.13-14)

Na Amazônia, as mobilizações étnicas tomam novos rumos, ocorrendo justaposições entre pautas econômicas às pautas identitárias, como mencionamos anteriormente. Almeida (2010) afirma que tais Movimentos Sociais, principalmente os indígenas, passam a incorporar em suas pautas reivindicatórias componentes identitários, fazendo com que se ampliem a diversidade das identidades coletivas. Junto à uma pauta étnica, essas mobilizações ocorrem entrelaçados à vários outros fatores, como por exemplo, o direito à terra e recursos básicos para suas sobrevivências físicas e culturais.

O autor continua afirmando que essas reivindicações apresentam um potencial bastante significativo para que se agregassem diversos elementos possibilitando a articulação de

elementos de autoconsciência cultural com critérios ambientais, reforçando o conhecimento aprofundado dos ecossistemas e estimulando laços de solidariedade entre as comunidades locais pela politização de aspectos específicos que lhes são comuns (Idem, p.8).

Desta forma, em contexto de mobilizações, a interação nos territórios, de alguma rompem com as antigas formas organizativas, tanto no que diz respeito às atividades produtivas e usos dos recursos naturais quanto em outras relações sociais, como as formas de atuação das lideranças, que se fundamentavam em relações de parentescos e familiares, mas “passam por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade” (ALMEIDA, 2008, p.30). E isso tem repercussões no âmbito do significado de certas palavras de ordem dos movimentos sociais, especialmente o indígena, que passa a incorporar termos de diferentes formas e significados, como exemplifica ainda o referido autor, quanto a noção de “tradicional”, afirmando que neste tipo de contexto, o “tradicional” não se reduz à história ou ao passado, mas podemos pensa-la conforme o sentido empregado nela a partir de processo de autoconsciência.

O termo “tradição” e suas variações: “tradicional”, “tradicionalidade” adquirem uma importância no âmbito das comunidades e de suas organizações de tal modo que passam a orientar estas novas formas organizativas e suas reivindicações, principalmente quanto a atualização das retóricas dos sujeitos sociais e em novos elementos que passam a fazer parte da vida da comunidade. “Novas lideranças tradicionais” são criadas para compor estas formas organizativas, histórias míticas são contadas e recontadas de diferentes formas, por pessoas diferentes, consequentemente dando diferentes rumos às velhas.

O debate que se segue no decorrer deste trabalho toma como fundamentos estes debates teóricos ora apresentados.

Tomei fontes documentais, narrativas de lideranças e pessoas que estiveram à frente da referida mobilização e minha memória, relacionando à observação que fiz durante duas pesquisas de campo que realizei no decorrer de 2017 e 2018. Ao observar cada fonte, dividi as mesmas conforme fui apresentando cada tema, que por sua vez, foram sendo desenhados conforme cada capítulo.

É necessário dizer, que embora as *mobilizações étnicas* seja o objeto de pesquisa desta dissertação, me vi numa dificuldade muito grande para realizar um recorte etnográfico bem delimitado. Os motivos foram os mais diversos: a minha falta de experiência no campo da pesquisa, minha pretensão de abarcar temas que não estavam previstos nos meus planejamentos e tentar dar conta de etnografar aspectos da comunidade que sentir ser necessário para

compreensão do objeto principal. Isso porque carece muito de estudos de qualquer área, sobre os Wapichana e Macuxi da região. Por isso, quando estiverem lendo esta dissertação, pode ser que o leitor não perceba nenhuma relação entre o primeiro capítulo e os outros dois, principalmente porque os últimos dois, onde trato da dinâmica territorial, organização política e mobilização étnica, existe uma continuidade entre os mesmos.

Tentei realizar uma relação entre as fontes que fui obtendo ao longo de minha curta trajetória acadêmica. Grande parte dos documentos, tive acesso a eles durante a elaboração da minha monografia de graduação em História, e que não utilizei com a devida importância que os documentos mereciam. Por exemplo, o dossiê referente a comunidade Lago da Praia, que reúne 37 documentos (memorandos, ofícios e cartas públicas) que tramitaram entre diversos órgãos como a FUNAI, o INCRA, MPF, Polícia Federal, Documentos dos moradores da Terra Indígena Serra da Moça, CIR, entre outros agentes envolvidos. Contém assinaturas dos participantes das reuniões do qual foram emitidos alguns documentos das comunidades do qual se referem. As datas que estes documentos tramitaram são entre 2002 até 2005, período este que vai desde o início do pedido de ampliação pelos moradores até o surgimento de uma nova comunidade: Lago da Praia. Nestes documentos também são encontrados mapas elaborados pelo Incra, croqui de mapas elaborado pela própria comunidade. Esta documentação me foi disponibilizada pela Assessoria Jurídica do CIR, naquela época representada pela então Deputada Federal Joênia Wapichana (Rede-RR), que tinha atuado como advogada do Lago da Praia.

A maior parte dessa documentação foi utilizada relacionando às narrativas obtidas através de entrevistas com alguns moradores da referida comunidade. Foram 7 (sete) entrevistados no total, sendo 4 (quatro) mulheres e 3 (homens), todos indígenas Macuxi e Wapichana, que moraram no Lago da Praia e que, no período da entrevista, isto é, 2016, já estavam morando em suas antigas comunidades.

Os critérios seleção dos entrevistados foram elaborados a partir de alguns fatores considerados por mim, mais relevantes. Um dos critérios foi a atuação na vida política da comunidade, como o leitor irá perceber no decorrer da leitura desta dissertação, que alguns dos meus interlocutores ocuparam cargos de lideranças à nível comunitário e regional, em diversos períodos, seja exercendo o cargo durante a mobilização, durante a pesquisa de campo ou bem antes, quando a terra tinha acabado de ser demarcada. Entendi, portanto, que o fato atuarem politicamente dentro e fora da comunidade, os possibilitaria uma compreensão maior sobre as negociações. Desta forma, suas narrativas me ajudariam a compreender o conteúdo dos documentos que tinha em mãos.

O relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça também foi um dos documentos que obtive acesso durante a elaboração da minha monografia de conclusão de curso de graduação. Este também reúne uma documentação que inicia desde o ano de 1970 quando foram criados os Grupos de Trabalhos (GT), para realizar os primeiros estudos para demarcação de terras indígenas em Roraima, até 1991, quando ocorreu a homologação de grande parte das mesmas. Nele, ainda se encontram Carta de assembleias, assinaturas das lideranças que atuavam naquela época e também revela a participação das lideranças indígenas da comunidade Serra do Truarú em outras mobilizações, evidenciando, portanto, a contribuição destes sujeitos no movimento indígena de Roraima e como estas experiências tiveram reflexos em suas comunidades. Tal relatório me foi disponibilizado através do projeto de pesquisa “Terra e Território em Roraima”, coordenado pela Professora Dr^a. Maria Bárbara de Magalhães Bethônico, vinculado ao Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR. Apesar de utilizar partes desta documentação em outro trabalho, ressalto que foi realizado apenas uma descrição, muito superficial sem nenhuma outra fonte para complementar as informações, e por isso, houve uma necessidade de verificar a participação indígena na elaboração do relatório, que foi o que realizei na segunda pesquisa de campo (setembro a outubro de 2018) ao consultar Moacir Brito, como mostrarei no segundo capítulo.

Duas pesquisas de campo foram realizadas: uma de dezembro de 2017 a janeiro de 2018, quando finalizadas as disciplinas do mestrado e outra de setembro a outubro de 2018, quando tinha acabado de qualificar o projeto de pesquisa. Acredito ser necessário dizer que o primeiro campo foi de certa forma pouco proveitoso, pois, apesar de que já está mais próximo das leituras que vieram orientar este trabalho na perspectiva da reflexividade e a proximidade com os trabalhos elaborados por pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), ainda achava que o fato de pertencer a comunidade estudada, me garantia todas as informações necessárias para construção desta dissertação. Não poderia estar mais equivocada. No entanto, foi ainda um momento oportuno para mudar diversas visões, algumas já apontadas anteriormente, como perceber o *território pluriétnicos* mencionados anteriormente.

Após a preparação do projeto de qualificação, exigido pelo programa a qual pertencio e um contato maior com discussões no âmbito do PNCSA, minhas percepções acabaram mudando, me fazendo ter uma compreensão maior das discussões que estava propondo. A principal delas diz respeito à ação dos meus sujeitos sociais no mundo, isto é, a então noção de *territorialidade* agora parecia ser muito mais algo formado por seres humanos reais, que tinham sonhos de construir suas casas, escolher seus lugares para morar, para construir sua es-

cola, posto de saúde, decidir quais os melhores lugares para caçar, tudo isso a partir de seus conhecimentos *tradicionais*. A pesquisa passou ser mais orgânica, mais viva, com sangue e alma. Passou a ter o rosto dos Wapichana e Macuxi da minha comunidade. Posso dizer que esta foi a mudanças mais significativa que pude perceber nesta relação que estabeleci com meus colegas de “laboratório”.

Na banca da qualificação, diversos questionamentos foram feitos pelos professores que estiveram presente: o antropólogo Pacheco de Oliveira e a antropóloga Ortolan. As observações que fizeram naquele momento me orientaram para minha segunda pesquisa de campo. Voltei para comunidade com um olhar mais direcionado para entender meu objeto de pesquisa e com um interesse maior na participação dos indígenas que estiveram presentes, recorrendo novamente às pessoas que já tinham sido entrevistadas. Influenciado ainda pelo novo projeto do professor Pacheco de Oliveira “Os Brasis e suas memórias”¹, que antes de participar da minha banca de qualificação, estivera na UFAM realizando uma palestra e divulgando o referido projeto. Tal projeto se refere à construção de uma página na internet que reúne biografias de lideranças indígenas do Brasil. Devido a isso, em minhas entrevistas realizadas no segundo trabalho de campo, busquei ouvir mais a história das lideranças, como forma não só de escrever sua biografia, mas também entender como suas experiências de atuação em contexto interétnico repercutiram na vida de suas comunidades. Embora tenha transcrito parte deste material nesta pesquisa, pretendo futuramente está contribuindo com este banco de dados sobre lideranças indígenas. Isto porque as atuações das lideranças devem ser reconhecidas e valorizadas por toda sociedade, já que são contribuições importantes para todos.

Em alguns momentos desta dissertação, o leitor irá perceber que utilizei de minha *memória* para descrever determinado acontecimentos que vivenciei. A opção de utilizá-las enquanto uma fonte de pesquisa se deu da mesma forma como os das outras fontes. Como estou tomando o momento em que minha comunidade resolveu ocupar seus antigos territórios e a escolha desta temática, em grande parte, foi devido a minha participação nesta mobilização, para mim, escrever sobre minhas percepções e memórias naquele período, era não só necessário, mas também importante, no momento em que a reflexão destes acontecimentos era constantemente revividos quando estava ouvindo os *parentes* contarem suas histórias. Ao ouvir estas lideranças, chegava a ouvir em meus pensamentos o trator barulhento atravessando o rio e indo para fora dos limites demarcados pelo Estado, as piadas contadas quando estavam construindo o primeiro barracão comunitário, as músicas ensaiadas na escola, o sentimento de

¹ O Projeto pode ser conferido no endereço “<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/>”.

apreensão quando todos pararam de comemorar o evento do “dia dos pais” porque tinha chegado a notícia de que tinham indígenas sidos feitos reféns no Lago da Praia. Era como se acontecesse tudo de novo e os sentimentos sempre voltavam mais vivos. Compreendo que a *memória*, sofre alterações ao logo do tempo, como nos ensina Pollack (1991), e por isso a necessidade de usá-la entrelaçando com outras fontes, e o mais importante: ser honesto para assumir que não são verdades absolutas e que elas podem mudar ao longo do tempo.

Estas foram as fontes que deram base nas reflexões deste trabalho, e partir delas, dividi os três capítulos deste trabalho.

No primeiro capítulo, intitulado “*Situação etnográfica* da Serra do Truarú”, tentei descrever a situação atual dos indígenas da referida comunidade, sua localização, religião, paisagem, uma breve descrição sobre as organizações familiares presentes. O intuito principal foi situar o leitor sobre o campo etnográfico que estou tratando.

Já no segundo capítulo, busquei traçar uma relação entre diferentes *situações históricas* para entendemos a dinâmica territorial que resultaram na construção da presente configuração territorial da Terra Indígena Serra da Moça. Procurei observar como os critérios que levaram a demarcação da referida terra, que por sua vez, deixou de fora partes importantes e essenciais para sobrevivência coletiva.

No terceiro e último capítulo, dividi em duas partes: na parte 1, tratei de descrever a organização política da comunidade e também a organização no plano regional. Percebemos as formas de atuação das lideranças, o surgimento do que classifiquei de *novas lideranças tradicionais*, e ainda a atuação do Conselho Indígena de Roraima, organização esta que a comunidade faz parte.

Na segunda parte, finalmente narrei a referida *mobilização*. Entrecruzei diversas fontes, tentando organizá-las de forma cronologia, numa tentativa de facilitar a compreensão do leitor deste processo. Ressalto que não é minha pretensão mostrar esta mobilização enquanto uma sucessão de fatos, mas sim, enquanto um processo, que é parte de toda uma conjuntura que entrelaçam fatores econômicos, identitários, culturais e políticos.

Ao concluir esta dissertação, sinto-me a vontade para dizer que a temática não se esgotou, tampouco a luta pela terra chegou ao fim. O tema traz uma gama de discussão e este trabalho é apenas um gancho para que futuros pesquisadores possam se debruçar sobre o assunto e quem sabe, em futuros estudos, poderem analisar o fim desta luta.

Capítulo 01: *Situação etnográfica da Comunidade Serra do Truarú*

Neste capítulo, pretendo descrever a *situação etnográfica* da unidade social, denominada Serra do Truarú, os agentes sociais que fazem parte das *relações interétnicas*, a organização política, a paisagem e as narrativas históricas sobre o processo de ocupação da referida região.

A noção de *situação etnográfica* aqui apresentada é pensada a partir de Pacheco de Oliveira (2015), que tem como proposta apresentar ao pesquisador um instrumento que possibilite descrever a pesquisa como um sistema de relações sociais construídas a partir de sua inserção no *campo*. Esta noção se faz necessária, uma vez que esta pesquisa consiste numa tentativa de eleger como objeto de reflexão as experiências vividas durante as mobilizações políticas e participação em reuniões, assembleias, encontros dos diversos agentes sociais envolvidos.

Em sua dissertação transformada em livro chamado “Regime Tutelar e Faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna”, Pacheco de Oliveira (2015) definiu de “situação etnográfica” enquanto uma noção “que se reporta ao conjunto de relações que o pesquisador, contemporaneamente à pesquisa, mantém com todos os atores sociais que de algum modo intervêm no campo”. No prefácio do livro supracitado, é reforçado que este instrumento analítico permite ao pesquisador no seu campo, enfatizar as situações concretas, no qual a etnografia ganha uma maior densidade, referida a um plano social de relações e atenta a fatos específicos e interações diversas, e que esta noção também propõe uma forma da não aplicação mecânica de modelos e regras manualescas de descrição etnográfica, pois ela privilegia as relações intrínsecas às relações sociais, permitindo que antropólogo possa ter espaço para sua criatividade intelectual. Então, a noção de “situação etnográfica” se opõe às pesquisas nas quais se aplicam modelos fechados em realidades diferentes, e que aparentemente a realidade social de um grupo precisa se adequar a estes modelos, sem pôr em discussão as especificidades das trajetórias dos grupos. E mais, estas formas manualescas excluem qualquer realidade que não se adeque em como o antropólogo quer ver, reduzindo sua situação contemporânea, muita das vezes, às representações primitivas/colonialistas.

Como já foi mencionado, o campo de pesquisa concerne à Serra do Truarú. Esta *comunidade* faz parte da Terra Indígena Serra da Moça, juntamente com outras duas *comunida-*

des: Serra da Moça e Morcego. Em termos políticos e administrativos, a *Terra Indígena Serra da Moça* integra a *Etnorregião* Murupú². Na *Etnorregião* Murupú também existe a *comunidade* Truarú, da Terra Indígena Truarú. O leitor pode vir a confundir-se com estes nomes. Por isso, para facilitar a compreensão, elaborei um esquema (Figura 11) para explicar como estão organizadas geográfica e politicamente cada *comunidade*, cada *Terra Indígena* e cada *Etnorregião*.

Destaco ainda que esta pesquisa pretende reforçar a ideia de heterogeneidade dos grupos indígenas frente à ideia homogênea de sociedade, inspirado na noção teórica de *grupos étnicos* de Barth (2000). Primeiro porque acredito que um dos principais fundamentos, quando tratamos de estudar *povos* e *comunidades tradicionais* ou estudos sobre identidade, devemos partir de como os sujeitos sociais se auto definem a partir de suas especificidades. Segundo que, marcar as diferenças entre estes grupos, traz para o cerne da pesquisa a diversidade cultural presente entre estes sujeitos, sem desconsiderar sua trajetória e sua história, marcada fortemente pelo *processo de colonização*.

Breve panorama histórico-social da Serra do Truarú: história do Truarú e etnicidade

A noção de *comunidade*, enquanto instrumento analítico para entender as unidades sociais indígenas, no caso aqui, Serra do Truarú, se faz necessário, uma vez que entre os moradores (realidade empírica), os nomes próprios destas unidades sempre seguem em conjunto com a categoria, por exemplo, se fala “*comunidade* Serra do Truarú”, e poucas vezes apenas o nome próprio: “Serra do Truarú”. No entanto, entendo que é necessário fazer esta diferenciação entre os instrumentos analíticos e a realidade empírica que está sendo analisada, até mesmo para não gerar nenhum tipo de confusão. Por isso, neste trabalho, quando eu mencionar a unidade social, chamarei de Serra do Truarú, sem usar a categoria *comunidade* de forma conjunta, pois a mesma possui significado mais amplo na antropologia e demais ciências.

² A noção de etnoregião será pensada aqui conforme a atribuição dos próprios agentes sociais para as organizações/divisões territoriais das terras indígenas em Roraima. Assemelha-se a ideia de *área cultural*, na medida em que ela reúne as *comunidades* de diferentes terras indígenas e que compartilham um certo número de elementos culturais, relacionam-se entre si territorialmente e possuem articulações políticas em comum.

Por exemplo, a noção de *comunidade* pode ser discutida a partir de Weber (1994) como um tipo ideal³. Para o autor:

Uma relação social denomina-se “relação comunitária” quando e na medida em que a atitude na ação social – no caso particular ou em média ou no tipo puro – repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo* (p.25).

Esta noção pode se aproximar das *comunidades* indígenas que apresentam uma configuração das relações baseadas nos laços de parentescos, de trocas e compartilhamento territorial. Acredito também que possa ser acrescentado o compartilhamento das relações políticas, administrativas atreladas às identidades étnicas (aproximando-se aqui de Frédrik Barth e sua noção de grupos étnicos), no qual esta unidade social se baseia.

Comunidade também aparece em Ferninand Tönnies (1973). O autor discute a mesma em oposição à noção de sociedade. Para o autor, a teoria de *comunidade* pode ser entendida segundo às relações entre indivíduos que nela convivem. Essas relações aparecem em três tipos: as relações maternas que é a relação mais profunda e é baseada no instinto e no prazer; a relação entre esposo e esposa (instinto sexual), que não se exige uma convivência durável, já que esse tipo independe dos laços de parentescos dos indivíduos, por isso, o que assegura sua existência é a convivência; e a relação entre irmãos irmãs, que para o autor, embora a harmonia espontânea não exista entre os indivíduos envolvidos, este tipo de relação, o amor fraterno, “pode ser apresentada como a mais humana das relações entre os homens” (1973, p.100), portanto, a unidade e a possibilidade de uma *comunidade* pode ser apresentada nos laços de sangue, na aproximação espacial e na aproximação espiritual. São estas as aproximações que podem ser feitas para compreensão da unidade social estudada.

A história da Serra do Truarú não se desvincula da Serra da Moça. As duas dividem não só fronteiras físicas, mas também relações políticas e laços de parentesco. Por volta da década de 1990, foi construída uma cerca que limita as duas *comunidades* para impedir que o rebanho de gado bovino se descolasse de uma *comunidade* para outra.

Já Morcego tem um histórico mais recente de relação com as outras duas *comunidades*, e isto é explicado no relatório de identificação da Terra Indígena que diz que sua situação era bem mais complicada do que as outras que compunham a Terra Indígena Serra da Moça,

³ Os tipos ideais de Weber são os instrumentos de análise que nos “permite compreender a ação real, influenciada por irracionalidades de todas espécies (afetos, erros) como “desvio” do desenrolar a ser esperado no caso de um comportamento puramente racional (WEBER, 1994, p.5).

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.

Nesta região, é comum também ouvir narrativas sobre outras *comunidades* que deixaram de existir por conta da invasão de fazendeiros e que com a concentração das pessoas em outras *comunidades*, ficaram de fora dos estudos de identificação enviados pela Funai. As mesmas são mencionadas pelos Wapichana mais velhos para referenciar os lugares que eram ocupados por seus pais e avós, como as *comunidades* do Caimbezal Grosso, Santa Rita e João Grande.

Os primeiros moradores da Serra do Truarú eram de uma família específica que antes morava 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*. A historiadora Delta Maia (2001), indígena Wapichana da *comunidade* Serra da Moça, em sua dissertação de Mestrado em História, pela Universidade Federal de Santa Catarina, conta como ocorreu esta ocupação por esta família específica.

Resumidamente, a história que se conhece sobre a criação da *comunidade* Serra da Moça, bem como e o porquê deste nome, deveu-se aos Wapixana da região do Pium (região mais ao norte) os quais costumavam pegar suas canoas e descer o rio abaixo e em alguns locais encostavam, passando a caminhar por terra à procura de caça e coleta de frutos. Até que um dia um grupo chegou a este local – atual Serra da Moça – e viu que existia um imenso buritizal de onde se podia utilizar a palha para fazer casa e a fruta como alimento. Na Serra repleta de mata virgem, havia muita caça e era também um local propício para “botar” *roça*. Assim, o grupo que formava a família Aleixo resolveu habitar na região e o pajé, ao fazer o reconhecimento do lugar, pôde constatar que a serra da verdade era uma linda cidade na qual havia um grande número de moças, denominando então o local, como Serra da Moça (p.80-81).

Embora existam diferentes versões desta história contadas pelos moradores mais antigos, alguns elementos permanecem os mesmos, principalmente em torno do *Tuxaua/Pajé*⁴ Aleixo. Dizem que ele foi um grande *Pajé*, capaz de curar as pessoas de todas as doenças. Casou-se com 4 irmãs e por isso, seus filhos multiplicaram-se e foram se espalhando por outras *comunidades*. Minha bisavó contava também que certo dia, Aleixo chegou num lugar

⁴ Tuxaua é o nome dado à liderança que representa a *comunidade* em diversos contextos. Já o Pajé é a figura religiosa, responsável pela cura, pelas intervenções espirituais e consultas de outros indígenas para resolver os problemas cotidianos. Até determinado momento da história, as duas figuras não eram divididas, era comum a pessoa exercer os dois cargos.

com uma de suas esposas. A mesma estava grávida e seu filho estava prestes a nascer. Chegaram num curral carregados por burrinho, onde havia apenas uma barraca de palha.

Quando ouvi esta história, logo pensei que já a conhecia, pois, alguns elementos que tinha na história eram semelhantes a passagem bíblica do nascimento de Jesus, contada no Novo Testamento, quando José levou Maria para ter Jesus num celeiro. Não desconfiaria que esta seria uma versão incorporada e ressignificada de outras histórias que se entrelaçam, se não fosse o fato de que em Roraima não havia burros.

A história da Serra da Moça também é contada por muitos não como algo que aconteceu num momento impreciso da história, mas como algo que sucedeu há muito tempo, mas não se sabe quando, ou seja, muitos até apontam que foram as filhas de um *parente*⁵, e até dizem o nome dele. Falam assim: “Ah, essas moças eram filhas de um *parente* que foram subir a serra quando estavam menstruadas, e a serra encantou elas. Nunca mais voltaram”. E alertam ainda os rapazes para não irem no mato quando estiverem com fome, doente ou sozinhos, pois podem ser encantados pelas moças, porque elas sempre se aproveitam de rapazes desavisados.

Serra do Truarú também é envolta de histórias parecidas. Dizem que 8 famílias, que moravam na Serra da Moça e que resolveram mudar para este local. Antes de mudarem, o lugar era habitado por vários animais, onça, tatu, anta, macaco, porco do mato (catitu), eram um lugar perigoso para seres humanos, porque era encantado por *Truruary* (*Cobra grande*) que não permitia que entrassem pessoas. Os Pajés fizeram *benzimentos* e *orações* para acalmar os bichos, e tornar o lugar habitável para seres humanos. Então essas famílias foram para lá e criaram a *comunidade* Serra do Truarú.

Existem diferentes versões sobre a narrativa de origem do termo *Truarú*, e uma delas que é contada pelos antigos, que por muitas vezes, tive a oportunidade ouvir quando eram contadas em reuniões, nas aulas, ou na hora de dormir, que é a seguinte:

⁵ Parente é uma designação utilizada como uma forma de demonstrar afinidade e solidariedade entre indígenas da região, principalmente daqueles que fazem parte do movimento indígena.



Foto 01: Serra do Truarú vista do Centro Comunitário. Fonte: Arquivo pessoal, 2019.

“Antigamente, dizem os mais velhos, Truruary vivia no rio Uraricoera, aquele grande rio que corre desde as serras de Pacaraima nas terras dos Yanomâmi até desaguar no rio Branco. Truruary vivia sozinha e certo dia, resolveu sair de sua morada e rastejou-se cavando um grande túnel por debaixo da terra. Depois de muito caminhar, chegou um momento em que já estava muito longe de sua casa, a terra estava muito dura, e Truruary não conseguiu mais cavar seu túnel, resolvendo então, voltar para sua antiga morada no rio Uaricoera. Porém, ela já estava muito cansada de sua viagem, e foi então que no meio do caminho, pouco antes de chegar no rio, resolveu descansar, e descansou até hoje, seguindo adormecida debaixo da terra, acordando às vezes para alimentar-se das almas das pessoas frágeis, quando andam despreocupadas nos matos, rios e lavrados, como já aconteceu há um tempo atrás com nossos parentes. Dizem também que o grande túnel desabou e no caminho da cobra se formou o igarapé Truarú, este igarapé que marca os limites da comunidade Serra do Truarú, local este que há alguns anos era farto de peixes, caças que viviam nas ilhas de sua beirada e que desagua no rio Uraricoera. Os antigos dizem que a serra que se encontra no meio da comunidade é a Truruary, que na língua Wapichana significa “cobra grande” e sua maior parte se encontra enrolada formando a serra maior e a serra menor é sua cabeça. E ela está dormindo até hoje, podendo acordar a qualquer momento para voltar para sua casa. Outros

dizem que a cobra grande voltou para o rio e que a serra foi apenas um lugar de descanso que ficou marcado para sempre. Alguns acreditam também que Truarú era apenas um velhinho andarilho que morava no pé da serra, como se fosse um guardião dos seres que ali viviam”.

Essas histórias são tão significativas para nós, indígenas da Serra do Truarú, que elas dão nome a três coisas: à *comunidade*, ao igarapé e a serra (o monte). Então é um nome muito importante. Não apenas por nomear, mas também porque muitas doenças que aconteceram no passado, epidemias que chegaram a matar muitas crianças, entre elas filhos e filhas de alguns ainda vivos, o motivo era que a *cobra grande* tinha acordado e começado e pegar as sombras das crianças e dos doentes, pois estavam mais frágeis.

As 8 famílias que fundaram Serra do Truarú criaram seus filhos no local, fizeram *roças*, construíram suas vidas. Foram os primeiros a vivenciarem o que estava por vir, como a escola, o posto de saúde, os caminhões que levavam pessoas para a feira em Boa Vista, os acordos com os fazendeiros, a enganação, a perda de parte da *comunidade*.

Serra do Truarú está situada no município de Boa Vista, na *Etnoregião* Murupú⁶, a cerca de 60 quilômetros do centro urbano. A Terra Indígena Serra da Moça é reconhecida legalmente como tradicionalmente ocupada, e está localizada às margens esquerda do rio Uraricoera. Mesmo não tendo acesso ao referido rio, como tínhamos antigamente, é possível avistá-lo de cima da própria Serra do Truarú (monte) na época da cheia dos rios.

O igarapé mais destacado na vida cotidiana da *comunidade* é o Truarú, este que desagua no rio Uraricoera e que é mencionado por alguns viajantes em seus relatos quando iniciaram o contato na região do rio Branco, como no caso de Coronel Lobo d’ Almada. D’Almada realizou uma expedição em dezembro de 1786 para este território numa conjuntura de disputas da região. Seu relato encontra-se hoje nos arquivos do site do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no volume XXIV.

A Terra Indígena Serra da Moça, a qual Serra do Truarú faz parte, possui 11.626, 7912 hectares dividida entre as três *comunidades* que compõem a mesma. Foi registrada por Decreto Presidencial 4.258, em 29 de outubro de 1991, como *terra tradicionalmente ocupada*. O relatório deste processo de identificação será descrito e analisado no próximo capítulo, de forma que se compreender os problemas que vieram motivar o pedido de revisão desta Terra

⁶ Antes de 2008, as *comunidades* pertencentes à etnoregião Murupú pertenciam à Etnoregião Taiano (atualmente conhecida como Tabaió). Por motivos de o Centro Regional ficar muito distante e devido à pautas mais específicas destas *comunidades*, foi necessário a criação do Murupú, sendo reconhecida desde então pela Funai e pelo CIR.

Indígena e conseqüentemente a mobilização étnica em 2004. Serra do Truarú possui cerca de 4 mil hectares deste território.

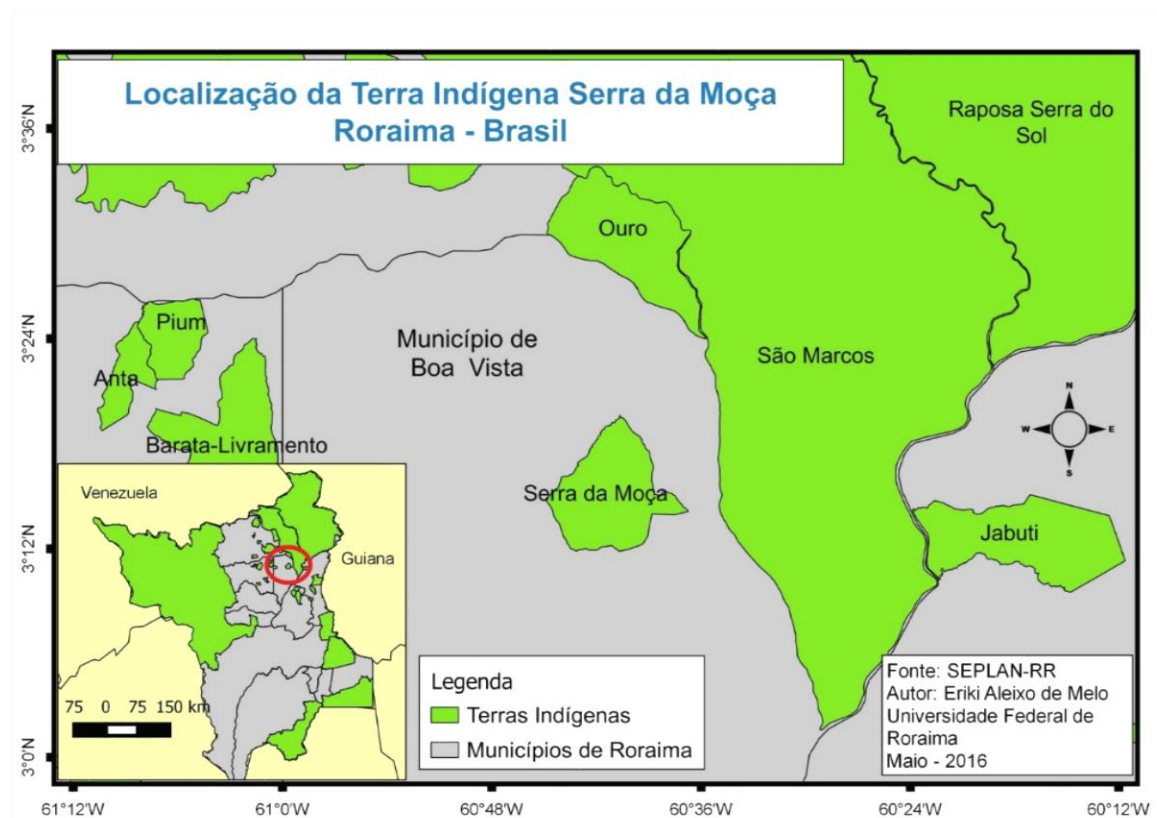


Figura 01: Mapa da Terra Indígena Serra da Moça

A atual configuração desta Terra Indígena tem como limites geográficos feitos pela Funai os seguintes: ao Norte/Leste: a foz do Igarapé Croá no Igarapé Truarú até a cabeceira do Igarapé da Botina, espaço esse que se encontra tomado pela plantação de *Acácia Mangium*, e o igarapé Truarú que é afluente do rio Uraricoera; ao Sul: faz limites com uma estrada de acesso à cidade de Boa Vista (que vai de encontro à BR 174 que liga a capital à Venezuela) e ainda vai até a cabeceira o Igarapé Cobra ou Buritizal Grosso e sua foz no Igarapé Saúba, que hoje faz fronteira com um Projeto de Assentamento rural não-indígena. Seguindo, a outra parte dá para fazenda Boqueirão que é de propriedade do ex – senador Mozarildo Cavalcante, isto é, para ter acesso a Boa Vista por esta estrada, é necessário atravessar a referida fazenda, bem como uma outra plantação de *Acácia Mangium*, e mais recentemente, os cultivos de soja, que até a última pesquisa de campo, ninguém da *comunidade* soube me informar quem estava plantando; e a Oeste: segue do Igarapé Saúba até sua foz no Igarapé Truarú, que faz parte da fazenda do Mozarildo Cavalcante, e o restante faz fronteira com o Projeto de Assentamento Nova Amazônia, que é registrado pelo Incra.

No ano de 2018, de acordo com o Posto de Saúde da Serra do Truarú, existiam 271 pessoas, organizados em 63 famílias, que como mencionei, são identificados como majoritariamente Wapichana, seguido de Macuxi e não-indígenas. Embora esta identificação como

Wapichana e Macuxi seja feito pelo Posto de Saúde da *comunidade* para enviar ao Distrito Sanitário Especial Indígena – Leste (DSEI-Leste), é muito comum, logo num primeiro momento se identificarem como “morador da *comunidade*”. Por exemplo, quando você pede para alguém se apresentar, antes de dizer sua *identidade étnica*, reconhece-se primeiro como “morador da Serra do Truarú” ou de outras *comunidades* que compõem a Terra Indígena ou a região. Vejamos o exemplo da Tia⁷ Gercina (55), que é uma das lideranças mais antigas, foi catequista e coordenadora regional das Mulheres, quando pedi para ela se apresentar:

Eriki: Poderia se apresentar.

Dona Gercina: *Eu sou daqui da comunidade Serra do Truarú, do município de Boa Vista, região Murupú, 55 anos, e sou de 1960, sou Wapichana, etnia Wapichana, minha língua é Wapichana, eu não falo muito assim, mas eu entendo muito bem a língua Wapichana.*

Quando pedi para Tia Gercina se apresentar, a mesma iniciou falando que era moradora da Serra do Truarú, e conseqüentemente da região Murupú. Disse que não falava muito bem sua língua Wapichana, mas que entendia bem. Logo após, Tia Gercina começou a falar de como seus pais, vieram migrando da *comunidade* Pium, da *Etnorregião* do Taiano, que faz parte do município de Alto Alegre, localizado à oeste da *comunidade*. Quando chegaram neste lugar, junto com seus parentes, efetivaram suas moradias, tanto onde hoje é a Terra Indígena Serra da Moça, como também nas beiradas dos rios e igarapés, principalmente no Uraricoera, local este reivindicado para ampliação.

Narrar este processo de deslocamento de seus antepassados, e que resultou na ocupação dos territórios hoje considerados como territórios indígenas, ao meu ver, é uma forma de legitimação de uma identidade étnica, uma forma de dizer para o outro que você não fala mais tão bem a sua língua, ou apenas entende, e também o fato de você ser *morador antigo* lhe fornece elementos para que o indígena se identifique e atenda a demanda do outro. Ao mesmo tempo também que dizer que você é morador da *comunidade*, é uma forma de justificar o que o processo de colonização causou aos povos indígenas, como o enfraquecimento da língua, dos ditos “costumes tradicionais”, e que lhes é constantemente cobrado em *contextos interétnicos*.

⁷ Os termos tios e tias aqui são utilizados na Serra do Truarú para indicar qualquer parente mais velho que faz parte da mesma geração que seus pais ou seus avós. Que dizer que ela não se reduz apenas aos irmãos dos seus pais como comumente é conhecido no parentesco ocidental, mas pode abranger os irmãos e irmãs, primos e primas da geração de seus pais e de geração posterior a deles.

Famílias e núcleos familiares

Como já mencionei, os dados demográficos são levantados pelo Posto de Saúde da *comunidade*, para enviar ao DSEI/Leste do qual faz parte. Então, são os próprios Agentes de Saúde Indígena (AIS), que elegem os critérios para a definição de *família*. Ao perguntar ao AIS Marcelo Angelo Aleixo durante conversas informais sobre os critérios que utilizam para classificar uma unidade social como família, o mesmo me informou que definiam como família quando havia casamento e o casal, homem e mulher, a partir dali, gerariam filhos, passavam a ter determinada autonomia em relação à família dos seus pais. No geral, seriam famílias determinadas por laços de consanguinidade e autonomia, embora esta autonomia possa ser questionada, uma vez que existe certa dependência econômica entre as famílias, bem como nas tomadas de decisões. Tais relações foram descritas por Marques (2002) que observa as relações de vizinhanças nos *sítios* de Monte Verdes em Pernambuco, que diz o seguinte: “A ambiguidade entre a autonomia e a dependência parece resultar, por vezes, da não realização de um ideal declarado. Mas deve traduzir principalmente uma tensão que se manifesta constantemente na vida social” (p.52).

Ao observar os dados do próprio Posto de Saúde, de fato, uma dessas características está presente em todas estas unidades sociais: a autonomia junto a dependência. No entanto, o que também se percebe é que esta organização familiar, definidas apenas por critérios de consanguinidade, não é o único presente. As unidades familiares apresentam diversas composições e configurações, segundo níveis de hierarquia e etário, apresentando características bastante peculiares, como veremos adiante.

Devido a estas diferentes formas de se entender o significado de família, e como os dados de campo evidenciaram formas diferentes da própria definição “oficial”, decidi apresentar esta unidade social não de acordo com apenas um critério, ou seja, não existe uma composição básica ou um critério único para que seja definida uma *família*. Os critérios são múltiplos e irei tentando explicá-los segundo alguns exemplos.

Por exemplo: um membro da família, não importa o sexo, quando constrói sua casa e sai da residência de seus pais já é considerado uma família, mesmo que a casa que ele ou ela construiu seja ao lado ou bastante próximo da casa de seus pais e continue consumindo alimentação na casa dos pais. Então quando o homem constrói uma casa, é sinal de que ele já está pronto para casar, mas mesmo que ele não case, ele é considerado uma *família*. Também existe o caso de pessoas mais velhas que não se casaram quando jovens e que moram sozi-

nhas, também são consideradas *famílias*, ou mulheres que também não casaram, mas que tem filhos e mesmo assim moram só, são considerados *famílias*. Mesmo que um filho ou filha se case e continua morando na casa do sogro ou sogra, já forma uma família. Ou casos de que a filha de um casal se casa e vai morar na casa dos sogros, acontece quando a filha decide sair de casa ou é expulsa e os sogros decidem “adotar” o genro como filho, podendo acontecer o mesmo com a nora, configurando, portanto, outras formas de famílias em que os afins a compõem.

Sendo assim, a família aqui é pensada como um tipo de unidade social, com diferentes configurações, e que compartilha não só laços de consanguinidade, mas também de afinidades, e que possui certa autonomia em relação à família de origem a qual pertencia antes de se casar ou a qual pertencia anteriormente.

As famílias, por sua vez, compõem o que venho classificar de *núcleos familiares*. Entendo esta noção enquanto correspondente aos *grupos domésticos*. Esta noção está relacionada à rede de relações existente entre estas famílias, que se reúnem ou por laços de consanguinidade ou por afinidade de forma que se estabelece uma rede de alianças políticas significativas na organização da *comunidade*.

Yanagisako (1979), chama atenção para as diversas formas que a noção de grupos domésticos é utilizada no discurso antropológico. A princípio, existem duas características básicas: a relação de parentesco/consanguinidade e a aglomeração geográfica. No entanto, conforme ainda a autora, os *grupos domésticos* não estão vinculados “apenas ao critério residencial, mas também ao conjunto de actividades partilhadas num espaço comum” (AFONSO, 157).

Para todos os efeitos, *os núcleos familiares* serão utilizados aqui enquanto um tipo organizacional, que reúnem diversas famílias numa rede de relações, que excedem o espaço geográfico, sendo que estas relações podem ter como características básicas a relação de consanguinidades ou de afinidade.

A partir também da observação direta e de como se dá vivência na *comunidade* Serra do Truarú antes mesmo das pesquisas de campos, tentei identificar os *núcleos familiares*, a quantidade de famílias que compõe cada grupo e o total correspondente às famílias, tal como registrado no quadro abaixo:

	Núcleos familiares	Quantidade de Famílias	Quantidade de pessoas
A	Maria Brito	7	24
B	Francisco de Assis	5	20
C	Maria de Lourdes	11	46
D	Lurdes Chagas	6	27
E	Erasmus	7	38
F	Maria Nilda	4	19
G	Galdino	3	12
H	Maria Ledi	3	12
I	Isolados	14	67
J	Temporários	2	5
L	Leôncio	3	9
M	Aliston	3	16

Quadro 01: Grupos domésticos identificados na *comunidade* Serra do Truarú. Fonte: Dados disponíveis no Polo Base Serra do Truarú, organizado pelo autor. 2018.

O quadro acima foi organizado conforme dados obtidos no Posto de Saúde da *comunidade* Serra do Truarú. A partir dele, dividi as famílias do quadro 02, apresentado a seguir, por *núcleos familiares* presentes no quadro 01. Consegui identificar 10 (dez) grupos, que apresentam diferentes configurações, sobretudo relacionadas à residência, às alianças, e à composição das famílias.

Dentre estas famílias, identifiquei também o que chamei de *isolados e temporários*. Os isolados referem-se às famílias que não estão relacionadas a nenhum grupo significativo e que tem maior influência na política da *comunidade*. No geral, são famílias que vêm de outras *comunidades*, como por exemplo, a família da dona Patrícia e da Dona Levina, identificadas no mapa da figura 03 pelos números 54, 61, respectivamente, que moravam em outras *comunidades* e pediram em reunião para se mudarem para Serra do Truarú. Existem também os casos de famílias compostas apenas por uma pessoa, seja homem ou mulher, que não se casaram e por isso moram sozinhos, ou que seus filhos foram embora da *comunidade* para residir em outra, devido ao casamento, ou que também simplesmente saíram da *comunidade*. No caso da família da dona Cecília, identificada pelo número 9 (nove), até o momento da pesquisa, identifiquei como isolado, devido não apresentar nenhuma relação com outra família, embora eles residam na *comunidade* tanto tempo quanto as famílias mais antigas. No entanto, seus filhos foram embora para cidade de Boa Vista, com objetivo de trabalhar. Acontece que, após a pesquisa, um dos filhos dessa família retornou e casou-se com uma mulher do núcleo H, da dona Maria Ledi, o que quer dizer que uma nova família estará surgindo partir do casamento, como também numa relação de aliança e conseqüentemente surgirá a possibilidade de aliança política. Em outras palavras, pode-se afirmar que os isolados não fazem parte de nenhum núcleo familiar.

Os *temporários* são famílias que possuem um tempo pré-determinado para residir na *comunidade*. Geralmente são os professores que passam apenas um ou dois anos, dependendo do seu contrato de trabalho.

No quadro 02, estão organizadas as famílias existentes na *comunidade*, tendo em cada coluna a identificação da família, o número de integrantes e como a *comunidade* dividida entre si, isto é, as localidades em que cada família reside: Centro, Baixada, Capuaba, Vista Geral e Passagem. Sem Nome significa que não existem um nome específico. Vejamos:

F	Número de integrantes	Núcleo familiar	Residência
01	7	C/H	Centro
02	5	A/C	Centro
03	1	I	Sem nome
04	4	I	Passagem
05	5	G	Centro
06	1	G	Centro
07	5	I	Centro
08	6	D	Centro
09	2	I	Sem nome
10	3	H	Centro
11	6	G	Centro
12	5	E	Centro
13	1	I	Centro
14	5	E	Centro
15	5	B	Centro
16	8	E	Vista geral
17	2	I	Capuaba
18	3	L	Vista geral
19	1	L	Vista geral
20	1	C	Capuaba
21	2	B	Baixada
22	6	C	Capuaba
23	5	C	Capuaba
24	5	C	Capuaba
25	1	A	Baixada
26	8	C	Capuaba
27	5	A/E	Centro
28	9	M	Sem nome
29	3	A	Baixada
30	3	A	Baixada
31	5	E	Vista geral
32	7	A	Baixada
33	2	H	Centro
34	6	F	Baixada

35	5	F	Baixada
36	4	F	Baixada
37	4	B/F	Baixada
38	3	D	Sem nome
39	6	I	Capuaba
40	3	B	Capuaba
41	6	C	Capuaba
42	5	D	Capuaba
43	4	D	Sem nome
44	4	B	Baixada
45	3	J	Centro
46	5	L	Vista geral
47	5	E	Centro
48	2	M	Sem nome
49	2	I	Sem nome
50	3	B	Baixada
51	6	B	Baixada
52	4	C/E	Baixada
53	1	A	Centro
54	10	I	Sem nome
55	5	M	Sem nome
56	4	A	Baixada
57	2	J	Sem nome
58	6	D	Sem nome
59	2	C	Capuaba
60	2	I	Sem nome
61	1	I	Capuaba
62	16	I	Muxinga
63	3	D	Capuaba

Quadro 02: divisão geográfica das famílias. Fonte: Dados disponíveis no Pólo Base Serra do Truarú, organizado pelo autor. 2018.

A organização das famílias em núcleos familiares

A modalidade como as famílias se organizam na *comunidade* Serra do Truarú está presente de forma muito forte na oralidade dos Wapichana mais velhos, relacionadas principalmente aos casamentos entre parentes, como por exemplo: “fulano” que casou com “sicrana” e foi morar perto da mãe da mulher, falam sobre casamentos arranjados, primos que se casaram com primas, o que significaria incesto⁸. Mas o que importa em relação a isto é que a

⁸ Embora não pretendendo aprofundar sobre a temática do *tabu do incesto*, algo bastante complexo e discutido na antropologia pelo viés do estruturalismo de Lévi-Strauss, algumas informações são pertinentes para iniciar um futuro debate sobre parentesco entre os Wapichana da Serra do Truarú. Para estes agentes sujeitos sociais, o

configuração atual é bastante semelhante com a que é narrada. Por exemplo, no quadro 01, onde organizei as famílias por *núcleos familiares*, percebemos que 6 (cinco) dos 10 (núcleos) tem como ponto de referências, isto é, o “líder” do núcleo são as mulheres, o que me leva a afirmar com que se trata de uma *comunidade* caracterizada como *matrilocal*. E mesmo os núcleos familiares que têm o homem como referência, no caso do grupo doméstico L, sua residência é o local onde antigamente morava a mãe de sua esposa. A *matrilocalidade* na antropologia é realizada a partir de uma discussão que envolve regras de residências após o casamento. Quando um homem se casa com uma mulher e vão morar geograficamente próximo do ponto de referência da mulher, é considerada *matrilocal*. Quando ocorre ao contrário, é considerada *patrilocal*. Na Serra do Truarú, além de considerar os casamentos entre pessoas de diferentes *comunidades* ou até pessoas que fazem parte da *comunidade* e que se casaram com pessoas da cidade, considere também a regras de residência entre os *núcleos familiares*, ou seja, quando pessoas de diferentes núcleos casam, na maioria das vezes passam a morar geograficamente próximo à residência do núcleo familiar da mulher.

Os quadros 01 e 02 podem ser mais bem entendidos com o croqui do mapa (Figura 03) e com o esquema que elaborei do núcleo familiar C (Figura 01). É necessário dizer que tal esquema não tem como objetivo cristalizar uma composição básica de famílias e núcleos familiares dos Wapichana e Macuxi da Serra do Truarú ou dos indígenas em geral. O objetivo principal é trazer ao leitor a forma como estas organizações se relacionam por aliança e influenciam na vida política da *comunidade*. E também mostrar, a partir do que me foi apresentado enquanto dados das pesquisas de campo, diversas formas de se pensar estas unidades, que se organizam de formas diferentes, se relacionam por motivos diversos e estão em constante transformação.

Antes de passarmos ao esquema genealógico, algumas informações são necessárias para entendemos sua organização e como as famílias se relacionam: as pessoas do sexo feminino estão identificadas pelo símbolo Δ (triângulo) e as pessoas do sexo masculino pelo símbolo O (círculo). Cada membro está identificado de acordo com a numeração presente no croqui da figura 03, ou seja: 01, 02, 20, 22, 23, 24, 41, 52 e 59. O grupo está identificado pela cor amarela. Por isso, as famílias que apresentam mais de uma cor, significa que também faz par-

casamento entre “irmãos e irmãs” são semelhantes aos casamentos entre “primos e primas”, filhos de duas “irmãs”. Estas duas categorias de casamentos são consideradas incestos por tratar-se de níveis familiares iguais, isto é, os “filhos” de duas ou mais “irmãs” devem ser considerados “irmãos e irmãs” entre si. Diferentes de filhos de uma “irmã” e de um “irmão”: o casamento entre estes “primos” é totalmente aceito e podemos dizer que são até necessários, pois de acordo com os “mais velhos”, os são os parceiros ideais para o casamento.

te de outro núcleo familiar por relações de casamento, repercutindo assim em alianças políticas. Passamos então:

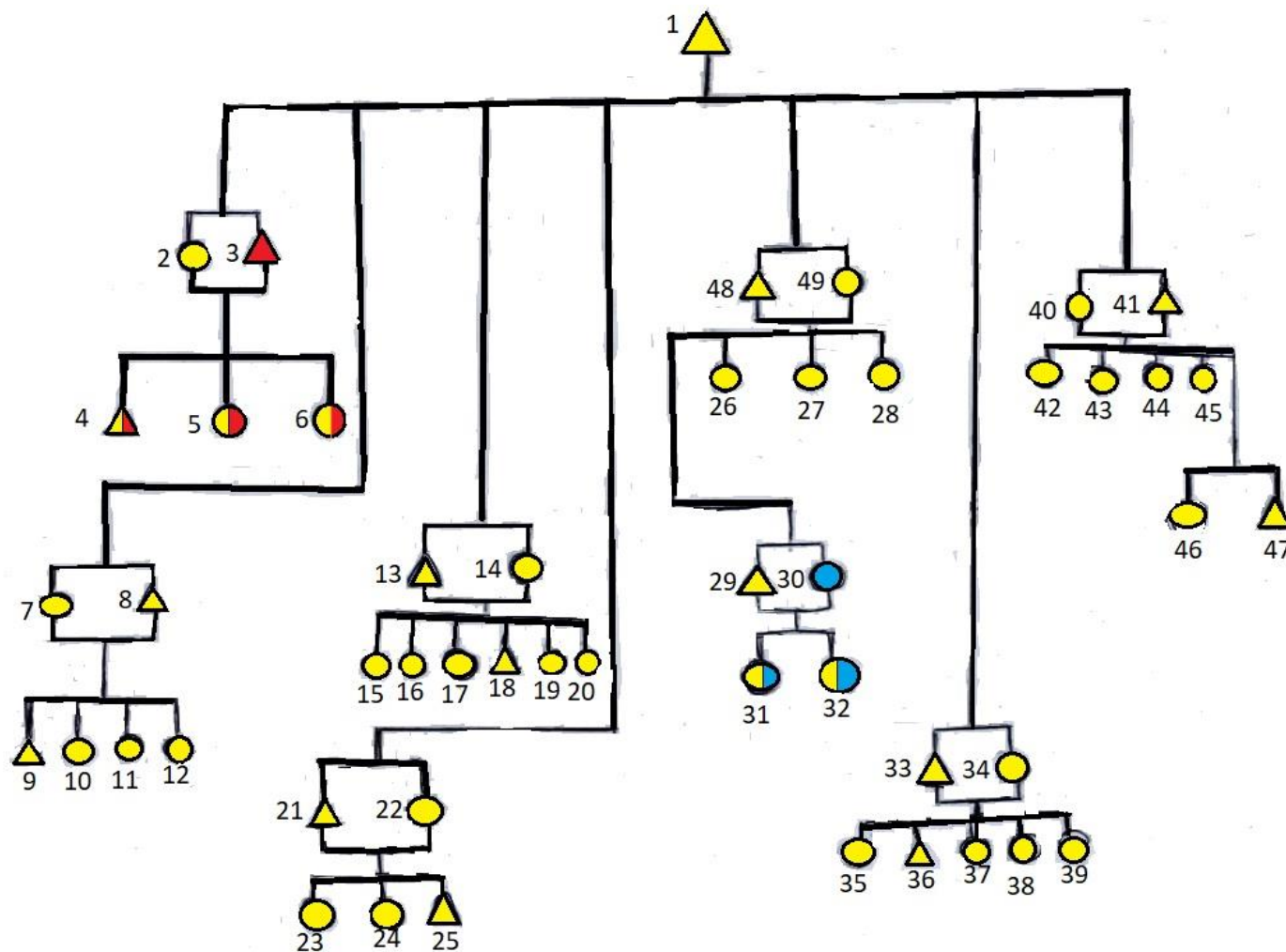


Figura 02: Esquema genealógico do núcleo familiar C. Fonte: Elaborado pelo autor, 2018.

Observamos no núcleo familiar C, o seguinte: estão reunidas 10 (dez) famílias, concentradas na região chamada de Capuaba, onde residem 7 (sete) das 10 (dez) famílias. Entre as famílias do Capuaba reside a dona Maria de Lourdes, Wapichana, que podemos pensar como “referência” deste núcleo, isto é, uma mulher, algo característico das sociedades matrilocais.

Cada família tem sua casa separada por cerca de 100 (cem) metros uma da outra, o que podemos pensar como uma autonomia espacial de cada família, tal como apresentado no croqui do mapa (FIGURA 03) as famílias: 20, 22, 23, 24, 26, 41, 58. Os membros 7, 13, 21, 48, 53 e 40 são filhos e filhas da líder do núcleo. Cada um deles é casado com pessoas de fora da *comunidade* Serra do Truarú, podendo ser indígena de outra *comunidade*, como também não-indígenas que moravam nas vilas próximas à *comunidade* (no caso do membro 22 e 49 são irmãos não-indígena que morava na vila do Passarão, localizada próxima à *comunidade*). No caso da família 22 e 41, os filhos da Dona Lourdes são casados com mulheres Macuxi de outras *comunidades*.

O que podemos perceber é que os filhos da Dona Lourdes que se casaram com membros de “fora”, seja indígena ou não-indígena acabaram por se concentrarem ao redor da “líder” do núcleo, motivado por ser uma localidade de referência e no qual se construiu uma territorialidade específica correspondente àquele núcleo, bem como também pode ser atribuída ao cônjuge de seus filhos não fazerem parte de nenhum outro núcleo específico da *comunidade*, como é o caso das famílias 1, 2 e 52.

As famílias 1, 2 e 52, estão localizadas em diferentes lugares da *comunidade*, como podemos perceber no croqui da figura 03. A família 1 faz parte tanto do núcleo C, como do núcleo H, representado pela cor roxa e reside próximo à líder do núcleo H. Mais uma vez aqui, o núcleo H tem como líder uma mulher, Dona Maria Ledi, e mais uma vez aqui reforçando a ideia da “matrilocalidade”.

A família 2 (dois), assim como a 1 (um), residem no centro da *comunidade*. A número 2 também faz parte de outro núcleo familiar, no caso os núcleos A. Esta família está localizada num ponto intermediário entre os dois núcleos, podendo ser pensado aqui como um a formação de uma aliança em caso de interesse de membro que pertençam à um desses núcleos.

A família 52 faz parte do núcleo da Dona Lourdes (C) a partir de sua neta, filha do membro 49 que é casada com neto do líder do núcleo E, e filho de membros da família 47.

Mais uma vez aqui percebemos que a família 52 passa a reside num ponto intermediário entre os dois núcleos familiares, representando aliança política entre seus membros.

A diferença entre as famílias 2 e 52, que embora tenha a características em estarem residindo em pontos de intermediação dos núcleos domésticos, é que a família está mais distante dos dois núcleos (A e C), enquanto a 52 está próxima dos dois núcleos (C e E). Isso quer dizer que a família 2 pode no futuro tornar-se um núcleo familiar separado dos dois em que ele pertencia, devido a diversos fatores, como prestígio, autonomia, representatividade na vida política, enquanto a família 52, sofre influência dos núcleos, mantendo-se pertencendo aos dois.

A diferença principal que podemos perceber entre as escolhas de onde determinada família irá reside, está relacionada, sobretudo, a qual família pertence. No núcleo C em específico, os filhos da líder que casaram com membros de fora passaram a residir próximo do ponto de referência, enquanto aqueles que casaram com membros de outros grupos da *comunidade*, residem em pontos intermediários entre os grupos a que pertence.

Outra particularidade referente ao núcleo C é a família 58. Este é um exemplo de relações entre famílias por afinidade. A família 22 se formou quando Antônio Carlos (representado no esquema pelo número 40), filho da Dona Lourdes, morava na *comunidade* do Taxi, Etnorregião São Marcos, exercendo a atividade de professor, e casou-se com uma mulher Macuxi. Nisso, conheceu Stevens (46), um de seus alunos, e poderíamos dizer, que o adotou como seu “filho”, embora esta relação possa ser muito mais descrita como uma parceria de respeito. O importante nisso tudo, é que quando Antônio voltou a morar na Serra do Truarú, Stevens o acompanhou, casou-se com uma moça que também é de fora da *comunidade*, mas que se integra no núcleo familiar do qual Antônio faz parte.

Outro núcleo que me chamou atenção foi o D, da dona Lordes Chagas, que apresenta outra configuração, tanto geográfica, quanto a formação das relações entre as famílias.

Para isso, a explicação para leitura deste esquema é a mesma do anterior, acrescentando o / (risco) tanto no Δ quanto na família para indicar a saída ou o fim de uma família.

Passamos então:

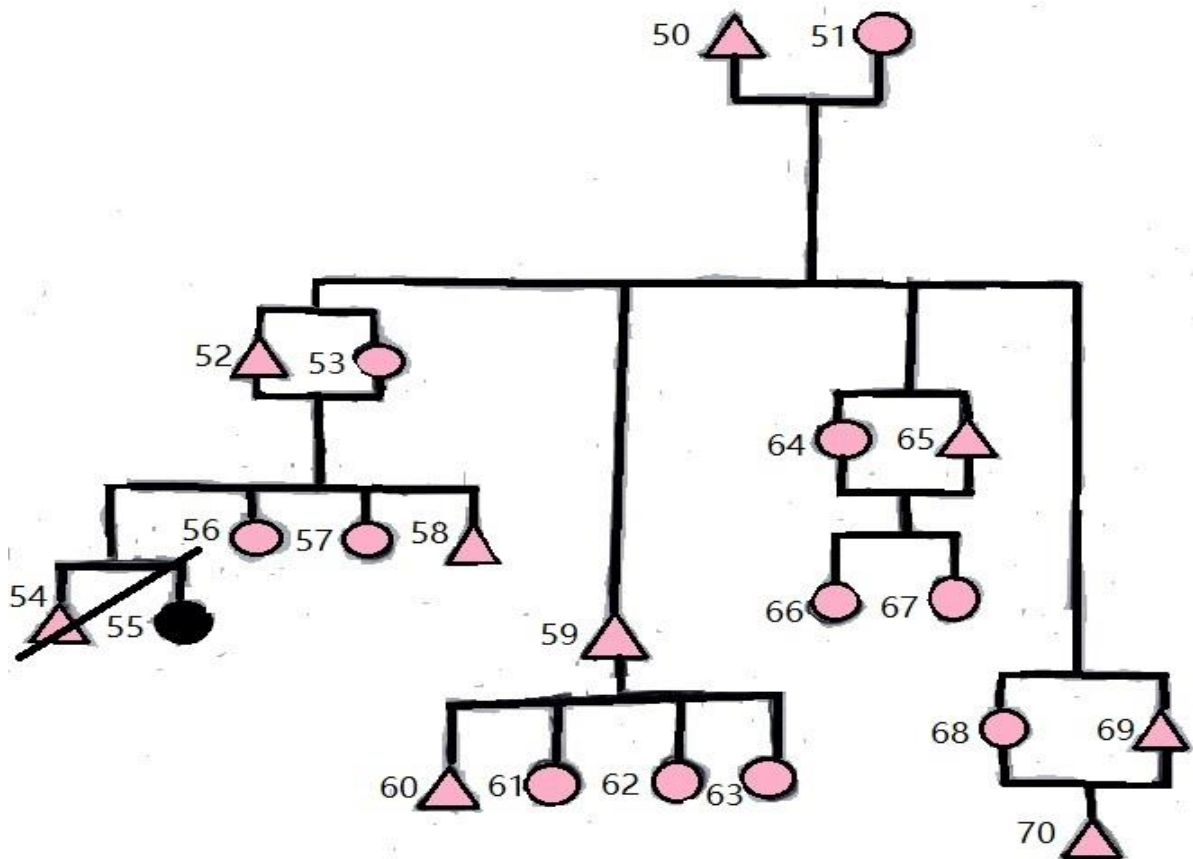


Figura 03: Esquema genealógico do grupo D. Fonte: elaborado pelo autor.

O núcleo D é formado por 5 famílias, indicadas por números de acordo também o croqui. Cada membro está numerado de acordo com a continuação do esquema genealógico anterior, isto é, de 50 à 70, ou seja, são 20 membros da família. A cor representada no croqui é a rosa.

Comparando ao esquema genealógico do núcleo C, temos aqui o reforço da noção da matrilocidade, pois a família 38, é liderado pela senhora Lourdes Chagas, representada pelo número 50 no esquema, mais conhecida como dona Lurdona, devido sua representatividade e influência política. Dona Lurdona é Macuxi da Etnorregião São Marcos, se casou com José Carlos da Silva, representado pelo número 51, Wapichana da *comunidade* Serra do Truarú. Se parecemos para pensar, tanto a representatividade quanto o lugar em que o núcleo reside não estaria de acordo com a definição de matrilocidade. No entanto, podemos pensar da seguinte forma a partir das informações que temos sobre estas famílias: José Carlos está ligado ao lugar devido sua mãe, já falecida, residia onde hoje o núcleo L vive. A proximidade de onde José Carlos decidiu morar, está relacionada à isso, pois assim como ele, seus irmãos, das fa-

mílias 18 e 19 também residem. Outra forma de vermos isso é o fato de que os filhos de Dona Lourdes passarem a morar próximo à sua casa (as famílias 43 e 63).

A família 42 está ligada ao grupo D por relações de afinidade, pois esta família estava ligada ao grupo a partir do filho da Dona Lourdes. No entanto o membro 49, Dona Joaquina, separou-se do seu esposo. O esposo, então saiu de perto de seu grupo de origem, indo para outra *comunidade*, deixando a esposa que agora integra ao grupo D, junto com seus filhos. Trata-se de algo incomum, já que geralmente, quando casais se separam, tanto o homem quanto a mulher voltam para seus grupos de origem, algo que não ocorreu entre estas famílias, estabelecendo laços ali com a líder do grupo.

Neste grupo existe também uma particularidade em sua organização. O membro 54 é filha do membro 52, mas que foi criada pelos seus avós (membro 50 e 51) desde criança. A neta então casou-se com um rapaz, membro de outro núcleo familiar, formando assim sua família e residindo perto de sua mãe. O genro então é integrado ao núcleo, passando a cumprir todas as obrigações de genro, como trabalhar na roça, nas atividades cotidianas com o sogro, pescar, sustentar a família. Após o casal passar algum tempo juntos, por diversas razões, vieram a separar-se. No entanto, em vez de genro, que não possuía nenhum laço de consanguinidade passou a pertencer quando casou com a moça, é “adotado” e a filha (membro 52) é que tem que sair, passando então a morar com sua mãe biológica (representado no croqui como família 8). O genro então não volta mais a morar com seus pais e passa a integrar a família de sua ex-esposa mesmo sem estar casado com ela.

O que poderíamos concluir a partir desta descrição os que os significados de família são amplos, diversos, que envolvem múltiplas situações responsáveis por suas transformações ao longo do tempo e podem nos revelar organizações sociais complexas.

A importância dos núcleos familiares

Os *núcleos familiares* aqui apresentados não podem ser lidos enquanto unidades sociais responsáveis por organizar a *comunidade* Serra do Truarú dentro de um padrão único ou que ditem regras matrimônias, mas sim, a partir do entendimento que existe uma pluralidade de significados envolvendo regras diversas e organizações complexas. Por isso, sua importância para entendimento da organização social se deve ao fato de exercerem uma força bastante significativa nas tomadas de decisões da *comunidade*, na escolha das lideranças, na ocupação dos cargos remunerados, nas avaliações de final de ano dos funcionários da *comunidade*, na vida política e nas relações de poder.

Conforme minhas observações de campo, as análises do antropólogo Eric Wolf (2003) se mostram mais adequadas para uma compreensão dinâmica do *parentesco*. Wolf (1923-1999), fez parte de uma linhagem de antropólogos críticos da segunda metade do século XX. Teve grandes contribuições para os estudos relacionados ao campesinato, os estudos da antropologia política e em especial sobre a relação cultura e poder, e para se compreender a expansão do capitalismo em escala global, isto é, as relações do micro com a totalidade (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 2003). Em seus estudos Wolf é visto por seus comentadores do seguinte modo:

“propôs o desafio de desvendar as interseções entre cultura, poder e economia política. Combinando perspectivas históricas e comparativas com um profundo humanismo, realizou pesquisas pioneiras em Porto Rico, México e Europa que em muito contribuíram para a compreensão das complexidades subjacentes à vida rural, à formação do estado-nação, ao nacionalismo, à etnicidade e ao sistema capitalista mundial. Se inicialmente privilegiou o estudo das assim chamadas “sociedades complexas”, na década de 1970, motivado por sua militância contra a guerra do Vietnã, se voltou para a análise da gênese e expansão das forças do sistema mundial. Autor de obra coerente, procurou reformular o marxismo através da antropologia e a antropologia através do marxismo” (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 2003, p.245)⁹.

Wolf também vai contribuir para os estudos de parentesco, especificamente no texto *Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexa*, e sua perspectiva vai buscar entender estas sociedades complexas¹⁰ não mais através das relações de parentesco e suas funções tal como elas se apresentam, mas entender como ainda esta mesma estrutura é moldada e esticada em função do ambiente. Ela se configura para atender diversos interesses, trazendo uma abordagem mais dinâmica para que possamos entender as diferentes configurações do que venho chamando de família e núcleos familiares, ou mais especificamente, as relações que são criadas, moldadas e esticadas entre parentes e afins. Então vejamos:

⁹ Este trecho foi extraído de um artigo elaborado para a introdução de um livro que reúne uma série de trabalhos de Eric Wolf, intitulado “Antropologia e Poder”, no qual estão reunidos vários de seus artigos e ensaios. Nele também está uma bibliografia mais ampla, no qual resgata a trajetória de Wolf, que fora marcada pela emergência do nazismo, por guerras e migrações forçadas e como estes acontecimentos viera marca a carreira intelectual do autor. Uma das partes que me chama mais atenção é o seguinte trecho: “Para ele, a antropologia nunca foi sobre trivialidades – sua tarefa principal consiste e decifrar as complexidades, as heterogeneidades e as desigualdades do mundo moderno” (2003, p.12). Este trecho demonstra como que Wolf, numa geração de antropólogos imigrantes que tiveram acesso ao ensino superior, foram estudar temas relacionados ao seu próprio universo social, tal como marginalidade, gangs, prostituição, entre outros (conf. BECKER, Howard. A escola de Chicago. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, Oct. 1996).

¹⁰ Wolf procurar entender as sociedades complexas em contraposição às ideias boasianas difundida por sua discípula Ruth Benedict que tratava as sociedades como se fosse uma sociedade a-histórica, um modelo organizado, sem complexidades, sem relação entre o ambiente cultural e as circunstâncias materiais, “para ela, culturas-e-personalidades pareciam existir em alguma terra de ninguém atemporal” (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 2003, p.62). Wolf vai estar preocupado em entender as sociedades a partir das relações de poderes institucionais e não formais, os interstícios entre eles, ou os que são paralelos ou que convivem suplementariamente.

Realmente, estamos aprendendo muito sobre até que ponto os mecanismos de parentesco podem ser esticados e torcidos para acomodar interesses diferentes. Mesmo assim, devemos reconhecer uma polaridade de função. As relações podem não estar mais exercendo funções primariamente de parentesco, mas ainda terem sua forma. Tome-se, por exemplo, as patrilineagens corporativas no Sudeste da China pré-comunista, estudadas por Freedman (1958). Essas unidades combinavam um dogma de organização fundado no parentesco com as funções de organizações corporativas comerciais (WOLF, 2003, p.95).

Wolf inicia uma discussão sobre grupos corporativos de parentesco nas sociedades complexas, dizendo que esses grupos podem ser divididos em duas unidades. A primeira unidade “é o do grupo local de descendência de pequena profundidade, possuidor de terra, geralmente associado à primogenitura, do tipo que recentemente me atraiu a atenção no meu estudo do sul do Tirol (WOLF, 1962)” (2003, p.96). As unidades a que ele se refere são aquelas que para continuar sobre o controle de um determinado grupo, não podia ser fragmentada, pois se fragmentada, nenhum dos fragmentos poderia ser satisfatoriamente cultivado.

Já o segundo tipo de unidade “é a corporação de parentesco unilinear que transcende o grupo local de descendência de três ou quatro gerações” (idem, p.96), que podem ser divididos em dois tipos, uma mais ligada ao controle e regulamento de acesso à terra, a outra numa situação no qual o Estado delegasse ao poder local a taxação de impostos, e que seria mais vantajoso distribuir as cobranças de impostos nas *comunidades* que também busca proteção com o detentor do poder.

Os grupos corporativos de parentesco estavam diminuindo, em decorrência das mudanças que vinham ocorrendo na transição das sociedades tradicionais para sociedades modernas. Essas organizações de parentesco corporativas são criadas quando os grupos envolvidos têm um patrimônio a defender. Elas se regulam e restringem a entrada no grupo para que se diminua o acesso à herança.

As relações matrimoniais são tratadas pelo autor como um recurso de aliança como outro qualquer recurso natural para capitalização de bens e alianças. Muitas vezes a terra e o trabalho são sobrepostos pelo monopólio sobre recursos e pessoal (entendo como aliança). E o matrimônio acaba se dando da mesma forma de combinar a escolha de recursos e a escolha do conjugue. A escolha implica certamente nas alianças que se formará dali pelo detentor local. Certamente que as condições que são apresentadas para essas escolhas matrimônios são restritas, devido a desigualdade na distribuição de recursos como na capacidade de manobra social. E isso implica no surgimento de regiões de parentesco.

Na medida em que os laços de parentesco constituem um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família, a distribuição de alianças de parentesco constitui importante critério na demarcação das classes de uma sociedade. Como diz Schumpeter, "a família, não a pessoa física, é a verdadeira unidade de classe e da teoria de classes" (1955, p. 113) ” (idem, 2003, p.98-99).

Wolf chama atenção para que os antropólogos devem ficar atentos como estas relações de parentesco são alteradas ao longo do tempo, em como elas são formadas e como elas podem ascender ou afundar economicamente falando, tanto que muitas vezes, as relações de consanguinidades são deixadas de lados pelos pais da família para que os negócios sejam assumidos por alguém de fora daquela região, pois muita das vezes, os filhos não estavam preparados assim como os pais para ocupar seus lugares na chefia da família.

Em relação à família, Wolf acredita que não possamos acreditar que ela seja algo natural, mas devemos assumir que ela é uma unidade de capacidade e alcances funcionais para unir uma série de funções colocadas, principalmente as alianças.

Wolf também faz uma diferenciação entre situação de cooperação de parentesco com situação de não parentesco, que falando a grosso modo, são as alianças que se estabelecem a partir de apadrinhamentos, relação de proteção, ou até substituição da família para fins econômico, e que elas apresentam uma série de vantagens e desvantagens.

Uma situação social para entendimento da importância dos núcleos familiares

A partir desta análise, pretendo fazer uma abordagem aproximável a outros trabalhos de pesquisa considerados clássicos, tais como este Wolf. A partir de seus comentários sobre sua teoria, poderei avançar na explicação do que observei na comunidade Serra do Truarú.

Desta forma, busco entender uma determinada *situação social*¹¹ que descreverei a seguir, que se mostra adequada para entendimento da relação entre casamentos, alianças e poder das *famílias e núcleos familiares* existente na *comunidade* Serra do Truarú: certo dia numa reunião comunitária, quando existia uma vaga de professor de língua indígena para a escola municipal da *comunidade* e havia duas irmãs¹² que iriam concorrer. As duas eram de outra *comunidade*: Serra da Moça, mas que se casaram com homens da Serra do Truarú, e

¹¹ [...] uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Desta forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade (GLUCKMAN, 1987, p.6).

¹² Não irei citar nomes nem em qual dos núcleos familiares as irmãs fazem parte por motivos éticos, pois pode gerar algum constrangimento para as meninas.

foram morar nas *comunidades* de seus esposos que pertenciam a núcleos familiares diferentes, um deles liderados por sua mãe. O núcleo familiar que uma das irmãs passou a pertencer possuía uma rede de alianças, que foram possíveis por meio dos casamentos dos integrantes e das afinidades entre os núcleos muito maior do que da outra irmã. O núcleo familiar menor, que a outra irmã se integrou tinha uma característica de que a maioria dos filhos e filhas se casaram com pessoas de fora da *comunidade* e também de que o líder do grupo era um homem, o que me levou a pensar que, já que se trata de uma sociedade matrilocal, a figura masculina de um líder de núcleo familiar não teria o mesmo potencial de reunir em seu entorno as famílias construídas por seus filhos, filhas, netos, netas. Por isso, na reunião para se decidir quem seria a escolhida para ser a professora da *comunidade*, as duas irmãs se candidataram, a mais velha, que pertencia a núcleo familiar menor e com menos redes de relações, tinha feito vários cursos de capacitação fora da *comunidade*, enquanto a outra, que pertencia a um núcleo familiar maior e com mais redes de relações, não. Quando ocorreu uma reunião para decidirem quem iriam apoiar para dar aula na escola da *comunidade*, a segunda que foi escolhida para ocupar o cargo.

Esta *situação* apresentada torna bastante visível o poder que esses *núcleos familiares* têm nas tomadas de decisões da *comunidade*. Se fosse para escolher a partir de uma lógica de quem possuía mais preparação para dar aula, mais capacitação, a mais velha teria ganhado a vaga. No entanto, o *núcleo familiar* que a irmã mais nova fazia parte era maior, e consequentemente teve mais apoio, fazendo assim com que ganhasse a maioria dos votos.

Isto foi para demonstrar como estes núcleos têm bastante influência nestas ocupações de cargos, mas elas também não constituem regras, principalmente para ocupação de cargos de *lideranças* representativas como os *Tuxauas*, *capatazes* etc, as que formam a organização política da *comunidade*. Porém, mesmo que estes *núcleos familiares* não possuem total influência na vida política da *comunidade*, o que podemos observar é que as duas estão fundidas: organização política e relações de parentes. Na descrição das lideranças, falarei mais sobre como a escolha pode ir além destas relações de parentescos.

Formação de novas comunidades a partir de núcleos familiares

Os *núcleos familiares* também são responsáveis pela divisão de uma *comunidade* e a criação de uma nova. O caso que foi mencionado no início do capítulo, quanto à formação da Serra do Truarú separando-se da Serra da Moça é um exemplo de como seu surgimento está relacionado à estes *núcleos*. Determinadas *famílias* de um mesmo *núcleo familiar* deslocam-

se de um lugar e passam a morar em outro, construindo suas casas, plantações, determinando locais de *roças*, de pesca, isto é, configurando uma própria e específica *territorialidade*. Com o aumento populacional, passam a identificar o local onde moram com um determinado nome, mesmo ainda sendo representada pelo *Tuxaua* de sua antiga *comunidade*. Posteriormente, chega-se em um determinado momento que estas famílias passam a reivindicar pautas específicas: escola, posto de saúde, a chegada de Igrejas, que foi o caso da Serra do Truarú. Como também já mencionei, Serra do Truarú e Serra da Moça não eram separadas político/administrativamente, pois quem respondia por elas, era o *Tuxaua* Adolfo Ramiro Levi. Como Serra do Truarú ficava distante da Serra da Moça, cerca de 20 quilômetros, ficava difícil para os filhos e filhas destas *famílias* irem até a única escola. Então, como já existia um número significativo de possíveis alunos, o senhor José Aleixo Angelo, mais conhecido como Zé Arruda, que fazia parte deste *núcleo familiar* que formou Serra do Truarú, resolveu buscar a implantação de uma nova escola que viesse atender os filhos destas famílias. Até então, Zé Arruda era apenas reconhecido como *representante*, isto é, não tinha status de *Tuxaua*. Com estas demandas que foram surgindo, foram se organizando e mais e mais, trazendo outros serviços para a *comunidade*, como Posto de Saúde, e assim, conseqüentemente, por volta da década de 1980 esta *unidade social* passou a ser conhecida como *comunidade* Serra do Truarú, politicamente autônoma, com *Tuxaua* próprio e outros cargos de liderança.

Pode ocorrer o contrário, em relação à demandas que vão surgindo em determinados *núcleos familiares*. De acordo com as narrativas, pode-se deduzir que muitas *famílias* de *comunidades* mais distantes, como aquelas que mencionei: Santa Rita, João Grande e Caimbezal Grosso, que ficavam do lado oposto do igarapé Truarú e próximo ao rio Uraricoera, deixaram de ser habitada permanentemente justamente devido a necessidade de colocarem seus filhos na escola, de ficarem próximos ao Posto de Saúde, e foram se concentrando na Serra do Truarú ou em outras *comunidades*. Tio Assis, uma das lideranças, catequista, que residia onde antes chamavam de João Grande, fala sobre como ocorreu seu descolamento para Serra do Truarú, afim de ficarem mais próximos, tanto dos serviços públicos, como também da Igreja por volta das décadas de 1970 a 1980.

Tio Assis: *Então tá. Eu vou começar com eu falei, morava no João Grande né, tava morando lá, e só tava eu pra lá mesmo né, mas lá era comunidade lá né, mas só que a gente ficou sozinho, e aqui as comunidades começaram a se organizar, apareceu Tuxaua, apareceu igreja, apareceu né, e aí colégio, não tinha colégio, aí a gente obrigado e ai passou pra cá.*

Ah tá.

Tio Assis: Ai ficou lá desocupado. Eu sei que começou, começamos a luta, organizou aqui né. Depois daqui, Tuxaua novamente resolveu voltar querer lá pro João Grande, voltamos, fizemos casa lá, mas aí foi destruída a casa né, colocaram fogo, e voltei de novo pra cá né. Aí daqui novamente tomaram decisão de novo pra Lago da Praia, mais pra lá, Lago da Praia ficou lá, construímos outro barraco lá.

Tio Assis também é filho de um dos que foram responsáveis pelo surgimento da Serra do Truarú, e que morava num lugar que ficava no lado oposto do Igarapé Truarú, no João Grande. João Grande também é um pequeno igarapé que desagua no igarapé Truarú, e que atualmente fica dentro do Projeto de Assentamento Nova Amazônia¹³.

Depois que *famílias*, como a do tio Assis foram morar na Serra do Truarú, a terra ficou “desprotegida”, abrindo espaço para invasões e negociações, isto é, o tal “acordo”¹⁴ com fazendeiros de que tanto se ouve falar e vai aparecer nas narrativas das lideranças mais velhas, como parte de um discurso para afirmar que as terras reivindicadas atualmente são terras indígenas.

Os núcleos familiares e a influências religiosas

Esses agentes sociais que em determinado momento vieram compor a organização social e política na Serra do Truarú estão presentes até os dias de hoje, influenciando em diversas transformações que ocorreram. Por exemplo, em relação aos aspectos religiosos atuais que permeiam a vida dos Wapichana e Macuxi da Serra do Truarú, estão relacionados, sobretudo a ação de diversas frentes religiosas que atuam na *comunidade*.

Por volta do ano de 2011, quando chegou energia elétrica através do programa social do governo federal “Luz para todos”, muitas instituições religiosas passaram a atuar de forma que houve um “surto” de igrejas construídas na *comunidade*.

¹³ O Projeto de Assentamento Nova Amazônia, era popularmente chamado de Fazenda Bamerindus, pois a terra era de propriedade do Banco Bamerindus. Foi criado em 15 de outubro de 2001, através da Portaria/SR-25/nº. 010/2001. O histórico de ocupação deste PA está relacionado à conflitos entre assentados que chegaram no ano de 2003-2004, desintrusados da TI Raposa-Serra do Sol, que iniciaram uma disputa com indígenas da TI Serra da Moça que também pleiteavam aquela área para ampliação de sua TI. No capítulo 3, descreverei com mais informações sobre o conflito.

¹⁴ Este é um termo utilizado pelos próprios agentes sociais para explicar a negociação das terras com os fazendeiros. Tal “acordo” será descrito na segunda parte do capítulo 3, quando descreverei os antecedentes da mobilização que ocorreu em 2004.

Antes da chegada da energia elétrica, existiam apenas a Igreja Católica, que através da ordem dos Combonianos, realizam práticas de batizados, casamentos, catequizações. Diferente do que ocorreu em outras *etnoregiões*, como na Raposa Serra do Sol, Surumú, Serras, no qual a Igreja Católica teve um papel maior formação política desde a década de 1960 através de padres ligados à *teologia da libertação*¹⁵, criando espaços de discussão e formação das primeiras lideranças que criaram o Conselho Indígena de Roraima – CIR¹⁶. Esta atuação diferenciada teve maiores repercussões na organização do movimento indígena de Roraima, como veremos mais adiante.

No entanto, diferente destas *etnoregiões*, não houve uma atuação da Igreja Católica mais efetiva nas *comunidades* da Terra Indígena Serra da Moça, de forma que ultrapasse a vida religiosa para a participação da vida política, nas reuniões, assembleias, reduzindo seu papel apenas a realizar uma missa por mês, como acontece até os dias de hoje, tanto que quanto representados pela mídia ou outros meio de comunicação, os Wapichana desta região são retratados como os cristianizados, sempre com uma fotografia de um indígena carregando em sua mão uma bíblia.

Outra igreja que atuava desde a década de 1980 era a Igreja Evangélica ligada à Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), que também tem forte atuação na vida da *comunidade*.

No ano de 2011, a chegada da energia elétrica através do Programa do Governo “Luz para todos”, fez com que muitos indígenas, que haviam ido morar na cidade ou em outras localidades retornassem à *comunidade*. Muitos desses tinham ido para a cidade trabalhar ou para trabalhar em fazendas. A partir destes deslocamentos, eles entravam em *contato* com outras igrejas e quando retornaram, traziam estas instituições para que continuassem praticando suas religiões na *comunidade*.

Devido a isso, muitas Igrejas foram sendo implantadas, chegando a ser quase uma corrida desenfreada por espaços. Em janeiro de 2018, quando fui à Serra do Truarú, constatei 7 (sete) diferentes igrejas que foram construídas nos últimos anos. Muitas dessas religiões são praticadas apenas por uma *família* ou um *núcleo familiar*, outras crescem tanto, influenciando a vida social e política da *comunidade*.

¹⁵ A Teologia da Libertação é um movimento sócio-eclesial que surgiu dentro da Igreja Católica na década de 1960 e que, por meio de uma análise crítica da realidade social, buscou auxiliar a população pobre e oprimida na luta por direitos, dentre eles, os povos indígenas.

¹⁶ Vieira (2014) defende que a igreja católica foi a principal agente que contribuiu para consolidação do movimento indígena no estado de Roraima e para criação de uma organização indígena que viesse ter como eixo de luta o direito à terra, no caso o CIR.

Conversando com a professora Maria das Graças, da escola estadual José Aleixo Angelo, a mesma informou-me que está enfrentando grandes problemas relacionados aos jovens que estão praticando determinada religião, como o aumento de doenças psicossociais como depressão, a resistência a praticar a dança do *Parichara*, porque é considerada “coisa do demônio”, entre outros exemplos. Esta problemática tem despertado a atenção de professores e lideranças para avaliar como está sendo praticada e a vida dos jovens.

A paisagem que nos cerca

A *paisagem* que cerca Serra do Truarú é o lavrado, designação dada pelos próprios agentes sociais locais como também pela população do estado de Roraima, para referirem-se ao serrado. Esta é uma vegetação característica de grande parte do estado de Roraima e que chega a cobrir outras Terras Indígenas, chegando a chamar vulgarmente, por Organizações Não Governamentais ou pelos movimentos sociais, os indígenas que se posicionam neste tipo de vegetação de *povos do lavrado*¹⁷.

O lavrado da Serra do Truarú compõe esta paisagem junto aos igarapés de águas cristalinas, que tem em suas beiradas, altas palmeiras conhecidas como Buritizais e também suas serras. A estrada que liga Serra do Truarú à cidade de Boa Vista está conectada à BR 174, que liga à Venezuela. Então, quando saímos da *comunidade*, temos duas opções para ir a capital: a primeira é necessária passar pela Serra da Moça, que ainda faz parte da Terra Indígena, e após, adentrar na estrada e atravessar a fazenda de criação de gado bovino chamada Boqueirão e que é pertencente ao ex-Senador Mozarildo Cavalcante, com quem indígenas já tiveram muitos conflitos. Depois de atravessar esta fazenda, entramos numa floresta de grande extensão formada por *Acácia mangium*, plantas estas que começaram a fazer parte desta paisagem a pouco mais de duas décadas, e causando mudanças drásticas, tanto nesta composição paisagística quanto socialmente. Esta mudança que menciono se refere à outras árvores, como o mirixi e murici, caimbé, paricarana, e animais como o tamanduá estão sumindo junto com o lavrado roraimense.

Em setembro de 2018, quando voltei a Serra do Truarú para realizar uma segunda pesquisa de campo, me deparei com outro elemento que está mudando mais uma vez a paisagem de lavrado. Antes de chegar nas plantações de *Acácia mangium*, me deparei com grandes

¹⁷Além dos povos do lavrado, existem também os que são chamados de povos das Serras e povos da floresta (no caso aqui os Yanomâmi).

áreas aradadas. Perguntei ao meu tio/irmão sobre aquilo e ele me informou que esta área era uma plantação de soja que tinha acabado de chegar na região. Imaginei logo no quanto esta realidade, até um tempo atrás, para mim, fazia parte de uma vida distante, de luta e sofrimento, dos *parentes* Guarani-Kaiowá, luta esta que foi descrita por Tônico Benites¹⁸, indígena antropólogo pertencente à este povo. Mesmo que este não seja o foco desta etnografia, é importante deixar registrado que o agronegócio, isto é, a monocultura da soja em grandes lavouras plantadas pelos fazendeiros locais expandiu-se e chegou até Serra do Truarú, e veio somar-se às *Acácia mangium*, mudando a paisagem de lavrado do estado de Roraima.

A plantação de *Acácia mangium* nos arredores de algumas Terras Indígenas vem sendo pauta das reuniões e assembleias indígenas. Muitos moradores reclamam que suas plantações são atacadas por abelhas, ou os igarapés no qual muitos fazem suas vazantes¹⁹ estão secando cada vez mais rápido, devido haver essas árvores em suas margens. Outro problema apontado é que os poços de águas também estão secando mais rápido, o que torna difícil a vida, que muitas das vezes, não tem outra fonte natural de água, pois esses recursos ficaram fora das demarcações.

De acordo com Rossi (2003, p.11), “no Estado de Roraima, a acácia vem sendo plantada com sucesso em pequenas e grandes propriedades rurais, tanto nas regiões de floresta como cerrado. Até o ano de 2002 já haviam sido plantados aproximadamente 10.000 ha da espécie (Embrapa Roraima, 2002) ”.

Essa espécie de *Acácia* se reproduz de tal forma que estão nascendo nas Terras Indígenas, e invadindo as roças, buritizais, o que causa uma grande preocupação para os indígenas destas regiões, como nas áreas “Muriru, Moskow/São Domingos, Serra da Moça, Truarú e comunidades como Anzol e Lago da Praia. Estas últimas em processo de demarcação e com luta indígena pela retomada de seus territórios²⁰”.

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), realizou em 2012 oficinas para mapear esses conflitos socioambientais. O resultado desse projeto foi publicado no Boletim 5, divulgado em julho de 2014, onde mostram que a plantação de *Acácia mangium*

¹⁸ Conferir tese de doutorado de Tônico Benites, intitulada: *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*, defendida no de 2014 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹⁹ Vazantes são espécies de pequenas roças que ficam são construídas nas beiras dos igapós, que são lugares mais úmidos. Ao contrário das roças, que são feitas em matas ao pé de alguma montanha e que podem ter plantio mais variados, nas vazantes são mais voltados para plantas que são mais adaptáveis à terra úmida, como melancia, melão, maracujá, etc.

²⁰ Boletim informativo Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais, 2012.

ameaça à sociobiodiversidade, à segurança alimentar e à própria reprodução física e cultural dos grupos indígenas. Conforme o Boletim (p.5):

Na região do Murupú, a situação é gravíssima, porque soma-se ao fato das TI's serem minúsculas a exclusão das *comunidades* Lago da Praia e Anzol na área demarcada na TI Serra da Moça; e, por uma ação estatal, indígenas foram desterritorializados. Atualmente, são ameaçados e lutam para recuperar os seus territórios tradicionais. A *comunidade* Anzol é uma área em litígio com a empresa FIT que fez os plantios dentro da *comunidade*, como pode ser visualizado no mapa. E hoje, a FIT está na justiça com uma ação de despejo contra os indígenas, reivindicando a posse e retirada das pessoas da *comunidade* Anzol.

Dentre os problemas, são verificados também os seguintes: “problemas socioambientais associados aos plantios comerciais; poluição da água dos igarapés e rios, ocasionada pelo despejo de esgoto oriundos dos açudes de criação de peixes, e os desmatamentos e queimadas que se estendem até os limites das TI's (p.3-4) ”.

A *Acácia mangium* é uma árvore natural da região noroeste da Austrália (Queensland), Papua Nova Guiné e leste da Indonésia (Ilhas Molucas, Sula e Aru), ou seja, além dos danos sociais que estão causados, agridem fortemente o solo do lavrado roraimense pois o mesmo não é preparado para este tipo de vegetação, e aumentam os períodos de estiagem dos rios.

É perceptível que a entrada do agronegócio na Amazônia, mais especificamente em Terras Indígenas estão tomando lugar da paisagem natural, dando lugar para essas plantas exógenas que visam apenas beneficiar empresas madeireiras.

De acordo com a entrevista concedida à Folha de Boa Vista no dia 26 de fevereiro de 2015²¹, o diretor operacional florestal da empresa FIT Manejo Florestal do Brasil, Joel Carlos Alípio dos Santos, afirmou: “Temos três milhões de metros cúbicos de madeira para reposição, o que torna o Estado de Roraima autossustentável para as indústrias madeireiras por pelo menos durante dez anos”.

Segundo ainda a matéria, o diretor Joel Carlos declara que a empresa FIT possui 47 fazendas de manejo florestal com quase 30 mil hectares plantadas no estado de Roraima. Essa declaração foi feita para “despreocupar” o setor madeireiro, que em outra matéria da Folha de Boa Vista intitulada “Setor madeireiro enfrenta crise no estado” (estado de Roraima), publicado em fevereiro de 2015, ou seja, há bastantes *Acácias mangium* para suprir este mercado, que conjuntamente, tem como consumidor as orlarias para fabricação de telhas e tijolos. Sua

²¹ Disponível em: <<http://folhabv.com.br/noticia/Empresa-diz-ter-reposicao-para-10-anos/4905>>. Acessado em 27 de junho de 2016.

plantação no estado de Roraima, tem os mesmos fins industriais como nas regiões tropicais (ROSSI, 2003, p.11), como “Bangladesh, Sri Lanka, China, Tailândia, Malásia, Nepal, Filipinas, Camarões, Costa Rica e Indonésia”.

Além destes fins industriais, podemos somar também a questões de os países imperialistas pagarem as empresas de reflorestamento para que eles continuem poluindo.

A proibição da exploração de florestas naturais valorizou muito a madeira das florestas plantadas nos mercados nacional e internacional, bem como o estabelecimento das políticas internacionais de despoluição da atmosfera (retirada de CO₂ atmosférico) criaram o mercado de carbono, permitindo que empresas poluidoras dos países desenvolvidos paguem aos reflorestadores, valores que oscilam entre US\$20.00 e US\$40.00 por tonelada de carbono retirado da atmosfera²².

Deste modo, além da empresa FIT Manejo Florestal estar destruindo a paisagem com o discurso de que esta espécie pode ajudar na retirada do carbono (CO₂) da atmosfera e recuperação do solo, que dizem ser impróprio para agricultura, a empresa entrou com uma ação judicial para despejar os moradores da *comunidade* Indígena do Anzol, o que torna uma questão bastante preocupante, pois a mesma se encontra em uma região onde os recursos naturais são bastante escassos, são abastecidos com água por um carro cedido pelo DSEI-Leste e não tem sua área registrada.

A descrição sobre *Acácias mangium*, mesmo que não esteja dentro da *comunidade* se faz necessária. Ela faz parte da vida dos Wapichana da Serra do Truarú. Quando subimos a serra no meio da *comunidade*, é possível avistar nos seus limites ao sul, o igarapé Croá, tomado por estas plantações. Igarapé este que antes era utilizado para pesca, hoje não consegue ficar cheio, arriscando a secar até mesmo durante o inverno.

²² Disponível em: <http://www.ciflorestas.com.br/arquivos/doc_producao_mangium_17209.pdf>. Acessado em 06 de junho de 2016.



Foto: Acácia magium vista de cima da Serra do Truarú. Eriki Aleixo, 2019.

Elementos importantes da *paisagem da comunidade*

Voltando a descrever a paisagem, no centro da *comunidade* Serra do Truarú, está localizada a serra que mencionei acima, que é a Serra do Truarú (Foto 01). Uma maior que quando subimos, dá para avistar toda a extensão da *comunidade*, os lagos, os igarapés, as casas, as *roças* que ficam no seu entorno e ainda a plantação de Acácia magium.

As *roças*, a caça e a pesca, hoje continuam sendo umas das principais fontes de rendas e de sustento das *famílias* da Serra do Truarú. Embora grande parte seja funcionários públicos nas escolas estadual e municipal (professores e professora, zeladora, merendeira, motoristas, secretários), no Posto de Saúde (agentes de saúde, microscopista). Outras *famílias* recebem benefícios do programa social do governo, como bolsa família, e também há os aposentados. A renda é complementada com venda de mercadorias nas reuniões ou em outros eventos comemorativos. São vendidos bombons, dindins, bolacha recheada, refrigerantes, em geral, são produtos industrializados comprados na cidade de Boa Vista e vendidos na *comunidade* a um preço mais elevado.

Apesar destas novas formas de se obter o sustento, as *roças* não deixaram de ser praticadas. Existem *famílias* que plantam *roças* para não precisar comprar alguns alimentos na

cidade, como farinha, pimenta, milho e batata. Estas *roças* são mais motivadas muito mais enquanto uma prática costumeira do que fonte de renda. No entanto, existe uma certa mobilização entre famílias e lideranças para que as roças possam ser praticadas em maior escala, como está acontecendo num projeto das *comunidades* indígenas junto à prefeitura de Boa Vista. Através deste projeto, foram plantados 2,5 hectares de milho.

O *caxiri* feito da mandioca, que outrora era o principal atrativo dos trabalhos coletivos (*ajuri*) e festas da *comunidade*, ainda ocupa um lugar de destaque na vida dos moradores da Serra do Truarú. Os *Tuxauas* recomendam nas reuniões que seja priorizado nas festas comemorativas o *caxiri*, não apenas por ser a bebida tradicional, mas também por ser uma alternativa em relação ao consumo de bebidas alcoólicas trazidas da cidade, já que este é um dos principais problemas que as *comunidades* enfrentam.



Foto 02: Balde de Caxiri. Fonte: Arquivo pessoal, 2018

A *caça* e a *pesca* também ficaram como uma atividade complementar ou recreativa. Grande parte é devido às transformações socioculturais que ocorreram nos últimos anos, como a chegada da energia elétrica pelo programa do Governo Federal “Luz para todos” no ano de 2011, possibilitando a conservação de carnes, frangos trazidos de Boa Vista, mas também, outro motivo é que não existem mais lugares para caçar e pescar. Mais à frente, na fala do Tio Assis, ele comenta que os lugares de caçar e pescar ficaram de fora da demarcação da Terra Indígena.

Até cerca de 10 anos atrás, a ida a estes lugares não era proibida, muitas das vezes meus tios, primos e eu e nossos cachorros, íamos de bicicleta e passávamos o dia para lá, nos lagos e igarapés. Voltávamos trazendo muitos peixes, como tucunaré, matrixã, jaraqui, curimatã, cubil, jandiá, pirarucu, pirarára, pacú, surubim, entre outros. Trazíamos também jacaré, capivara, tatu, veado. Era uma festa quando chegávamos em casa. Todo mundo se reunia para tratar, escamar os peixes. Os mais velhos e mais experientes: homens e mulheres, contavam as carnes, de forma que eram feitas grandes mantas e passavam sal para conservar ao ser levada ao sol. Outros se dividiam em tratar os peixes e salgar também. Esse era um método bastante utilizados para conservar as carnes quando não havia energia elétrica e geladeira na *comunidade*. Os mais novos pegavam as vísceras e outras partes das caças para cozinhar e dar os cachorros. A gente pegava as peles, os fígados, os pulmões (mais conhecido como bobó), colocávamos tudo numa grande panela e levávamos para a fogueira para cozinhar a comidas para nossos cachorros.

Os cachorros também eram preparados para se tornarem bons caçadores e farejadores, através da prática de *cura* e *puçanga*, de forma que eles não viessem a se tornar *panema*²³. As práticas que ainda vivenciei consistia em segurar os cachorros, e levar até a pele de uma capivara, que a gente colocava brasa em cima. O cachorro, de qualquer idade, tinha que sentir a densa e fedorenta fumaça vindo dos pelos queimados, e assim ele se tornaria um bom farejador de capivara. Outra forma de curá-los era pegar o fel (vesícula biliar) e derramar no nariz do cachorro. Geralmente quem pegava os cachorros eram as crianças, já que nenhum

²³ O panema é uma condição que o cachorro, assim como os seres humanos, está atribuído à má sorte, azar, incapacidade de conseguir algum êxito nas suas caçadas e pescarias. Os cachorros que não conseguem farejar as caças, ou seja, não conseguem encontrar logo as capivaras, os veados, quando chegam no local para se caçar, matas, ilhas, são considerados panemas. As fontes desta desgraça são as mais variadas, dentre elas: mulheres menstruadas, grávidas, inveja de outros, desconfiança. Para mais informações, conf.: Eduardo Galvão (1956), no seu trabalho “Santos e visagens” e José Verissimo (1887) em “As populações indígenas e mestiças da Amazônia. Sua linguagem, suas crenças e seus costumes”.

adulto queria ficar cheirando o pelo de capivara queimado. A gente não tinha nenhum problema com aquilo.

A pesca hoje tem um sentido mais recreativo, já que dificilmente se encontra peixes no principal igarapé da *comunidade*, o Truarú. Por isso, nos finais de semana, os jovens que vão “pescar”, na verdade só vão tomar banho e se divertirem.

O *centro comunitário* é onde estão presentes as instituições mais importantes, como as escolas, que são duas, uma estadual e uma municipal, devidamente separadas. O Posto de Saúde também que atende Serra do Truarú. Este também é o Polo Base, que quer dizer que é o que representa ao DSEI-Leste os outros Posto de Saúde da Região²⁴ Murupú: postos de saúde da Serra da Moça, do Morcego, Anzol e Truarú da Cabeceira. É o que também recebe os medicamentos para distribuição nestas outras localidades.

O *centro comunitário* também é o lugar dos eventos mais importantes como as datas comemorativas, *as reuniões*. Estes eventos eram realizados no *malocão*, que é uma estrutura arredondada coberta de palha. É um local público que é utilizado para vários fins, como eventos comemorativos, cultos eclesiais, aulas, área onde as crianças vão brincar durante o intervalo da escola, e, sobretudo, *reuniões*. Os barracões são de formato retangular, também cobertos de palha, que foram construídos ao lado do *malocão*. Então, quando ocorrem os eventos, o palco principal onde ocorrem as brincadeiras, as discussões, fica sendo no barracão, no entanto, o *malocão* possui uma representação maior, pois mesmo que já não seja o palco principal, ele continua sendo mantido, uma vez que sua construção faz parte da ideia de *ser indígena*, de dizer que para as outras *comunidades* que vem participar destes referidos eventos, que se trata de uma *comunidade* indígena, como também para os próprios indígena da Serra do Truarú. Então, é muito comum um grupo de amigos ou de pessoas que precisam se encontrar, colocando o ponto de referência o *malocão*.

As casas para moradia na Serra do Truarú permanecem sendo feitas obedecendo à arquitetura *tradicional*: são retangulares, cobertas de palhas e com as paredes feitas de tijolos de barro cru, conhecido entre os indígenas como *adobe*. O sustento físico da casa é de madeira: pau-rainha, pau d’arco e que são retiradas nas matas de dentro da própria *comunidade*. As ripas das casas: pé-de-formigueiro, são retirados de dentro dos *igapós*, conhecido entre indígenas apenas como *gapó*. As ripas também podem ser retiradas do caule dos buritizais, bem como arames lisos, na falta dos dois primeiros, já que este é um produto que precisa ser com-

²⁴ A ideia de Região aqui será pensada a partir da organização territorial e política concebida pelos próprios sujeitos.

prado na cidade. O uso da palha para cobrir as casas vem sendo substituído por telhados, motivados muitas das vezes pela facilidade de se obter este material em Boa Vista. No entanto, este não é o principal motivo, pois uma vez quando perguntei o porquê de não se cobrir com palha, me responderam o seguinte:

“eu queria cobrir de palha, porque é mais frio, mas hoje já tem muita gente que faz casa, muita gente casando, voltando pra comunidade, e aí cada um faz casa. Ai não tem mais palha pra gente trocar, os buritizais que a gente poderia tirar palha como antigamente tão tudo aí fora na área dos assentados, dos brancos” (Conversa informal com moradora da Serra do Truarú).

Em determinados *núcleos familiares*, as casas tradicionais convivem com as casas de alvenarias. Estas casas de alvenarias são feitas muitas das vezes devido à este costume de não se construir apenas em uma casa, como bem apontou Maia:

Normalmente, quando constroem suas moradas, os Wapixana fazem três casas separadas, uma ao lado da outra, todas num único compartimento. Destas, uma é usada como sala, outra como quarto e a terceira como cozinha, porém qualquer compartimento pode ser um canto de dormir (2000, p. 82).

Embora a divisão que Maia faz das funções das casas tenha modificado, a prática de se construir mais de uma casa é ainda muito comum, tanto que existem pessoas que constroem muitas casas, aqueles que gostam de estar sempre trabalhando, são conhecidos como *pataqueira*²⁵.

Decorrente do contato constante com a cidade e com uma estrutura de moradia diferente, as casas de alvenarias tentam obedecer a organização dos brancos, como os cômodos todos separados, mas as casas de palhas existem e resistem ao lado destas construções. Ao contrário também do que muitos acreditam, ter melhores condições financeira não é regra para se ter estas casas de alvenarias, pois muitas das vezes, funcionários da escola ou agricultores que plantam em maior escala, mesmo podendo comprar matérias na cidade para construir suas casas, preferem morar em suas casas de palhas.

²⁵ Pataqueira é como é conhecido um determinado pássaro que constrói muitas casas nas árvores.



Foto 03: Casas da *comunidade* Serra do Truarú. Fonte: arquivo pessoal, 2019.

Obviamente, não se pode dizer que as construções das casas de alvenarias são decorrentes apenas da escassez de palha e de madeiras, mas também da crença que as casas dos brancos são melhores que as casas do índio, embora seja comum ouvir reclamações quanto a alta temperatura que as pessoas com as casas de telhas tenham que suportar.

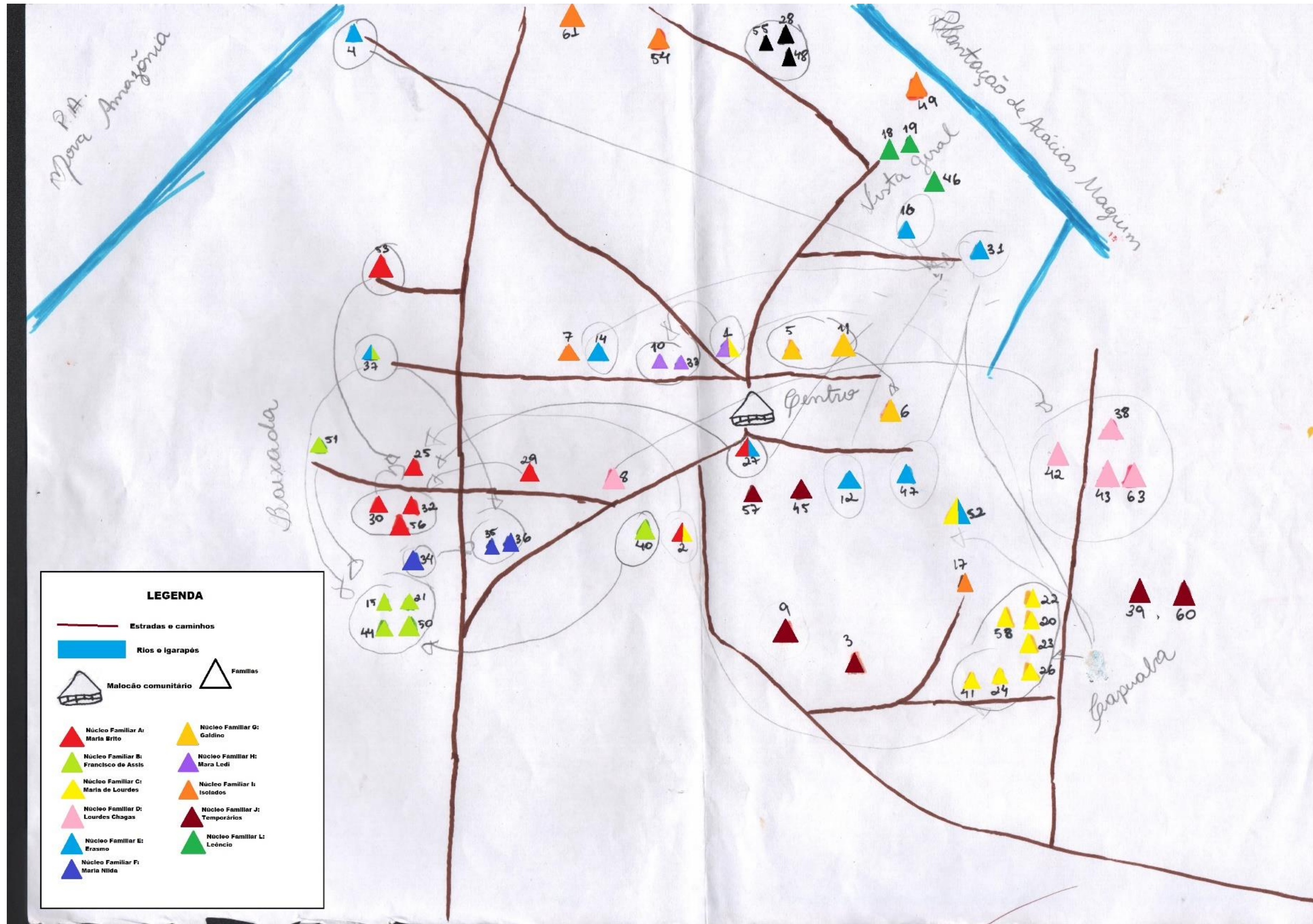


Figura 04: croqui do mapa da comunidade Serra do Truarú e divisões dos núcleos familiares. Fonte: Elaborado pelo autor, 2019

Capítulo 2: DINÂMICA TERRITORIAL: processo de territorialização da Terra Indígena Serra Moça

Este capítulo trata de entender o *processo diferenciado de territorialização* que envolveram os povos indígenas do estado de Roraima, em especial, os Wapichana da Terra Indígena (TI) Serra da Moça. Esta discussão deu-se a partir leitura crítica de fontes bibliográficas para um período mais remoto e pelas próprias narrativas dos indígenas entrevistados para um tempo mais recente, fazendo da *história oral* um instrumento de *memória*. O diálogo que realizei com os parentes²⁶ Wapichana e a observação direta de eventos com fins políticos, foram de grande importância para organização desta parte do trabalho, uma vez que as reflexões aqui propostas, também são alvo das discussões dos próprios agentes sociais dentro das reuniões, assembleias e das pautas de suas organizações políticas, como bem analisa Ortolan Matos (2006, 26-27), dizendo que as situações, as relações estabelecidas com os sujeitos sociais em campo têm implicações diretas nas etnografias produzidas. Desta forma, da noção de *situação histórica* que é elaborada por Pacheco de Oliveira (2015), inspirou-me a pensar diferentes momentos da história de uma região no qual estiveram relacionados politicamente diferentes sujeitos sociais e que de certo modo tenderam a influenciar na formação de uma sociedade específica, ou neste caso, na dinâmica de transformações territoriais da TI Serra da Moça. A referida TI teve o início dos estudos para sua demarcação na década de 1970, sendo homologada e registrada em 1991. Tal delimitação territorial deixou de fora partes importantes e essenciais da *territorialidade* destas unidades sociais, sendo, portanto, alvo de questionamentos e reivindicações em mobilizações posteriores.

Sendo assim, passo às referidas narrativas e suas respectivas discussões.

Encontros e reencontros na história

²⁶ O termo parente aqui é usado não como uma categoria relacionada aos estudos de parentesco, que envolve laços de consanguinidade ou afinidades, mas enquanto uma categoria política de tratamento entre o pesquisador e os Wapichana da TI Serra da Moça. Embora o pesquisador faça parte do referido grupo étnico, e muitos dos que chamei de parentes fossem realmente parentes “de sangue”, este não foi um critério para utilização do termo, já que ele abrange muito mais pessoas quando utilizado politicamente. Existem maiores informações para utilização do termo nos estudos antropológicos sobre o movimento indígena e como ele foi histórico e politicamente sendo incorporado entre os indígenas do Brasil. (Vide: Ortolan Matos, 2006; Baniwa, 2011, entre outros).

No dia 17 de agosto de 2018, quando consegui qualificar o projeto de dissertação do mestrado, os professores da banca fizeram diversos apontamentos sobre como prosseguir com o trabalho.

Até então, uma de minhas proposições era realizar uma análise sobre o relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça, que fora produzido em estudos nos anos de 1977 à 1991. Meu objetivo era verificar como o mesmo fora produzido naquele contexto histórico-social, quem o produziu e como estava relacionado a conjuntura de demarcações de Terras Indígenas no Brasil, ou seja, no geral eu queria uma explicação para entender como foram se definindo os atuais limites desta Terra Indígena e por que os parentes vinham reivindicando sua ampliação logo após ser homologada em 1991.

Nesta ocasião da qualificação, foi feito por um dos membros da banca a seguinte pergunta: *e não teve nenhum parente seu que esteve lá quando foi feito o relatório, que ajudou o Grupo Técnico da Funai?* Respondi que não tinha conhecimento disso, mas que verificaria assim que retornasse à Serra do Truarú a fim de realizar uma nova pesquisa de campo.

Logo após a qualificação, decidi voltar a Serra do Truarú o mais rápido possível, para realizar outras entrevistas mais direcionada para este período (década de 1970-90), com pessoas que tinham acompanhado os funcionários da Funai no ato do estudo, quando fizeram o primeiro contato, as reuniões, as negociações, entre outras informações que pudessem ser levantadas para o trabalho.

Cheguei em Boa Vista pela manhã, no dia 04 de setembro de 2018, e meu irmão Jackson já me aguardava na rodoviária para me levar para a comunidade. Saímos de Boa Vista pela parte da tarde, por volta das 14 horas do mesmo dia. Chegamos às 15 horas na comunidade Serra da Moça, onde paramos, pois estava ocorrendo um evento com festas, futebol, corrida de cavalo.

Encontravam-se presente pessoas de diversas comunidades indígenas do entorno, bem como não-indígenas da cidade de Boa Vista, que foram participar do evento, levando seus times para jogar futebol. Assim que chegamos na Serra da Moça, descemos do carro num lugar onde se encontrava um grupo de pessoas da Serra do Truarú, dentre eles meus primos, tios, tias, que estavam assistindo o jogo. Cumprimentei todos em volta e logo me sentei no chão empoeirado com capins secos, perto de um primo da minha avó, Moacir Brito Ângelo, filho da Tia Nair e do Tuxaua já falecido José Aleixo Ângelo.

Apesar da descrição que fiz acima do Moacir, quando me sentei do seu lado, não me vieram à mente estas informações a seu respeito. Mesmo assim, comecei a conversar com ele:

- Chegou hoje de Manaus? – Perguntou ele.

- Cheguei – Respondi. – Cheguei na hora certa né, na hora da festa.
- Verdade. – Respondeu rindo.

Continuamos conversando sobre assuntos aleatórios, até que lembrei de perguntar-lhe sobre a demarcação.

- Moacir, tu conhece alguém que acompanhou a demarcação daqui, da Serra da Moça²⁷?

- Rapaz, eu acompanhei junto com finado papai, quando o pessoal da Funai veio por aqui. – Disse ele. – Eu acho que sou o único que tá vivo daqueles antigos.

Na hora fiquei surpreso, porque a primeira pessoa que conversei sobre o assunto era aquele que poderia conceder as informações sobre a atuação dos próprios indígenas que acompanharam a demarcação e possivelmente ter as respostas para minhas perguntas. Respondi na hora para o Moacir:

- Rapaz, então você é o cara, vamos marcar uma conversa lá na sua casa, porque você vai me ajudar e muito com meu trabalho.

- É mesmo? Respondeu ele surpreso, ao mesmo tempo que prestava atenção na conversa, estava assistindo ao jogo. – Então cara, eu não sei bem em que ano foi...

Então eu tive que interromper Moacir, porque se dependesse dele, ele contaria toda história ali no evento. Só que eu tinha levado equipamento no PNCSA, como gravador, filmadoras, GPS, e também estava cansado da viagem, resolvi marcar com Moacir num outro dia, na sua casa, onde eu prepararia todo equipamento e conversaria com ele com mais calma. Em seguida levantei do chão de onde estava sentado, falei com minha irmã que tinha uma motocicleta pequena, para eu poder usar e seguir caminho para casa, na Serra do Truarú, já que meu irmão ficaria na Serra da Moça, pois ainda ia jogar futebol. Tirei minhas coisas do carro, me despedi dos parentes e fui para casa encontrar minha mãe.

Posso dizer que este momento de retorno para casa, depois de já ter feito uma pesquisa de campo em dezembro e janeiro durante as férias, foram bem mais satisfatórias: primeiro porque, conversar com Moacir foi um dos momentos que poderíamos chamar de “ter sorte” na pesquisa de campo, assim como outro momento que descreverei adiante e que me fez pensar na organização deste capítulo.

²⁷ Como mostrado anteriormente, Serra da Moça é o nome da Terra Indígena, como também de uma das comunidades que compõe a mesma. Para facilitar o entendimento de outros que não tem conhecimento desta diferenciação, usamos apenas Serra da Moça para identificar as três comunidades. Entre os próprios indígenas, a diferenciação é muito mais clara, ou seja, mesmo quando não nos referimos se é a comunidade ou a TI, já entendível quando nos referimos a uma das duas.

Após marcar uma conversa com Moacir para a semana seguinte, procurei realizar antes, uma reflexão sobre o assunto por meio das leituras que tive acesso através do curso de Mestrado no PPGAS/UFAM, elencando antropólogos brasileiros que trabalham com a temática indígena, principalmente acerca do *processo de territorialização*, seus reflexos na organização dos *grupos étnicos* e na dinâmica territorial que culminaram na configuração e concepção indígena de seus territórios.

As reflexões teóricas foram inspiradas nos estudos sobre os “povos indígenas do nordeste” do antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016), como veremos a seguir.

Discussões sobre a noção de *processo de territorialização*

A escolha desta abordagem teórica não é algo neutro nem desvinculado de intencionalidades. Ela está relacionada ao entendimento da formação dos limites territoriais impostos aos Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça através destes processos que envolveram diversos agentes e agências, internas e externas. Partindo disso, não é possível negar, tanto forças políticas relacionadas, por exemplo, ao Estado, bem como a agência dos próprios povos indígenas que vivenciaram estes contextos de territorialização.

A discussão sobre processo de territorialização é marcada no Brasil com os estudos sobre os povos indígenas do Nordeste, e esta é a inspiração para esta pesquisa. Embora tratando de realidades muito distintas, já que os povos do Nordeste sofreram maior impacto da colonização portuguesa, e por muito tempo foram invisibilizados pela sociedade e pelo Estado Nacional, algo que não ocorreu com os indígenas do estado de Roraima. As categorias analíticas podem dar conta de entender minha pesquisa, já que elas contemplam todos os sujeitos envolvidos nestes processos, como por exemplo, a agência deles na formação dos *grupos étnicos* e seus *territórios*, junto à política do Estado e outros agentes sociais, como fazendeiros e empresas privadas.

É nesse sentido que busco situar os sujeitos sociais desta pesquisa em todo este processo. Inspirado na discussão de Pacheco de Oliveira (2016), que nos orienta da seguinte forma: o *processo de territorialização* refere-se a uma ação do Estado-nação em relação aos grupos indígenas, sendo que definido da seguinte forma:

um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova identidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (p.203).

Como mencionei anteriormente, estas definições foram elaboradas a partir da realidade dos povos indígenas do Nordeste, o que quer dizer que apresentam trajetórias diferenciadas das que estou tratando. No entanto, o que interessa nesta definição é a forma como o autor vem tratar deste movimento de mudanças étnica e territorial, que envolvem elementos econômicos, políticos e identitários, impactando diretamente a vida dos povos indígenas, desde a chegada dos portugueses.

As interferências políticas nesta região onde hoje é o estado de Roraima, foram condicionadas por diversos fatores marcantes na história da Amazônia, como as frentes de exploração das chamadas “drogas do sertão”. Ora era objetivo da coroa portuguesa garantir a posse e os limites das fronteiras nacionais, entre outros projetos econômicos, como a chegada da pecuária, mineração.

Por isso, minha preocupação com a discussão sobre *processo de territorialização* está relacionada em como interferiram na dinâmica territorial dos Wapichana, uma vez que, as condições e limites impostos pelo Estado são constante alvos de questionamentos, como ficou marcado na fala de uma liderança, numa atividade de conhecimentos e fiscalização da Terra Indígena pelo Grupo de Vigilância e Proteção Territorial Indígena (GPVTI), no dia 15 de setembro de 2018, para o qual fui convidado à acompanhá-los e registrar as atividades.

Um momento de sorte: De que limites estão falando? Onde está demarcado ou onde deveria ser: “Situações históricas” como abordagem antropológica.

Quando disse anteriormente que a segunda vez que fui a campo foi essencial para organização deste capítulo, queria dizer que as falas dos agentes sociais e as atividades realizadas pelos mesmos, me fizeram perceber com o que estavam dialogando e como este discurso está relacionado a um passado com fortes significados políticos no presente e na *memória coletiva* (POLLAK, 1992).

Na atividade realizada pelo GPVTI no dia 15 de setembro de 2018, reuniram-se lideranças comunitárias, estudantes, pesquisadores, jovens, crianças, junto ao GPVTI, para irmos até as cercas de arames farpados que marcam os limites da Terra Indígena Serra da Moça.

Antes de iniciarmos a atividade, nos reunimos pela manhã no barracão comunitário, onde ocorrem as reuniões mensais. Quando estávamos todos sentados em formato de círculo, o coordenador do GPVTI, Zico Alberto, iniciou o trabalho falando do objetivo desta atividade e que ela era na verdade uma iniciativa do Conselho Indígena de Roraima (CIR), para for-

talecer a gestão e fiscalização dos limites das TIs, já que estavam ocorrendo muitas invasões por parte dos “assentados” e de conflitos com alguns “sojeiros” que tinham acabado de comprar as terras nos arredores da Terra Indígena, e estavam ameaçando expulsar algumas famílias que tinham suas casas nestas terras compradas. O Coordenador do GPVITI iniciou:

– Nós vamos realizar uma atividade para a gente conhecer os limites das nossas terras – continuou falando o coordenador, após nos repassar as informações iniciais – mas antes de começarmos, a gente vai fazer uma conversa, e por isso nós chamamos todas as lideranças, gestores, pesquisadores, para conversamos antes. O senhor gostaria de iniciar falando seu Assis? – Perguntou ele para uma das lideranças presentes, como é de costume na comunidade, isto é, os mais velhos que iniciam as atividades.

– Sim – Respondeu Tio Assis. – Primeiro, eu vim participar porque isso é importante pra gente, e eu agradeço por terem me convidado, mas eu queria saber primeiro sobre esse tal limite – indagou ele – de que limites estamos falando? Porque pra mim não tem limites. O mesmo estava se indagando sobre a divisão das duas comunidades: Serra da Moça e Serra do Truarú. – Quem conhece essa história, sabe que aqui e lá não era dividida, a gente só fez a cerca pra não deixar o gado passar de uma comunidade pra outra. – Continuou ele.

- Não seu Assis - Respondeu Zico Alberto. – A gente tava falando sobre os limites da Terra Indígena Serra da Moça, de toda a Terra, de toda essa área. – Dizia isso apontando para os arredores, para os igarapés, lagos.

Mesmo assim, Tio Assis continuou indagando:

- Mas de que limites vocês estão falando? falou ele mais uma vez – Onde tá demarcado ou onde deveria ser? Porque se fosse por onde deveria ser, teria que chamar mais gente, porque é muito grande, lá pelo Lago da Praia, Alagadiça.

Após estes questionamentos no início da atividade do dia, continuamos conversando, cada um dando sua contribuição ou mesmo apenas se apresentando. Me foi passado um momento “de fala” pelo Coordenador, e apontei a importância desta atividade, mesmo porque, depois de mais de 10 (dez) anos que foi pedido formalmente a ampliação da Terra Indígena, questionar seus limites, como fez Tio Assis, era manter a luta viva, e agradei pelo convite, dizendo que eu ia acompanhar e registrar com os equipamentos que estavam comigo, como uma câmera digital, gravador e GPS.

Encerramos a conversa por volta das 11 horas da manhã, quando o sol estava no ápice de suas atividades, ou seja, o calor estava muito forte. E mesmo com o forte calor, cada um em suas motocicletas, nos dirigimos para o primeiro “marco” da TI. Quem não tinha uma mo-

tocicleta, que era o meu caso, pegava caronas com outros e seguimos nos caminhos do lavrado.

O momento descrito acima nos chama atenção para pensarmos sobre a dinâmica territorial dos indígenas da Serra da Moça frente as intervenções políticas do governo bem como estas agências dos sujeitos indígenas. Esta descrição também nos revela o seguinte: os limites da Terra Indígena são reconhecidos, obviamente, já que esta é uma garantia de seus direitos, de proteção.

No entanto, o que a fala do Tio Assis, que participou de diversas mobilizações, não só em contextos regionais, mas também em outras de maior destaque, como o caso da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, é de contestação desta demarcação. Esta contestação está relacionada não só por os indígenas entenderem que tais limites reduziram o território indígena, principalmente limitaram ou impediram o acesso à lugares sagrados, lugares utilizados para caça e pesca. Mas também, devido à um processo de autoconsciência cultural e étnica de determinadas pessoas, especificamente lideranças que vivenciaram a política das mobilizações em contextos diversos. Estiveram em contato com o discurso e retórica historicamente estabelecidos por ambientalistas, movimentos sociais, ONGs, entidades governamentais, entidades confessionais, política partidária, entre outros agentes que fazem parte desse meio político.

Desta forma, estas lideranças como tio Assis, passam a questionar estas demarcações, aliando o discurso e retórica desses contextos e trazendo para a comunidade, nesse tipo de evento que descrevi anteriormente. Alia também à problemática que a comunidade enfrenta, como o aumento populacional, escassez de alimentos, de peixes, e passa a reivindicar novamente os antigos territórios²⁸.

Entendendo que a colonização é composta por uma dupla conquista por parte do Estado: de terras e dos povos que as habitam (OLIVEIRA, 2012, p.41), podemos pensar que na situação da região do rio Branco, onde hoje está estabelecido o município de Boa Vista e nos seus arredores onde estão localizadas diversas comunidades indígenas, entre elas os Wapichana da TI Serra da Moça. Tais “conquistas” dialogam com as contestações dos povos indígenas em relação aos seus territórios e com esta dinâmica territorial, que são fruto de diversas *situações históricas*.

A noção de *situação histórica* que é elaborada por João Pacheco de Oliveira (2015) nos inspira a pensar diferentes momentos da história de uma região no qual estão relacionados

²⁸ No capítulo 03, irei abordar com mais profundidade sobre a noção de lideranças.

politicamente diferentes sujeitos sociais e que de certo modo tendem a influenciar na formação de uma sociedade específica. Nesta formulação, uma *situação histórica*:

“tem função de descrever a distribuição de poder dentro de diferentes quadros interativos, facilitando a comparação entre os variados e complexos contextos históricos, favorecendo identificar os fatores responsáveis pelas mudanças, bem como formular hipóteses que possam explicar tais transformações” (2015, p.41).

Entendendo também que a partir de uma perspectiva histórica que permite a compreensão do presente, isto é, o passado não constitui objeto da ciência, mas sim o homem, ou melhor, o homem no tempo (BLOCH, 2001), Pacheco de Oliveira acrescenta as relações políticas nas quais o homem é relacionado, e que envolvem os demais agentes, como as instituições, organizações, entre outros que possuem interesses, intencionalidades, estratégias. Pacheco de Oliveira (2015, p.49) acrescenta ainda que uma situação histórica “se define pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política”.

E mais, uma situação histórica não deve ser entendida como “fases” ou “etapas”, ou melhor, as grandes separações/divisões que são feitas nas histórias, como se um momento fosse isolado do outro, algo que tenha um início, começo e fim, mas sim, modelos de distribuição de poder entre diversos atores, suas agências. Ela nos permite entender as transformações, mudanças sociais que venham a ocorrer durante um processo de relação das forças dos agentes/sujeitos envolvidos.

Embora em seu trabalho aqui tomado como referência para pensar este conceito, o autor acaba realizando uma certa divisão dos momentos históricos para pensar os Tikuna, como: as missões religiosas, diretório de índios, a empresa seringalista, entre outros, acrescenta que esta noção não se refere a fatos ou períodos, mas são “modelos de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (Idem, p.49).

Esta noção ainda tem como caráter uma análise mais voltada para abordagem processualista da antropologia, o que permite um recorte mais adequado para o estudo de fenômenos de política local. Ela é relacional no sentido que as ações analisadas não devem ser vistas de maneiras isoladas, mas de modo que se possa perceber o que ocorre fora daquele universo social (no caso estudado pelo autor são as comunidades Tikuna) e que repercutem neste mesmo universo, dando um sentido de que a história de uma comunidade possa estar inserida numa história maior, que é a história da Amazônia.

Desta forma, para entender a dinâmica territorial que marca cada Terra Indígena hoje demarcada, é necessário entender seu papel nesta dinâmica. Nos remetendo ao passado, é possível enxergar as forças que estavam em jogo e como nos dias de hoje, elas atuam conforme novas conjunturas vão se formando. Estes processos nos permitem entender como as terras indígenas em Roraima foram demarcadas e conseqüentemente, nos permite entender o lugar que os povos indígenas desta região vão ocupar dentro de uma nova hierarquia social.

Extrativismo e aldeamentos na região do Rio Branco

A primeira situação histórica que podemos identificar como um dos fatores que vieram modificar a configuração social e territorial da então região do rio Branco são os aldeamentos indígenas somada ao extrativismo durante o século XVIII. Tal período foi profundamente debatido pela antropóloga Nádia Farage em sua dissertação de mestrado defendida em 1986, no qual tomou como seu objeto de pesquisa a disputa territorial entre portugueses e holandeses, que por sua vez utilizaram os povos indígenas da região para consolidação das fronteiras, especialmente os portugueses.

Tal afirmação é compartilhada e destacada no livro de Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p.79), que logo no início do seu segundo capítulo, afirma o seguinte:

As populações indígenas foram indispensáveis ao projeto de colonização, tanto na América hispânica quanto na portuguesa, principalmente e, seus primórdios, quando a pouca disponibilidade de capitais, abundância de terras, alta densidade demográfica indígena e população europeia rarefeita eram características dominantes.

A mão de obra indígena foi utilizada pelos portugueses durante este período, quando tal região fazia parte da unidade administrativa Grão-Pará. Farage (1986) afirma que o que irá diferenciar esta unidade administrativa das demais é justamente a característica econômica do extrativismo, já que o Maranhão, que também era separado, tinha uma economia baseada na plantação do algodão, semelhante às demais unidades do então Brasil.

Diversos fatores foram responsáveis por manter economia da região voltada apenas para o extrativismo, como por exemplo a falta de investimentos, a dificuldade de se implementar uma mão de obra escrava negra, devido ao isolamento geográfico. Desta forma, a extração das denominadas “drogas do sertão”, que consistia numa variedade de frutas e raízes silvestres, como cacau, baunilha, salsaparrilha, urucú, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piassaba, além de peixes e tartarugas, foram os principais produtos comercializados

pelos poucos portugueses que habitavam a região naquele período. As extrações contavam, sobretudo, com a mão de obra indígena, que era responsável por executar todo serviço pesado de extração, como também prestavam serviços como remeiros, carregadores, amas de leite, farinha...

De acordo ainda com Farage (1986) esta mão-de-obra indígena utilizada pelos portugueses na região eram divididas em duas categorias, fundamentada na legislação daquele período, isto é, antes de se instalar o Diretório Pombalino em 1750: escravizados e livres. Os indígenas escravizados poderiam ser os que tinham sido aprisionado a partir da *guerra justa*²⁹ e aqueles obtidos pelo *resgate*³⁰.

Já os indígenas que compunha a mão-de-obra *livre* consistia basicamente nos que eram aldeados pelos missionários. Tais aldeamentos era realizado através do que ficou conhecido por *descimentos*, sistema em que o missionário em pessoa ou representantes, brancos em viagens ou *índios mansos*, isto é, já aldeados, persuadiam os índios, por vezes aldeias inteiras, a se deslocarem de seu território original a se estabelecerem nos aldeamentos missionários³¹.

Vieira aponta o seguinte sobre o uso da mão-de-obra indígena:

Quanto ao uso da população indígena como mão-de-obra, a legislação foi sendo aprimorada de acordo com as necessidades da metrópole para o desenvolvimento econômico da colônia, porém em todos os casos, a legislação era clara quanto à necessidade de remunerar essa mão-de-obra como já nos referimos anteriormente. Entre os chamados índios aliados, que ficavam estabelecidos nos aldeamentos, sua repartição era feita de modo que boa parte ficasse no próprio aldeamento, com o objetivo de cuidar da sua sobrevivência. Em outros momentos, estabelecia-se uma repartição da “terça parte”, ou seja, um terço permanecia na aldeia, um terço servia à Coroa; o restante era repartido entre os moradores; em outras ocasiões, metade do contingente das aldeias era repartida entre os moradores para o trabalho remunerado e temporário, conforme Regimento das Missões de 1686; Diretório de 1757; e Direção de 1759. O tempo de serviço era regulamentado de modo que os índios de “repartição” pudessem cuidar de seu sustento nas roças na aldeia (2003, p.17).

²⁹ As *guerras justas* consistiam em guerras declaradas aos indígenas, fundamentadas em quando a coroa portuguesa entendia que os mesmos impedissem a propagação da fé cristã, quando ameaçavam a vida e propriedade dos colonos, impedissem o comércio e a circulação dos colonos, se faltassem com as obrigações que foram-lhes impostos e a se praticassem o canibalismo. Tais guerras serviam para que escravizassem os povos indígenas. Para mais informações, conferir trabalhos de Farage (1986); e Cunha (1985).

³⁰ Os resgates consistiam em tornar escravos os indígenas que eram comprados pelos portugueses quando prisioneiros de guerras entre os diferentes povos. Desta forma, quando comprados, os indígenas “resgatados” eram obrigados a pagar-lhes com seus trabalhos por tempo determinado e conforme o preço pago. Para mais informações, conferir trabalhos de Farage (1986); e Cunha (1985).

³¹ Farage (1986, p.37) se aprofunda neste debate e nos tipos de aldeamentos que existiam na Amazônia neste período: aldeias do serviço real, aldeia do serviço social e aldeia de repartição, cada tipo de aldeamento com suas devidas funções.

Esta mão de obra que Vieira se refere estava nos aldeamentos com objetivo de “cuidar da sua sobrevivência”, na verdade era os que estavam sendo utilizados pela Igreja, como bem afirma Farage:

Nada mais enganador, todavia. Fonte permanente de atritos, tal divisão das aldeias entre moradores, Igreja e Estado, segundo C. MacLachlan (1973: 201-2), dava às ordens religiosas o controle de dois terços da mão-de-obra aldeada; o terço restante teria que ser dividido entre os moradores e o Estado, e a demanda deste último tinha certamente prioridade em relação aos primeiros (1986. p.38).

A mão de obra indígena tornou-se uma atividade muito forte. Os recrutamentos destes indígenas, mais conhecida como *descimento*, se tornou em uma prática econômica bastante lucrativa, tanto que Vieira (2003) afirma que os corpos indígenas, isto é, sua mão de obra despertava muito mais interesse comercial do que as próprias “drogas do sertão”.

Os aldeamentos, espaço estes utilizados para controle desta mão de obra, foram uma estratégia militar para que se mantivessem os limites territoriais da coroa portuguesa, que naquele momento, estava em disputa com os holandeses e espanhóis presentes nas Guiana. Além disso, os aldeamentos serviam para tornar estes indígenas aldeados em servos da Coroa e desta forma, serem incorporados na sociedade “civilizada”.

Neste período, a segunda metade do século VXIII, já era possível verificar os espanhóis se aproximando do território amazônico, mais especificamente no rio Uraricoera, construindo fortes e aldeamentos, com objetivo é claro, de obter a mão-de-obra indígena e fazer negócios com outras aldeias indígenas, como verificou Vieira (2003).

A Coroa Portuguesa se viu obrigada a pensar estratégias de forma que pudesse impedir os avanços de seus adversários e garantir seus territórios. Os povos indígenas passaram a ser um importante elemento para sustentar as fronteiras da região. Farage (1986) acertadamente utiliza o termo “muralhas do sertão” para caracterizar os povos indígenas da região, por serem realmente os verdadeiros responsáveis por manter os territórios para a Coroa Portuguesa, reforçando, portanto, que a ideia do “vazio demográfico” era totalmente equivocada e que os indígenas foram fundamentais para este processo de colonização.

Estes aldeamentos estiveram nas mãos eclesiais até 1750, quando ocorreram as reformas pombalinas, responsáveis, sobretudo, por retornar para mãos do Estado português o controle da política indigenista. Neste momento, o objeto era tornar estes indígenas aldeados em servos da coroa e serem integrados à sociedade, transformando posteriormente estes aldeamentos em vilas. Embora seja apontado que se tratava de uma política de reforma social, no qual a mão de obra indígena passaria ser incluída no plano da construção da sociedade, não

contaram que o principal impedimento seria os próprios indígenas que não se sujeitaram a estas imposições portuguesas. Vieira (2003) afirma que o que realmente ocorreu, foi a livre exploração do trabalho indígena por colonos e pelo próprio Estado.

O Forte São Joaquim, construído em 1775 às margens do rio Tacutu em sua junção com o rio Uraricoera, veio somar-se às estratégias de proteção das fronteiras portuguesas, junto aos aldeamentos. O Forte funcionava como um ponto para as tropas de resgates que iam em busca de indígenas para serem descidos.

Vieira (Idem) aponta que “no Rio Branco, em torno do Forte São Joaquim, se constituiu o primeiro núcleo habitacional não-índio e, ao seu redor, foram levantados os primeiros aldeamentos” (p.24). O autor ainda aponta, que por viverem em um território fronteiriço, onde estavam presentes holandeses e espanhóis, os indígenas foram pressionados a adotarem costumes, a língua e uma identidade nacional, passando então a identificar-se com o Estado Português e que naquele período, os homens portugueses eram incentivados a se casar com indígenas mulheres apoiado na legislação pombalina.

Diversos indígenas foram aldeados naquele período. Muitos que viviam nas proximidades do Forte São Joaquim, eram sobretudo dos povos Paraviana, Wapichana, Saporá, Atruari, Tapicari, Uaiumará, Amaripá, Pauxianá, entre outros que atualmente, se encontram extintos.

Farage (1986) e Vieira (2003) apontam para os fracassos dos aldeamentos, dizendo que os mesmos não duraram tanto tempo até entrarem em decadência, desmentido, portanto, a tese de que os indígenas se sujeitavam a esta configuração social e territorial de bom grado, uma vez que, nos aldeamentos, ocorreram diversas revoltas, devido ao tratamento desumano que os indígenas eram submetidos.

Embora se aponte para este fracasso, este foi um modelo territorial que para muitos indígenas hoje, dizem ser responsáveis pela situação de insuficiência territorial de suas aldeias.

A pecuária como forma de ocupação

A implantação da pecuária na região do rio Branco acelerou o processo de perda territoriais dos povos indígenas, como afirmam Farage e Santili (1992). Este é um período (século XVIII e início do século XIX) marcado com este projeto, além é claro, com a grilagem de terras atrelada à sua regulamentação através de leis que foram criadas com advento da República em 1889.

Para os autores acima citado, a pecuária tinha o objetivo de manter o projeto colonial de ocupação e consolidar as fronteiras territoriais. Os primeiros rebanhos de gado bovino foram introduzidos nos campos gerais em 1787, com a criação das fazendas do Rei ou fazendas Nacionais: São Bento, São José e São Marcos e com “esse projeto, como o dos aldeamentos, também teve como objetivo consolidar as fronteiras ao norte e reafirmar de forma mais intensiva a presença portuguesa na região” (VIEIRA, 2003, p.35).

Conforme Santilli (2001), a expansão pecuarista deu-se de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, próximo às fazendas do Rei. Isso fez com que o extrativismo fosse, aos poucos, perdendo espaço dentro da economia amazônica e o projeto da pecuária ganhasse mais força. Estes territórios, onde foram se criando as fazendas particulares eram ocupados especialmente pelos indígenas da etnia Wapichana e Macuxi, tal como aparece relatado por Bento de Lemos (LEMOS, 1916, 18-19) à Comissão de Inquéritos em 1916, quando as fazendas reais passaram para a administração do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN).

Os Macuxys sempre habitaram os campos e por isso foram os primeiros a entrar em convivência com os civilizados, que, escravizando-os, corrompiam-lhes os costumes. Os Uapixanas habitavam principalmente as serras do lado Leste, conservando-se até hoje uma grande parte deles na do Quano-quano ou Canocurutá, como eles denominam. Com a solução do nosso litígio com a Guiana Ingleza, ficou esta serra, bem como todo o rio Pirarara, de elevada população indígena brasileira, sob a dominação da nação inglesa. As duas outras tribos. Ingaricós e Jaricunas, localizam-se nas serras que se estendem para as bandas da Venezuela, permanecendo grande parte dessas tribos completamente afastadas dos civilizados e só mantendo relações de comércio com os das mesmas tribos completamente afastadas dos civilizados e só mantendo relações de comércio com os da mesma tribo que ficaram em contato com os mesmos civilizados. Depois destas contam-se as tribos dos Porocotós, Manhodons e Tapiocas, das quais nada se conhece.

Farage e Santilli (1992, p.267). afirmam que devido a colônia inglesa, atual República Cooperativista da Guiana, está centrada na produção de açúcar durante o século XVIII, na região do rio Branco a pecuária só ganha espaço durante a década de 90 do século XIX, em pequena escala, e moldes empresarias, somente na década de 1930, apoiados em mão de obra indígena.

Para o vale do rio Branco, pode-se igualmente dizer que, apesar desta primeira fase de escravização e aldeamentos no século XVIII, o contato se intensifica com a ocupação fundiária, que se inicia com a chegada de colonos civis na segunda metade do século XIX. Com efeito, a colonização civil, que consolida a economia pecuarista da região, inaugura a espoliação de territórios indígenas, redefinindo o contorno sociológico da área

Para além de ocupar o território do rio Branco, vários migrantes nordestinos, especialmente os maranhenses vieram para esta região fugindo da seca nordestina de 1877, fixando-se e dedicando-se a criação de gados (CIDR, 1989).

As fazendas reais, fundadas no século XVIII, foram sendo ocupadas no decorrer do tempo até o século XIX por esses “posseiros” particulares, que vinham para região atraídos pelas grandes propriedades de terras, como também pela farta mão-de-obra indígena e o gado solto no lavrado, iniciando um processo de usurpação de terras, mais conhecido como a “prática de grilagem de terras”.

A prática de grilagem de terras por particulares recobriam os territórios indígenas (REPETTO, 2008) já que, de acordo com a Constituição de 1891³², incluía em terras devolutas também as terras indígenas, bem como patrimônios da União.

A Diocese de Roraima, ao rediscutir a questão indígena em Roraima, produziu uma série de materiais de denúncias, dentre elas, destacam-se duas que fazem parte da coleção Histórico-Antropológica: “Índio em Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Wapixana” publicada em 1989 e a outra: “Índios e Brancos em Roraima” publicada em 1990. Estes livros apontam que muitos desses fazendeiros, juntos com seus empregados “invadiam, repetidas vezes, malocas Wapichana e Ataraiú, estuprando mulheres e matando vários índios” (CIDR, 1990, p.24). Vários fazendeiros tornaram-se ricos proprietários à custa das fazendas do Rei, durante o período do Império como também depois da Proclamação da República.

Repetto fala sobre este período:

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).

Essas ocupações eram justificadas por discursos ideológicos, como apontado nos relatórios oficiais da Província do Amazonas, apresentados por Vieira (2003) enquanto “vazio demográfico”, o que fazia com que aumentassem os números de fazendas sem que se levassem em consideração a população/grupos sociais já existentes, ou sequer fossem mencionadas nesses projetos governamentais ou particulares, algo que ainda se repete.

³² “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).

Ao contrário desta visão distorcida dos presidentes e províncias, muitos autores têm apontado que sem as populações indígenas, seria impossível colonizar essa região. Obviamente, mesmo que tardiamente, não foi diferente na região do rio Branco, como apontei anteriormente sobre o papel dos povos indígena no “projeto” de colonização da referida região.

Nádia Farage (1986) destaca que populações indígenas que habitavam a região do rio Branco, mais uma vez enfatizando que os mesmos povos indígenas também foram utilizados como “as muralhas dos sertões”, para garantir as fronteiras contra os espanhóis e holandeses.

Seguindo a mesma linha, analisando Farage e Santilli (1992), Vieira (2003) 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 e especial no alto rio Branco. Os indígenas foram recrutados para que trabalhassem como vaqueiros, remeiros, empregos domésticos outras profissões nas fazendas particulares³³.

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, 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 (2003, 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.

³³ 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.

Quando se é consolidado o projeto da pecuária e a ocupação em quase sua totalidade, onde foram eliminadas 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) que “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 capitalista, idealizadas 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, 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, perdendo territórios, sendo impedido de acessar lugares de caça, pesca. Esse cenário só vai agravando ainda mais no decorrer do século XX com a chegada de outros projetos.

A mineração em terras indígenas: avanço das invasões

Após o processo da usurpação territorial através da pecuária, outro cenário começou a se formar no início do século XX. A prática de garimpagem de ouro e diamante vem somar-se a pecuária, enquanto prática desorganizada pela ótica estatal, e contribuir para que os povos indígenas percam ainda mais terras.

Santilli (2001) afirma que esse novo fator também vem formar uma conjunção características de interesses, por parte da incipiente sociedade regional sobre o território dos indígenas Macuxi, principalmente nos rios Contingo, Quinô e Maú, afluentes do rio Tacutu, o que leva a um novo movimento migratório de colonos. Além dos territórios dos Macuxi, atinge também os Ingarikó, ao norte do estado de Roraima.

Nestas regiões, conforme o CIDR (1989), foram invadidas, progressivamente, por garimpeiros acostumados a peregrinar e com pouca consideração pela presença indígenas moradores dessas regiões.

Para facilitar a discussão da prática do garimpo, utilizamos a pesquisa da socióloga Francilene dos Santos Rodrigues (1996), que mesmo não tendo uma visão crítica em relação aos danos que o garimpo causa a população indígena e ao meio ambiente, a autora historiciza o garimpo desde o início desta prática até os dias em que foi escrita sua dissertação³⁴.

A questão do garimpo não é um tanto nova. Buscar por riquezas minerais era algo muito presente durante séculos anteriores ao XX: a ideia do “eldorado”. Porém, de acordo com Rodrigues (1996), atividade de garimpagem na região do Rio Branco tem seus primeiros registros a partir de 1912. A autora periodiza a história da garimpagem da seguinte forma: 1º período que foi iniciado em 1912 e foi até 1965; 2º período que iniciou-se a partir de 1966 e foi até 1979; e por fim o 3º período (considerado pela autora como o “período dourado” da história de Roraima) que iniciou-se em 1979 e perdura até os dias atuais como atividade marginal³⁵.

Muitas das atividades de garimpagem ocorreram em terras indígenas, como o caso de Tepequém em 1937. Essas terras eram habitadas por Macuxi, Ingaricó, Taurepang, Wapichana. Nos primeiros períodos desta atividade, a principal mão-de-obra explorada continuava sendo a da população indígena.

Vieira (2003), analisando as documentações sobre a Missão no Rio Branco, mesmo que escassa, datados de 1926 até 1948, constata através das crônicas de Dom Alcuino Meyer³⁶ que, as invasões das terras indígenas por fazendeiros e garimpeiros, não eram vistas pelos missionários, e que em nenhum momento é relatado em seus registros, dando a impressão de que a convivência entre indígenas e não-indígenas era pacífica.

No entanto, ainda nas mesmas documentações de Dom Alcuino, o autor encontra, já na década de 1930 relatos do missionário sobre um garimpeiro paraibano que vivia há mais de trinta anos na região do rio Contingo. O garimpeiro, em conversa com o missionário, adver-

³⁴ Garimpendo “A Sociedade Roraimense: Uma Análise da Conjuntura sócio-política”. É um trabalho pioneiro no estado de Roraima, onde a autora investiga a construção social e política da garimpagem na Região do Tepequém em 1996.

³⁵ Disponível em: < <https://medium.com/@socioambiental/o-povo-yanomami-est%C3%A1-contaminado-por-merc%C3%BArio-do-garimpo-fa0876819312#.yc66lzt9>>. Acessado em 28/05/2016. Nesta página, está disponível um vídeo gravado no dia 03 de março de 2016 onde Davi Kopenawa, sobrevoando o rio Uraricoera, fala sobre as atividades ilegais de garimpo. São mostradas várias balsas.

³⁶ Dom Alcuino Meyer foi um dos primeiros missionários Beneditinos entre os índios da região, enviava regularmente crônicas, após suas viagens de desobriga, ao Abade de Plantão do Rio de Janeiro (Vieira, 2014).

tiu-o que “devido a uma epidemia de gripe, morreram, em toda região onde se realizava a extração do ouro, mais de 150 “caboclo” – o garimpeiro estava se referindo, naturalmente, aos índios – entre os quais muitos da Guiana Inglesa [...]” (p.128). O autor continua que quando o missionário beneditino visitou a maloca do Uiramutã, verificou também que naquele lugar morreram mais de 20 pessoas também de gripe. Mesmo constatando essas atrocidades nos territórios indígenas, os missionários não faziam nenhuma crítica à esta prática.

Na perspectiva de Vieira (2003), entre os anos de 1936 e 1939 são considerados o “início do “boom” da exploração de ouro e diamantes por garimpeiros, inclusive sendo a atividade reconhecida pela Coletoria Federal de Boa Vista, o que significa dizer que o trabalho nos garimpos sempre teve apoio na esfera federal (p.129) ”.

Sabendo que muitas desses garimpos desorganizado e descontrolado foram em terras indígenas, o autor conclui que:

Por esses dados não seria então difícil concluir que o crescimento da exploração do ouro e diamantes, que só veio a aumentar durante as décadas seguintes, gerou uma forte migração de garimpeiros em direção ao norte de Roraima, intensificando cada vez mais o *contato interétnico, que provocou uma baixa demográfica sensível, notadamente impossível de ser calculada, nas populações indígenas, provocada pela fome, infecções respiratórias, doenças venéreas, alcoolismo, estupro etc* [grifo meu]. (VIEIRA, 2003, p.130).

A partir da década de 1940, quando esta atividade começa a atuar como um atrativo populacional (maranhenses, mato-grossenses e goianos), a população de não-indígenas aumenta. Isso faz também com que outras pessoas, que eram “bem-sucedidas” nesta atividade viessem de outros estados, onde diversificaram suas atividades, comprando ou aumentando fazendas (atividade pecuária) ou montando comércios (RODRIGUES, 1996).

No início da década de 1950, a atividade começa a declinar devido a diversos fatores, como o a defasagem dos métodos e das tecnologias utilizadas, o alto custo de vida nos garimpos, e também se credita a migração destes garimpeiros para os países vizinhos (Venezuela e Republica Cooperativista da Guiana) onde tinha-se uma assistência social nos garimpos.

O segundo momento em que Rodrigues discute, trata-se de outras áreas geográficas:

Neste segundo período, as áreas geográficas da atividade de mineração eram: 1- rio Quinô; 2- rio Cotingo; 3- rio Maú; 4- Tepequém. [...] localizavam-se no Norte e Centro Norte do Estado. Surgiu em 1975, uma outra frente de mineração na região para a extração da substância mineral cassiterita, localizada a Noroeste do Estado, na 5- Serra do Surucucu. Esta frente de mineração durou apenas 8 meses, quando os garimpeiros foram retirados das áreas de mineração localizadas em terras indígenas pela Polícia Federal. O acesso a estas áreas era realizado via terrestre, com exceção da serra do Surucucu em que o acesso era realizado por via aérea (1996, p.25).

Este é um momento, caracterizado pela autora, como um período de transição, onde ainda se tem a utilização de atividades manuais, mas que também, em partes e em alguns lugares, passa a ser mecanizada. Fez também com que aumentassem os núcleos urbanos e a participação das grandes mineradoras, dentre elas a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e a Paranapanema.

Sobre este período, Vieira (2003) fala sobre outro fator, que assim como o garimpo, vem também mudar a realidade dos povos indígenas. Exemplos que o autor traz são os que nos anos 1920 a 1950, não se viam na economia e na sociedade da região, uma perspectiva de crescimento. Porém, quando se instala o Território Federal de Roraima, com o nome de Território Federal do Rio Branco (1943), uma parte desta realidade iria mudar, como por exemplo, a chegada de migrantes, atraídos pelos governadores nomeados pelo Presidente da República, que prometiam terras, entre outras coisas, para constituir as primeiras colônias agrícolas: Taiano, Mucajaí e Cantá em terras indígenas.

A migração, nesse período, também ocorreu em grande parte por pessoas que vieram para trabalhar no centro urbano com a parte burocrática, gerando uma nova forma de relação econômica, que o autor denomina de “contracheque do funcionário público”.

Voltando ao garimpo, o terceiro momento que se estende até os dias atuais, inicia-se na década de 1980. Este período, considerado por Rodrigues como o “período dourado” de Roraima, é o que mais tem visibilidade nos trabalhos acadêmicos por ser considerado um dos momentos que proporcionou mudanças num ritmo nunca visto anteriormente na sociedade, transformando a realidade e a paisagem social e ambiental de Roraima definitivamente. Tal como ocorreu em Tepequém:

As paisagens das regiões acabam mudando suas funções com o passar do tempo, seja do ponto de vista político, econômico ou social. Este parece ter sido o caso da Serra do Tepequém, região disputada por um modelo econômico intenso, *descontrolado, predatório e concentrador de riquezas* (grifo meu) nos anos 50, 60 e 70, tendo como principal atividade o garimpo. Esse modelo pode ser constatado na própria modificação do ambiente como na cachoeira do Funil que adquiriu tal formato após inúmeras explosões de dinamites feitas por garimpeiros (RODRIGUES; VIEIRA, 2009, p.85-86).

Neste período, teve seu auge entre 1988-1989 e seu declínio a partir de 1990.

Em relação às terras indígenas, os principais afetados foram os Yanomâmi, que tiveram em suas terras a visita de milhares de garimpeiros, embrenhando-se por suas terras, facilitado por meio da rodovia Perimetral Norte, que de acordo com Santos (2004),

A construção da Perimetral no trecho de Caracará em direção à Colômbia causou muita repercussão, até mesmo internacional, por adentrar terras indígenas Yanomami, acabando por provocar a morte, por meio de doenças infecto-contagiosas e venéreas, pois facilitava a entrada de centenas de garimpeiros as suas terras (p.53).

Nessa mesma linha, Santilli (2001, p.109) apresenta os impactos que essa prática causa, como:

[...]a poluição das águas dos rios e a contaminação dos peixes por mercúrio e óleo diesel [...]; a propagação devastadora de epidemias de malárias e leishmaniose, entre outras; os problemas de saúde provocadas por ingestão de quantidade consideráveis de tais substâncias nocivas que causam, desde a prostração de mineral, e indivíduos, muitas vezes, encarregados de prover sustento de suas famílias, as quais se veem repentina e inesperadamente desamparadas, diante das irreparáveis consequências.

Seguindo, além do impacto físico, o garimpo modificou as organizações sociais das comunidades indígenas.

A presença desses garimpos na área indígena é destrutiva, de muitas maneiras. Primeiramente porque favorecem a entrada, mas áreas indígenas, de aventureiros para os quais as malocas são lugares de recrutamento de braços e possibilidade de “mulheres indefesas”. Secundariamente, os garimpos, atraindo índios, tiram-no das atividades econômicas normais da maloca (roça, etc.). Deste modo, muitas malocas correm o risco, periodicamente, de acarem-se, porque a maioria dos homens foram para o garimpo (CIDR, 1989, p.12).

Discutindo o relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça

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.

E isto se torna mais evidente ainda nos relatórios 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, algo que mostrarei com mais profundidade mais à frente.

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 componen-

tes, uma vez também que os relatórios de identificação das Terras Indígenas sofreram alterações após a promulgação Constituição Federal de 1988 e todo processo de identificação, demarcação e homologação.

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.

Para esta análise, meu foco será a relação da participação indígena e suas percepções sobre o referido relatório durante sua produção. Pretendo guiar tal abordagem a partir do processo administrativo que tenho em mãos, seguindo sua organização cronológica e assim nos ajudar a entender quais eram os saberes administrativos e ideológicos que vieram orientar as demarcações das terras indígenas naquele período da década de 1970 a 1990. O recorte será feito a partir desta documentação.

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 no 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.

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 “garimpar” informações sobre a Terra Indígena Serra da Moça, que é o objeto de pesquisa deste trabalho.

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 – Possesores; 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 caracterizada 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 estas, 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 Ereu, 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 realiza-

do, os lugares que tinham sido visitados, as dificuldades que tinham sido enfrentadas, descrição dos integrantes da equipe do GT.

Além das áreas que foram visitadas pela GT, já aqui mencionadas, foram ainda visitadas regiões da antiga fazenda São Marcos, fazenda esta que fora 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 sugeriam 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 incontestes 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 metro da comunidade Boca da Mata. Esses “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 tomasse 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 aterei 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 tinha 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, como apontado no relatório, as condições do campo, chegar até o campo, a articulação da equipe, 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 minguado 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, onde 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. 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, como a mesma observou:

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 Ereu

O relatório anterior, como já mencionado, tratava-se de considerações preliminares, onde foi abordado os lugares visitados, as dificuldades das pesquisas de campo e algumas críticas relacionadas às condições que foram oferecidos 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 Ereu” 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 de favor dos Grupos Indígenas.

Após a introdução, inicia uma segunda parte chamada “histórico”, no qual é realizado um regaste 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, fez 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 enfatizando 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 dêem 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).

Observamos 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.

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, es-corraçados 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 elas estão 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, que apresentamos 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 exercito e casado na cidade de Boa Vista. Era falante da língua Wapichana e sua mulher da língua Macuxi. Este Tuxaua hoje dá nome à escola estadual da comunidade Serra da Moça.

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 INDÍO - FUNAI

PROC. N.º 00919/81
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 <i>mas</i>

201-APR-81
1782
Albuquerque
Chelmas
62

Figura 05: 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 a língua Wapichana, é registrado que apenas os mais idosos falavam, 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, 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 das 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.



Foto 04: casa da Fazenda da comunidade Serra do Truarú. Fonte: Mateus Aleixo, 2019.



Foto 05: curral da Fazenda da comunidade Serra do Truarú. Fonte: Mateus Aleixo, 2019.

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 a 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.

Como já mencionei, é de conhecimento de todos os moradores da Terra Indígena Serra da Moça que até este período, a comunidade Serra do Truarú e Serra da Moça não eram separadas fisicamente 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 próxi-

mos, 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.

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 as cabeceiras dos formadores da margem direita do igarapé Cobra. 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 omn

966/80
39
10

MINISTÉRIO DO INTERIOR
 FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO - FUNAI
 Gabinete do Presidente

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


AGF/hff.

Figura 06: Primeiro memorial descritivo da Terra Indígena Serra da Moça. Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Observamos neste memorial descritivo que esta não é a forma como foi demarcado a Terra Indígena oficialmente. 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

acrécimo de terra na demarcação definitiva que passou de 9.500 hectares para 11.626, 7912 hectares.

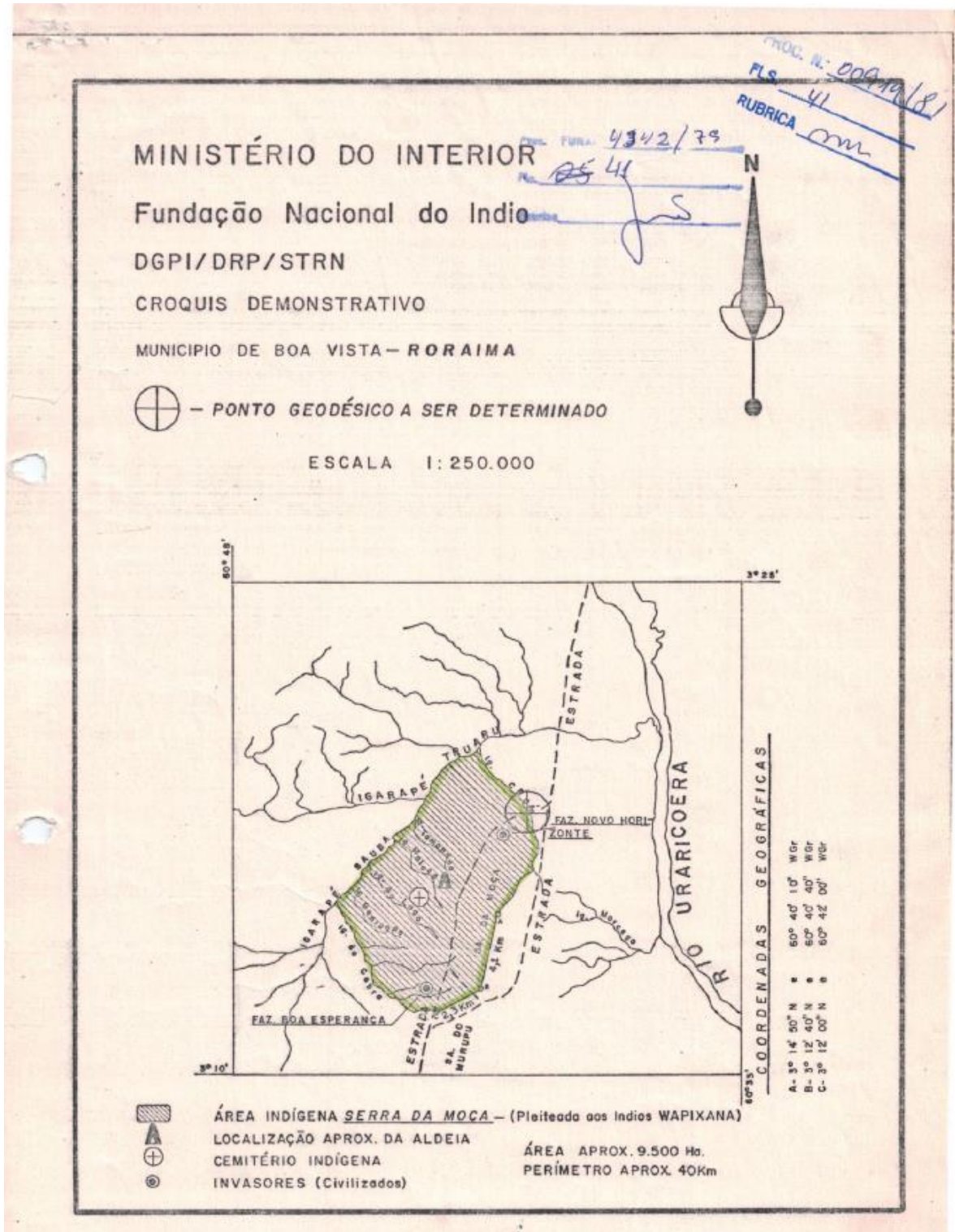


Figura 07: Primeiro mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego. Fonte: Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

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 a 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 consideração 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, é 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. Esse novo GT para reestudar as Terras Indígenas 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 as invasões, o segundo relatório aponta que muitos fazendeiros quando questionados por não cercarem suas fazendas, alegavam que estavam esperando as demarcações das Terra Indígenas pela Funai,

mas na realidade nem todos tem sua situação fundiria 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 5 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 bem provável que foram criadas mais três fazendas nos arredores da referida

Terra Indígena neste período. O relatório é finalizado com uma lista de moradores que conta com 177 pessoas.

Quanto a comunidade do Morcego, quando iniciaram os estudos, era apenas mencionada como uma comunidade a parte 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 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 este “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 bastante 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 em 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 cada vez 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 nas expansões 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 impossibilitavam 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 tal 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 Moreira Leal declara como posse permanente dos povos indígenas Macuxi e Wapichana a Terra Indígena Serra da Moça, e recomenda para que se fossem colocados os marcos e placas indicativas para sua delimitação. E de acordo nesta demarcação, já incluía a comunidade do Morcego.

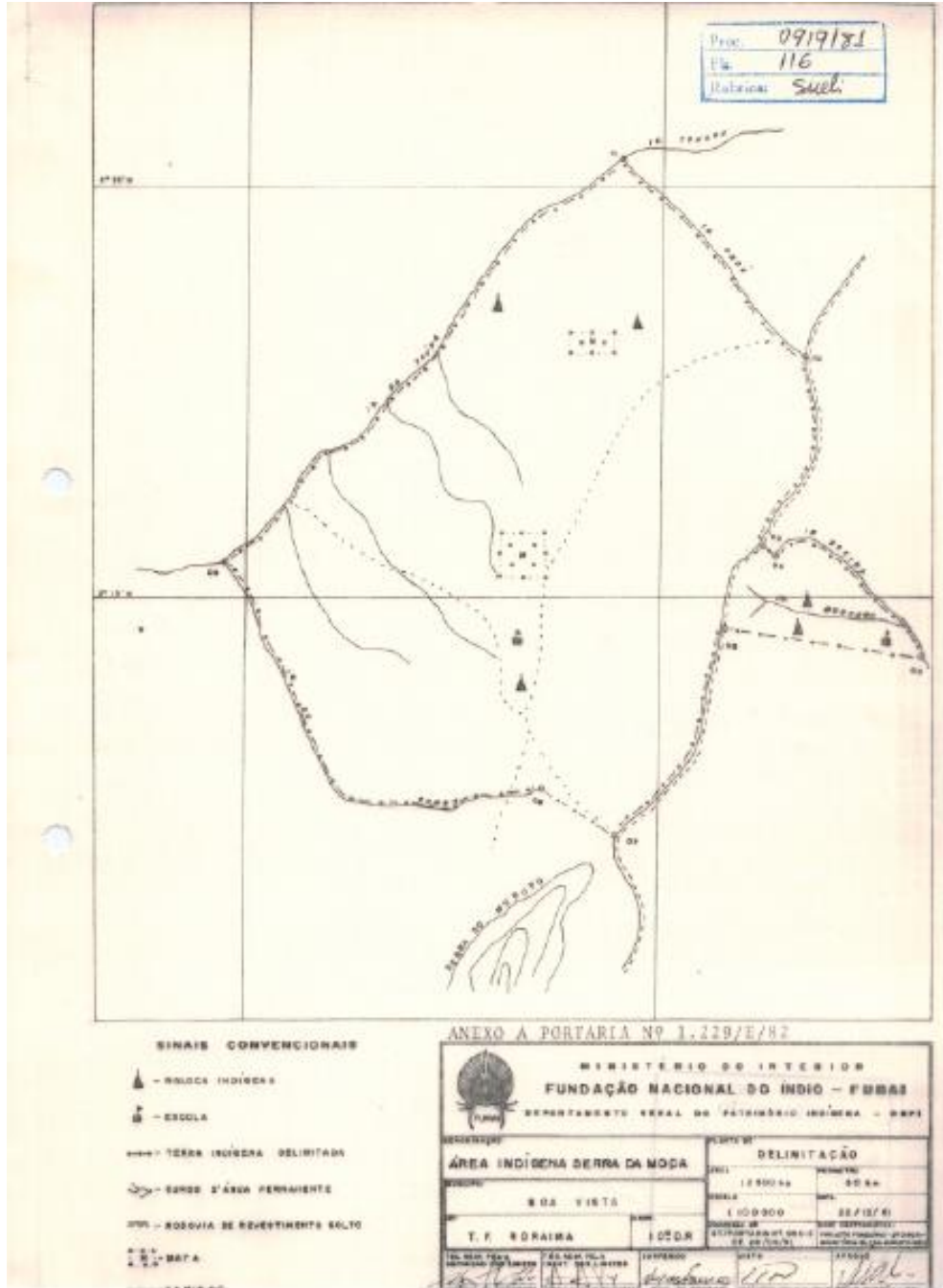


Figura 08: Segundo mapa da Terra Indígena Serra da Moça, sem incluir a comunidade Morcego. Fonte: Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

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.

DCPI/DID		MEMORIAL DESCRITIVO DE DELIMITAÇÃO	
<u>DENOMINAÇÃO</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 Murupu Área B - Planta Geral 1º Discr.	1:100.000	INCRA	1978
<u>DIMENSÕES</u>			
ÁREA:	12.500 ha		
PERÍMETRO:	50 km		

Figura 09: 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, pendentes 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 Cavalcante³⁷, 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 verificar³⁸.

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.


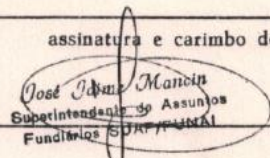
Desde que foi demarcada e homologada a Terra Indígena Serra da Moça, as comunidades sentem a necessidade de revisão dos limites estabelecidos, como já estava previsto,

³⁷ 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.

³⁸ Boletim informativo Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação : processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais.

pois, como apontado em várias cartas, ofícios enviados pelas lideranças da Terra Indígena Serra da Moça para instituições como CIR, Inca, 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. E até mesmo as grandes plantações de Acácias que vêm degradando e ameaçando os recursos naturais indispensáveis para as Comunidades.

Proc. n.º 31970
Fls. 200
Rubrica 11

 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 NECESSARIAS NESTAS 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  Superintendente de Assuntos Fundiários FUNAI	

Bla. 59x3 - 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 10: Documento falando sobre a possibilidade de ampliação das terras indígenas demarcadas. Fonte: Processo Administrativo 28870.000919/1981-68

Capítulo 3: Organização política e demandas territoriais da comunidade indígena Serra do Truarú

O capítulo 3 está dividido em duas partes. Analisarei nesta primeira parte do capítulo alguns dados que foram etnografados durante a pesquisa de campo, onde na ocasião, observei a organização política, as lideranças e seus papéis na Etnorregião Murupú e na comunidade Serra do Truarú. Além da pesquisa de campo, estes dados foram resultados de observações das reuniões ao longo de minha vida nesta comunidade. Na oportunidade desta pesquisa, consegui acompanhar a troca das lideranças comunitárias, que ocorre anualmente, e partir da percepção desta rotatividade, realizei o que a antropologia chama de “etnografia dos eventos”, tendo como base as minhas as observações conjugadas com aquelas de John Comerford no texto: “Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas³⁹”. Desta forma, procurei descrever os componentes básicos da organização da política indígena *intracomunitária* e também os sujeitos sociais e institucionais *de fora* da comunidade, mas que estão presentes cotidianamente na política indígena. Adianto ainda que nesta pesquisa constata-se que os indígenas Wapichana e Macuxi reelaboram os elementos que compõe suas organizações sociais e políticas, suas memórias e tradições, com bases em fundamentos atuais e que estão presentes em suas comunidades, dando um sentido histórico, principalmente para sua autorepresentação e para suas formas organizacionais. Este fenômeno se assemelha aos exemplos presentes nas análises de Faulhaber (1997) quando esta autora enxerga que o processo de reinvenção, seja identitário ou de cunho organizacional (costumes e tradições) entre os Miranha, não se reduzem apenas enquanto uma instrumentalização para fins econômicos ou um reforço de uma identidade com base em fundamentos primordialistas, mas sim para uma atuação com objetivo de garantir seus territórios e seu lugar na sociedade enquanto sujeitos de direito. Desta forma, o termo “tradição” e suas variações: “tradicional”, “tradicionalidade” adquirem uma importância no âmbito das comunidades e de suas organizações de tal modo que passam a orientar estas novas formas organizativas e suas reivindicações, principalmente quanto a atualização das retóricas dos sujeitos sociais e em novos elementos que passam a fazer parte da vida da comunidade: “novas lideranças tradicionais” são criadas para compor estas formas organizativas, histórias míticas são contadas e recontadas de diferentes formas e por pessoas

³⁹ COMERFORD, John. Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas. In: Mariza Peirano. (Org.). O Dito e o Feito. Ensaios de antropologia dos rituais. 1ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

diferentes, consequentemente dando novos sentidos à velhas lutas por terra, dignidade, participação política e outros direitos.

Na parte 2, apresento ao leitor uma narrativa de uma mobilização, que classifiquei de *étnica*, ocorrida na comunidade Serra do Truarú no ano de 2004. Tal mobilização tinha como objetivo precípuo ampliar a Terra Indígena Serra da Moça.

Passo então às descrições.

PARTE 1

Organização política: das reuniões às assembleias estaduais do Movimento Indígena em Roraima.

Para se entender como estão organizadas as *lideranças* na Serra do Truarú, é necessário ter em mente como as mesmas se interconectam entre si e com outras comunidades da Terra Indígena Serra da Moça e da *Etnoregião* Murupú. A divisão territorial que delimita a circunscrição de cada comunidade pode ser uma base para entendermos como ocorre esta organização. Vejamos o esquema a seguir:

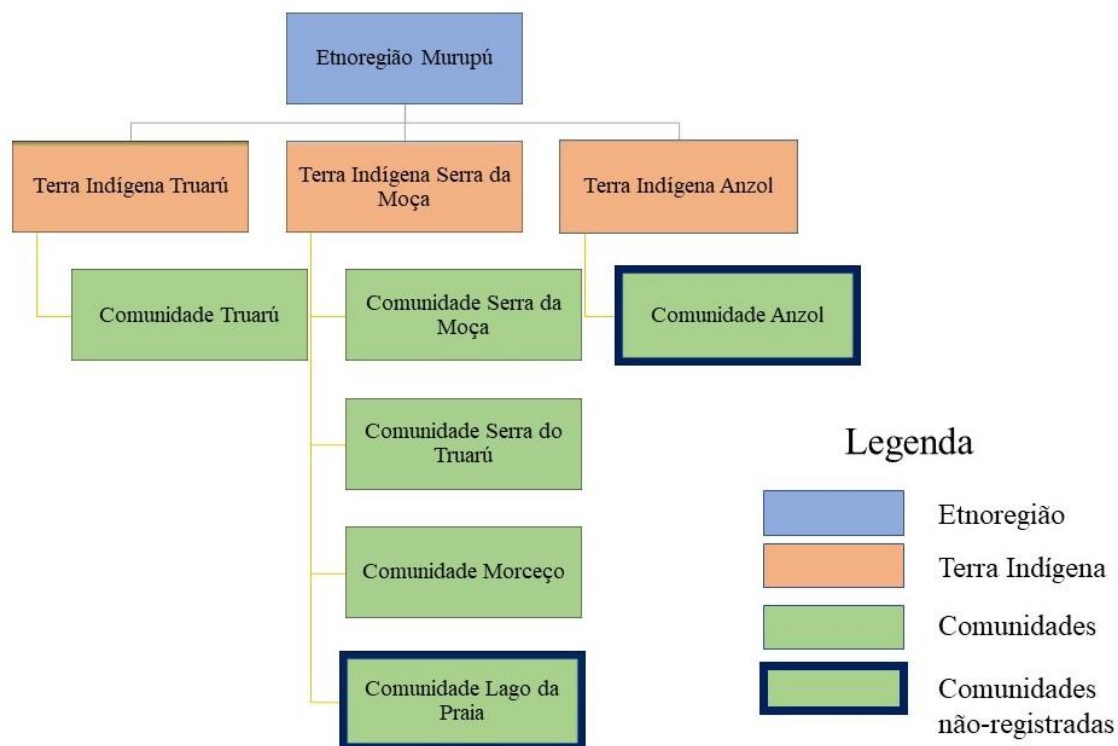


Figura 11: Divisão territorial da Etnoregião Murupú. Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

A partir deste esquema, tentarei descrever em termos de propriedade de posição, abrangendo cargos e funções, as relações políticas e *interétnicas* das quais estas lideranças participam. Outra coisa que se deve ter em mente é que alguns cargos que surgem na comunidade Serra do Truarú, como veremos adiante, são decorrentes da experiência de contato com diversos outros *agentes* sociais e *agências* e que seus discursos são incorporados e transformados em *ações práticas* nas comunidades indígenas, como o coordenador de peixes, coordenador de cozinha e o coordenador de esportes. Estas mudanças em que as *lideranças* indígenas da Serra do Truarú e de outras comunidades estão envolvidas, é algo que chamo atenção para que nos atentemos em perceber como certas concepções vão mudando no decorrer do referido *contato e experiência*.

Etnografias que analisam o movimento indígena e a composição social básica das *lideranças*, fazem a diferenciação entre *liderança*, como um fenômeno em si e *liderança* enquanto a designação de representantes indígenas em *contextos interétnicos*⁴⁰. Faço esta diferenciação, acrescentando à concepção de *lideranças* não apenas os representantes nos *contextos interétnicos*, mas também qualquer pessoa que esteja à frente de uma determinada pauta do movimento indígena (contexto interétnico externo), como também intracomunitário, seja indígena que assumem papéis de assessoria, relatoria e de conselheiros, entre outros cargos, como ocorre na Serra do Truarú.

Ainda sobre a discussão acerca das *lideranças*, Ortolan Matos (2006, p. 212) afirma que cada líder possui características que são particulares à sua etnia, seja devido ao contexto interétnico de seu povo e/ou de sua trajetória pessoal. Contudo, há experiências e traços que lhes são comuns, devido ao próprio fenômeno “liderança”, que pode ser definido no contexto das mobilizações relativas às pautas do movimento indígena face ao Estado.

Em Roraima, por exemplo, embora exista um movimento maior, que pode ser pensado como num plano macro, e fatos que foram mais marcantes na vida das lideranças da Serra do Truarú e da Terra Indígena Serra da Moça, a atuação nas mobilizações locais, como no caso da reivindicação de ampliação da Terra Indígena, foi semelhante em determinados aspectos, em virtude de uma mesma experiência política das *lideranças*, em outros contextos em relação ao movimento indígena com o Estado.

⁴⁰ Aqui faço menção aos trabalhos de dissertação e tese de Maria Helena Ortolan (1996; 2006) que aprofunda esta discussão.

Os cargos de *lideranças* referidos à Serra do Truarú também são registrados em outras comunidades devido estarem inseridos no mesmo contexto político e apresentarem trajetórias políticas semelhantes. São papéis básicos ou formas elementares de atuação que fazem parte da política desta região e abrange saúde, religião e educação.

Passamos então a descrever quais são elas e como elas funcionam, iniciando pelos cargos no plano regional até chegar no plano comunitário. Alguns cargos são comuns aos dois níveis, já outros aparecem apenas em um. A divisão em dois níveis apresentada neste trabalho é para facilitar a compreensão do leitor, já que, como mencionei, elas estão interligadas, podendo até os cargos em dois níveis serem ocupados pela mesma pessoa, como o caso do Tuxaua da Serra da Moça que também é o Coordenador Regional do Murupú. Passo então a uma apresentação esquemática dos referidos cargos.

a) Cargos de lideranças a nível Regional

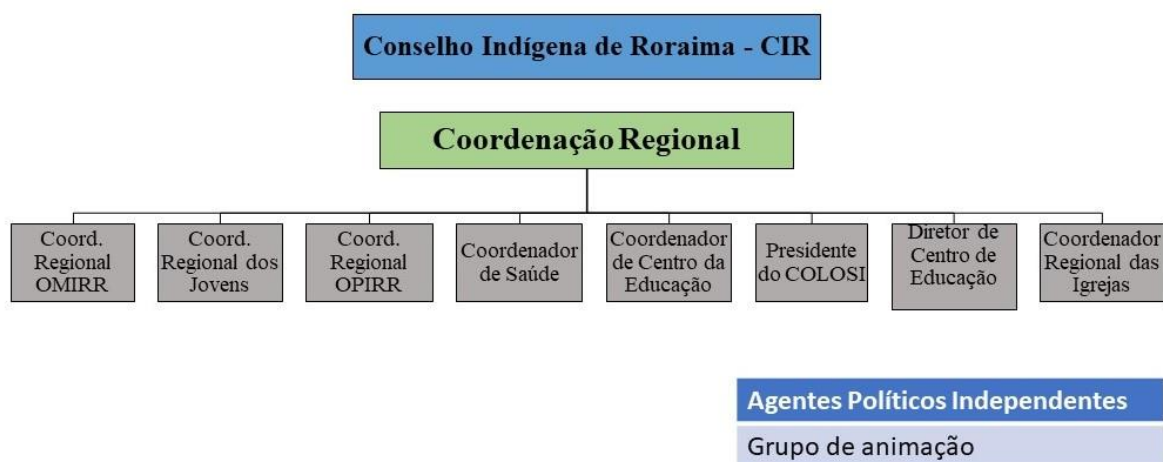


Figura 12: Cargos de lideranças regionais da Etnorregião Murupú. Fonte: elaborado pelo autor com colaboração de Ariene Susui, 2018.

Minha descrição deste quadro esquemático, distinguindo os vários significados de coordenador, pode-se definir as posições da seguinte maneira:

- *Coordenador Regional*: para todos os efeitos, na Etnorregião Murupú, é o cargo de maior representatividade, ou seja, é o responsável por representar todas as comunidades que compõem a mesma, seja nas relações interétnicas com os não-indígenas seja no próprio movimento indígena. É o representante do Conselho Indígena de Roraima – CIR, que como mencionei, é a organização política de que a Etnorregião Murupú faz parte. Participa das reu-

niões, assembleias fora da região e da comunidade defendendo o que foi aprovado anualmente nas Assembleias Regionais. Alguns chamam o detentor deste cargo de coordenador dos Tuxauas regionais

- *Coordenador Regional da OMIRR:* Em todas etnoregiões são escolhidas mulheres para serem representantes da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR. A OMIR foi criada em 1999, a partir de uma luta antiga das mulheres, que ao acompanhar e atuar junto aos homens, na defesa do território, da educação e da saúde, foram fortalecendo sua participação política, e incorporando cada vez mais demandas muito específicas das mulheres. O que a OMIR defende, além de toda pauta do movimento indígena estadual e nacional, é a mobilização contra a violência sofrida pelas mulheres indígenas historicamente, seja por ameaças externas, a partir da colonização, seja dentro de suas próprias comunidades, violência esta que aumentou com o uso difuso de bebidas alcoólicas. Sendo assim, a representante regional da OMIR é responsável por atuar dentro do movimento indígena das mulheres em Roraima, representando e atuando junto com as outras mulheres de outras *etnoregiões*, participando dos eventos, como reuniões comunitárias, regionais e as assembleias, tanto a da própria OMIR, como também da Assembleia Regional dos Povos Indígenas do estado de Roraima, promovida pelo CIR. É responsável por realizar projetos e eventos específicos na sua região.

- *Presidente do Conselho Local de Saúde – CONLOSI:* Todas as 04 (quatro) comunidades da Etnorregião Murupú elegem um Conselheiro para representá-las no Conselho Distrital de Saúde Indígena – CONDISE, de que faz parte, no caso o Distrito Sanitário de Saúde Indígena Leste – DSEI-Leste. Dentre eles, como manda o regimento, é eleito um presidente (a) que ficará responsável por levar as pautas relacionadas à saúde para o Conselho Distrital. Dentre outras funções, os demais destaques referem à fiscalização das equipes de saúde, à participação em reuniões do CONDISI, à participação em outras instâncias em que se discute saúde indígena, como no município e no estado. Os conselheiros locais são eleitos pela comunidade e o presidente é escolhido entre os conselheiros eleitos.

- *Coordenador Regional da OPIRR:* Assim como a OMIRR, a OPIRR é a Organização dos Professores Indígenas do Estado de Roraima e em cada Etnorregião possui seus representantes. A OPIRR foi criada em uma reunião na Missão Surumú, no município de Pacaraima, entre os dias 26 a 28 de outubro de 1990, quando estiveram presente professores indígenas e

alguns apoiadores como o Conselho Indígenista Missionário. A OPIRR tem como pauta principal a defesa da educação indígena diferenciada e a defesa de seus professores. Os representantes regionais buscam estar articulando os professores, tanto das escolas estaduais quanto das escolas municipais para que possam estar participando de eventos, mobilizações, assembleias que discutam a educação indígena.

- *Coordenador Regional dos Jovens:* A coordenação regional dos jovens é responsável pela articulação política entre os jovens das comunidades junto ao movimento indígena da juventude. O movimento indígena da juventude é como é conhecido o grupo de jovens indígenas organizados pelo Conselho Indígena de Roraima. Além de articular os jovens indígenas da comunidade, promove encontros a nível regional bem como buscar estratégias para que os jovens do Murupú participem dos eventos estaduais e nacionais. Uma outra pauta é o apoio mais especializado às lideranças indígenas, já que muitos desses jovens tiveram acesso ao ensino técnico e ao nível superior. Desta forma, apoiam suas lideranças quando necessitam de algo mais específico, além também de acompanhar as lideranças com intuito de adquirir experiências para assumir a função futuramente.
- *Coordenador Regional das Igrejas:* O Coordenador Regional das Igrejas busca articular eventos políticos à vida religiosa das comunidades. Geralmente este cargo é assumido pelas catequistas da igreja católica, já que esta é que historicamente exercem uma ação mediadora junto ao movimento indígenas e em certos momentos influenciando na vida política comunitária. Hoje ela tenta articular também as igrejas evangélicas cristãs dos mais diversos segmentos, ampliando de certa forma o objetivo da atuação destas lideranças.
- *Coordenador do Polo Base:* Cada comunidade possui um Posto de Saúde Indígena, com funcionários, entre eles Agentes de Saúde Indígena (AIS), Agente Indígena de Saneamento – AISAN e Microscopistas. Dentre estes Postos, existe um Polo Base, que funciona como ponto de referência e que é responsável por distribuição de medicamentos, por reunir dados populacionais, atendimentos, para enviar ao DSEI-Leste. Também compete organização das equipes de saúde. O Polo Base da Etnorregião Murupú é o Posto da comunidade Serra do Truarú, por isso seu coordenador é restringido apenas aos funcionários deste Posto.

- *Coordenador da Saúde:* Diferente do presidente do CONLOSI e do Coordenador de Polo Base, que são cargos que são exigidos por instituições governamentais, o coordenador de Saúde foi criado pela própria região para discussão da pauta de saúde no Movimento Indígena. É o responsável por representar nestes contextos políticos.

Além das posições referentes à coordenação, têm-se ainda:

- *Diretor do Centro da Educação:* As escolas do Murupú são organizadas internamente por um centro regional. O diretor também é escolhido nas assembleias regionais e ocupa o cargo por decreto publicado pela Secretaria de Educação do Estado de Roraima – SEDUC/RR. Esta também é responsável por acompanhar o funcionamento das escolas e articular politicamente junto à OPIRR e à SEDUC. Possui um caráter técnico, mas também faz parte da modalidade de organização no plano regional.
- *Grupo de animação:* O grupo de animação é um componente muito destacado nestas comunidades indígenas aqui referidas. São pessoas que se reúnem para animar as reuniões com música e dança. As músicas cantadas geralmente são no estilo Forró, conhecido regionalmente como “forró da maloca”. Antes de chegarem as escolas, estes grupos de animação eram formados nos templos da igreja católica, por catequistas e animadores. Com a chegada das escolas e de outras igrejas, o meio de interação passou a ser a escola, já que os jovens passaram a participar de outras religiões. No entanto, a base musical destes grupos continua ainda as mesmas que visam a divulgação da cultura indígena, no sentido de estar valorizando elementos identitários considerados elementares, como as lendas, a culinária, a bebida atreladas a demais manifestações do movimento indígenas. E através das letras da música, fazem diversas críticas aos setores anti-indígenas, evidenciando uma maneira de travar a luta política.

b) Cargos e lideranças no plano comunitário

O esquema a seguir foi elaborado para se entender como estão organizados os cargos de lideranças da Serra do Truarú. Este levantamento foi feito com base na primeira pesquisa de campo realizado de dezembro de 2017 a janeiro de 2018 e atualizado conforme outras visitas por mim realizadas e conversas que estabeleci com as próprias lideranças indígenas. Muitos dos cargos de liderança do plano comunitário são os mesmos descritos no plano regional, apenas muda o campo de atuação, por isso. Não farei uma descrição detalhada de cada

um e suas funções, mas a partir do quadro abaixo, é possível entender a situação etnográfica descrita a seguir bem como a breve discussão acerca das denominadas *tradições indígenas*:

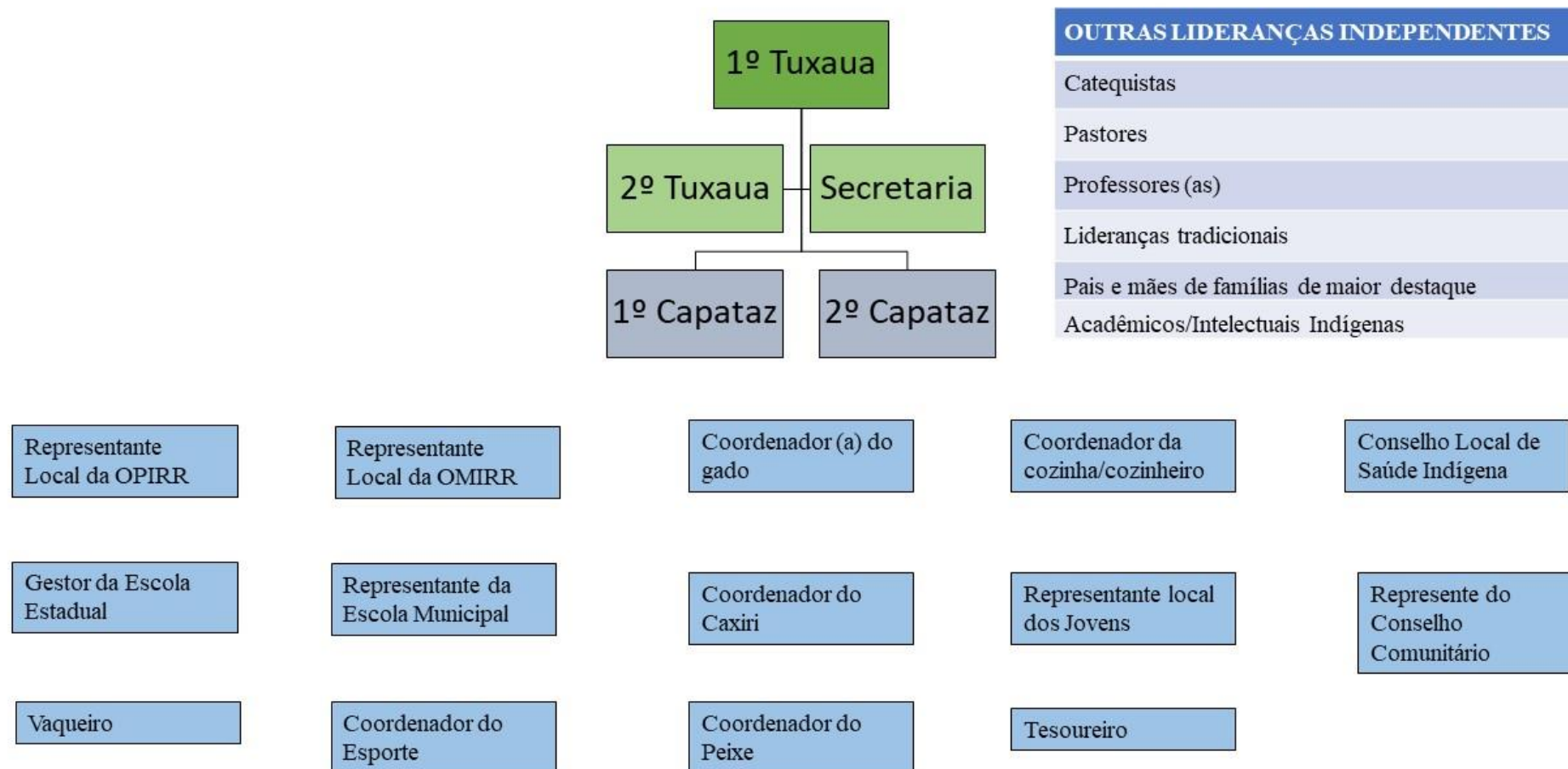


Figura 13: cargos de lideranças da comunidade da Etnorregião Murupú, baseando-se na comunidade Serra do Truarú. Fonte: elaborado pelo autor com colaboração de Ariene Susui, 2018.

Troca de lideranças comunitárias: uma *situação social*

Por diversas vezes, durante minha morada na comunidade Serra do Truarú, pude vivenciar entradas e saídas de lideranças dos cargos, e como morador, posso dizer que estes momentos, eram, de certa forma, naturalizados, como por exemplo o regime de votação. As pessoas que assumiam os cargos, os critérios utilizados para escolha de um bom Tuxaua e às interações que eram usadas para classificar o que vinha ser um bom Tuxaua, tudo isso me passava um tanto despercebido.

Especificamente em janeiro de 2018, após concluir as disciplinas do mestrado em Antropologia Social no PPGAS/UFAM, na cidade de Manaus, quando voltei para Serra do Truarú, a fim de fazer minha primeira *pesquisa de campo*, foi que realizei uma primeira *experiência reflexiva*, na reunião anual que ocorreu no *malocão comunitário*. Esta reunião tinha como objetivo empossar as lideranças que foram escolhidas em dezembro do ano anterior.

Mais uma vez aqui, este momento pode ser definido nos termos de uma *situação social* conforme as definições de Gluckman (1987). Descrevendo este momento, os atos dos agentes sociais nesta situação, podemos ter uma ideia de como elas acontecem em situações maiores, além de entendermos uma pequena parte da organização política da Serra do Truarú.

Aqui me proponho a descrever a troca de lideranças na esfera comunitária, e tendo uma ideia de como elas ocorrem neste plano, é possível visualizar também como elas ocorrem a nível regional, obviamente, com mais elaborações e maiores e mais intensas performances.

A *reunião* da qual participei ocorreu no dia 03 de janeiro de 2018 no chamado “barracão comunitário”, que para efeitos simbólicos, denominado também de “malocão comunitário”, embora não seja realizado exatamente no malocão, mas no barracão.



Foto :Local onde são realizadas as reuniões comunitárias. Foto: Eriki Aleixo, 2019

A reunião é um evento cujo funcionamento pode ser caracterizado a partir da definição de Comerford (2002). O autor diz que uma reunião se refere a um tipo de encontro convocado por alguma organização formalmente definida, no caso aqui, as lideranças que formam a organização política da comunidade, para discutirem uma pauta em comum. Geralmente, estas reuniões acabam levando o dia todo. As discussões, muitas das vezes se estendem e as pessoas passam muito tempo falando sobre a vida, sobre algum problema pessoal que é exposto para toda comunidade, e os mais diversos e surpreendentes assuntos.

Busquei descrever etnograficamente a reunião da posse das lideranças, que além desta principal ponto de pauta, tiveram outras referente a: 1 – educação. 2 – saúde; 3 – posse das lideranças. As discussões sobre elas devem ocorrer nesta ordem, sendo que podem mudar caso ocorra alguma coisa, como a urgência para se ter uma decisão sobre alguma pauta que seria discutida posteriormente.

As reuniões de camponeses descritas por Camerford (2002) assemelham-se bastante com as que ocorrem nas comunidades indígenas. Além da organização e das pautas, os agentes sociais que participam da discussão política, como as lideranças (Tuxauas, coordenadores regionais, homens e mulheres de mais idade que fizeram algo significativo na comunidade, antigas lideranças que hoje não ocupam mais os cargos mas que ocupam lugar de destaque na

comunidade), os líderes religiosos (catequistas e pastores), os trabalhadores dos serviços públicos de saúde (professores e seu gestor, Posto de Saúde/Pólo base e seu coordenador), os convidados *de fora* da comunidade (varia bastante de acordo com o que será discutido naquela reunião ou de acordo com quem se disponibiliza a participar naquele momento), além também dos participantes da comunidade em geral, pais de família (e as mães), além dos jovens, crianças, ambulantes, pessoas que aproveitam o momento para vender sua mercadoria, como lanches, bombons e outros produtos de uso cotidiano.

As reuniões são convocadas e ordenadas pelo 1º Tuxaua, que é o cargo de lideranças representativa das comunidades nas mais diversas instâncias. A ele compete participar de outras reuniões fora da comunidade, como as reuniões regionais e as estaduais.

Como Serra do Truarú é uma comunidade que compõe o CIR, o Tuxaua é quem também participa como representante nesta unidade de representação. A função do Tuxaua vai desde resolver estes problemas, muitas das vezes relacionados à conflitos de terras à a problemas pessoais, como casamentos e briga entre pessoas da mesma família, vizinhos ou membros da mesma comunidade.

Não se sabe exatamente como e quando surgiu esta modalidade de liderança na organização política das comunidades indígenas do estado de Roraima e como ela passou a “centralizar” o poder político das comunidades. O certo é que hoje ela é tratada como sinônimo de *liderança tradicional*, o que quer dizer que sua figura é pensada a partir de um poder legitimado pela *tradição*, entendendo especificamente aqui, *tradição* como sinônimo de *ancestralidade*, isto é, uma autoridade com fundamentos históricos.

Embora aqui esteja tratando de lideranças indígenas do estado de Roraima, especificamente dos Wapichana da Serra do Truarú, a figura do Tuxaua pode ter a mesma origem que os Ticuna, povo estudado por Oliveira Filho (1988) tanto em sua dissertação quanto em sua tese de doutorado. Oliveira Filho afirma que a figura do *Tuxawa* surgiu a partir da dissolução das malocas clânicas e com fim das guerras entre as nações Tikuna. A partir disso, se fez necessário uma nova figura política e assim, os denominados patrões, isto é, os seringalistas criaram a figura do *Tuxawa* “cuja definição nada tinha a ver com os limites da tradição tribal”. Com esta figura pretendiam constituir uma ferramenta de reforço e favorecimento da dominação que mantinham sobre os indígenas.

Entre os Ticuna, Oliveira Filho diz ainda que encontrou o termo “capataz” para definir o Tuxaua. Em termos de contraste, posso afirmar que não é o caso dos indígenas da Serra do Truarú. Os papéis e as funções destas duas figuras são muito bem definidas, uma vez que o Tuxaua atua muito mais no campo político, tanto dentro como fora da comunidade, enquanto

o “capataz” é responsável por auxiliar as demais lideranças em trabalhos manuais, como por exemplo, se nas reuniões é marcado uma atividade para “botar” uma roça ou construir uma cerca, o “capataz” é quem fica responsável por estar presente neste trabalho, acompanhando e principalmente tomando frente das atividades. No entanto, suas funções são limitadas mediante as decisões do Tuxaua, que em última instância, determina o que deve ser feito.

Outras lideranças também estão presentes na vida política da comunidade. Algumas que são de praxe eleitas e outras que são escolhidas pelo Tuxaua que está na atual gestão. O tempo livre parece ser uma pré-condição para a emergência deste tipo de liderança, além de apresentarem uma maior afinidade com o líder. A lista a seguir foi elaborada de acordo a referida reunião descrita:

ELEITOS	FORMA DE ESCOLHA
1º Tuxaua	Eleito
2º Tuxaua	Eleito
Secretário da comunidade	Indicado
1º capataz	Eleito
2º capataz	Eleito
Representante Local da OPIRR	Eleito
Representante Local da OMIRR	Eleita
Coordenador (a) do gado	Eleito/indicado
Coordenador da cozinha/cozinheiro	Indicado
Vaqueiro	Indicado
Gestor da Escola Estadual	Se auto prontificou
Representante da Escola Municipal	Eleito, mas não aceitou
Coordenador da Saúde/Pólo Base	Eleição interna dos Agentes de Saúde
Coordenador do Caxiri	Indicado
Representante local dos Jovens	Indicado
Representante do Conselho Comunitário	Indicado
Conselheiro para representação no CONDISI	Eleito

Quadro 03: forma de eleição das lideranças. Fonte: Elaborado pelo autor, 2017.

Neste quadro foram listadas as lideranças que estão presentes na vida política da comunidade. Como mencionei, não sabemos até que ponto algumas dessas figuras foram sendo

incorporadas a partir do contato, como por exemplo a figura do “capataz” e do “vaqueiro” que são figuras presentes nas fazendas que foram sendo criadas com a invasão pecuarista das terras indígenas. O que sabemos é que muitos indígenas foram compelidos à trabalhar nestas fazendas e que desse contato, passaram a ser subordinados ao fazendeiro, uma figura de liderança da comunidade e subordinada ao Tuxaua, passam assim a ficar subordinada à forças externas à vida comunitária.

Então, o processo de escolha das lideranças ocorre em uma reunião anterior ao “empossamento”, quando também uma avaliação de sua atuação. A reunião de eleição e avaliação das lideranças ocorre geralmente em dezembro ao final do ano de exercício, quando as pessoas da comunidade vão na frente dizer se gostaram ou não da gestão durante o ano, contam as vantagens e as dificuldades, bem como foram os projetos que foram executados ou os eventos que foram realizados. Isso quer dizer que esta reunião que ocorreu em janeiro de 2018 para troca de lideranças era como se fosse uma extensão de uma reunião que ocorreu em dezembro de 2017, quando escolheram as lideranças que iam tomar posse no mês seguinte.

Nesta reunião de avaliação, se pode estimar como positiva ou negativamente uma determinada liderança. Por exemplo: se chega um projeto de alguma emenda parlamentar, mesmo que não seja uma “conquista” do Tuxaua, as pessoas atribuem a sua gestão, porque foi executada durante a mesma. Ocorre também de o Tuxaua utilizar os recursos da própria comunidade para executar algo, como construir um curral ou criar um açude comunitário. Mas também pode ocorrer, como foi perceptível até na reunião do dia 03, que um Tuxaua que tente proibir algo que vá atingir um número significativo de famílias da comunidade seja também visto negativamente, como por exemplo, a proibição de bebidas alcoólicas serem livremente comercializadas.

Outro exemplo são os eventos que ocorrem, como a comemoração do “dia das mães” que é mais comum, “dia dos índios”, que a escola é responsável por organizar. Então, quanto mais eventos forem feitos ou quanto mais “bonitos”, dá um peso positivo para os gestores da escola. Então, a partir dessas avaliações positivas aqui citadas é que se pode caracterizar o que seria o *bom Tuxaua*.

Então caso ocorra o descontentamento ou desacordo com alguma liderança, a comunidade elege na reunião de dezembro outra pessoa para ficar no seu lugar. Pode acontecer também de uma liderança sair do cargo espontaneamente e justificar seu afastamento por questões pessoais.

A reunião em que ocorreu a mencionada posse, iniciou as nove horas da manhã, seguindo a sequência cerimonial própria de um *ritual de passagem*. O primeiro ato se refere a

uma espécie de chamada dos pais de família, para ver quem está presente. Após ocorre uma oração de algum líder religioso, e posteriormente ocorre uma composição da mesa sob a coordenação do Tuxaua e de alguém que fique o assessorando, podendo ser um jovem que fica responsável pela redação do relatório e de escrever a pauta da reunião em um quadro para que todos possam visualizar.



Foto 06: Barracão onde ocorrem as reuniões. Fonte: arquivo pessoal, 2018.

O Tuxaua chama todos os que ainda estão na atual gestão para compor a mesa. Convida também alguns convidados de outras comunidades que as vezes se fazem presentes ou alguém que esteja assessorando alguma atividade na própria comunidade.

Ao entrar na pauta sobre a educação, primeiro se tem o que seria mais um repasse de informações da escola estadual primeiramente e depois da municipal. Informam o início das aulas e relembram que os dois estão deixando os cargos de gestão e que outras pessoas teriam que ocupar seus postos. Ocorreu que quem foi escolhida na reunião de dezembro para ocupar o cargo da escola municipal tinha desistido de assumir e comunicou a atual representante no dia da reunião. Então foi repassado para comunidade, o que deixou muitos um tanto revoltados, dizendo que a professora tinha desistido. Então foi realizada uma eleição entre os restantes dos funcionários para escolher alguém que deveria ser para ser empossado posteriormente. Foi escolhida uma mulher que exerce o cargo de “cuidadora” e que era moradora da comunidade, porque para muitos era mais confortável que fosse do próprio local, ou seja, ser morador

ou moradora da comunidade é uma pré-condição necessária para a ocupação dos cargos de gestão.

O regime de votação consiste no ato de levantar a mão manifestando acordo ou desacordo com o proposto ou também assinar seu nome numa lista e marcar um x numa folha de papel com o nome do candidato.

Quem está organizando a votação também exerce uma influência muito grande. Por exemplo, houve 5 funcionários (responsável pelos serviços gerais de limpeza, motorista da escola, “cuidadora”, uma professora e a “merendeira”), sendo que para a comunidade não existe uma hierarquia entre os mesmos, mas como este organizador, que era um professor, nas suas falas ficava induzindo determinadas escolhas. Na sua fala ele já dizia: “bom, então fulana fica como primeira gestora e cicrano fica como vice, o que vocês acham? ”, algumas pessoas contestavam, mas não participaram de maneira efetiva na reunião, isto é, falar na frente, apenas lá nos fundos, e como ninguém foi lá na frente, acabou ficando como se fosse um consenso de todos, que aquelas pessoas fossem eleitas representantes da comunidade.

Feita esta eleição, na pauta a saúde, o coordenador do Polo base fez alguns de seus informes, que tratavam basicamente da data de vacinação, do atendimento médico e odontológico e dos exames que algumas pessoas marcaram, que seriam na cidade. Aproveitavam para informar e solicitar que os pais levassem seus filhos menores para serem medidos e pesados a fim de garantir o benefício que as famílias recebem do Governo Federal.

As duas primeiras pautas foram rápidas, pois ainda não era meio-dia e já tinham sido encerradas, mas como a posse só ocorreria a tarde, o Tuxaua começa a falar da vida da comunidade, de alguns problemas que ele vai identificando, enfim da vida cotidiana até chegar ao meio-dia para todos irem almoçar e retornarem as duas horas da tarde.

O ato da posse, ocorreu da seguinte forma, todas as lideranças que estarão repassando o cargo chama o outro que ocupará seu cargo e no *ato de fala*, para parafrasear Austin (1990) quando apresenta uma perspectiva de que o ato de falar algo é uma ação, ou seja, uma forma de agir dentro de um contexto e implicar mudanças, transformações, criações, invenções, dentro de uma situação concreta da realidade e pelos agentes sociais envolvidos, sejam eles pessoas fora das instituições, pessoas de uma determinada instituição, etc., isto para mim é o que ocorre quando a *ex-liderança* fala para a comunidade que o outro está ocupando seu cargo tornando o outro a liderança da comunidade.

O Tuxaua que está passando para o outro o cargo faz uma prestação de conta do que ele fez e dos projetos que estão sendo implementados na comunidade, aparentando não ser

apenas uma simples prestação de contas, mas também uma forma de dizer que ele tinha feito algo para a comunidade e que o outro estava recebendo alguma coisa para em seus cuidados.



Foto 07: Prestação de conta do atual Tuxaua. Fonte: arquivo pessoal, 2018

Algumas das lideranças, como o Tuxaua, realizaram uma performance mais elaborada, que no caso, envolveram pinturas do outro Tuxaua pelo antigo num ato de repassar o cargo. O gestor da escola estadual também deu um colar de sementes para a professora que iria assumir sua função. A esposa do antigo Tuxaua chamou a esposa do atual também para ser pintada lá na frente.



Foto 08: Da esquerda pra direita: ex-Tuxaua Leônicio Lourenço passando o cargo para o atual Augusto Maruai e a Gercina (esposa do Leônicio) pintando Edineide (Esposa do Augusto). Fonte: arquivo pessoal, 2018.

Depois de todos os outros que foram eleitos pronunciarem um discurso sobre como iriam assumir sua gestão, há também um ritual mais de cunho religioso para que a gestão das atuais lideranças possa ser “abençoada” e dar bons frutos para a comunidade.

Ao final, o Tuxaua, aquele com maior destaque, registra nas suas anotações a lista de todas as lideranças que foram eleitas e também aqueles que ele quer que trabalhem junto com ele, como demonstrado no quando anterior das lideranças.

A reunião foi finalizada com oração feita por algum líder religioso convocado pelo Tuxaua que percebi também que faz um retrospecto da reunião, dos pontos positivos, e dos negativos, pedindo que sejam solucionados os problemas que surgiram.

Após, o Tuxaua finaliza convidando todos e todas para próxima reunião da comunidade que ocorre toda primeira quarta-feira do mês.

Alguns apontamentos sobre a noção de *tradição* para pensar as *novas lideranças tradicionais*

Com base no quadro 03, observamos diversas lideranças que estão presente na organização política da comunidade Serra do Truarú. Grande parte destas lideranças estão presentes deste antes mesmo de se consolidar um movimento indígena no estado de Roraima, no caso da figura do Tuxaua e dos denominados “capatazes”. Outras lideranças mais pontuais,

como os coordenadores locais da OPIRR e da OMIRR, passaram compor este quadro conforme foram surgindo na política do movimento indígena, junto às organizações e, conseqüentemente, houve a necessidade de ter representantes locais na comunidade para fazer a mediação entre as comunidades, suas organizações representativas (CIR) e, conseqüentemente, mediar situações com o Estado referentes à pautas mais específicas.

Estas figuras de lideranças são utilizadas na retórica indígena junto ao adjetivo tradicional, ou seja, são chamadas de *lideranças tradicionais*. O objetivo disto é dar um sentido histórico a cada liderança de forma que os cargos estejam relacionados ao passado da comunidade e do movimento indígena, conseqüentemente, passam a ser figuras emblemáticas para a comunidade.

Observamos ainda que o termo *liderança tradicional* não está somente relacionada aos cargos previsto nesta organização, como coordenadores, Tuxauas, representantes, mas ela abrange muito mais pessoas, como pais e famílias que por algum motivo, se tornaram importantes para história da comunidade.

Apesar desta breve explanação sobre esta organização política, meu objetivo aqui é realizar uma reflexão de algumas lideranças tradicionais, que chamei de *novas lideranças tradicionais*, que são os cargos que passaram a compor a organização política da comunidade Serra do Truarú muito recentemente, não tendo mais de dois ou três anos de existência, que são: o coordenador do peixe, o coordenador do caxiri, o coordenador de cozinha e o coordenador do esporte.

O surgimento destes cargos de lideranças nos oferecem elementos importantes para entendermos a dinâmica de transformação social e política nas comunidades indígenas, pois elas surgem em meio às novas demandas que vão aparecendo nas comunidades, além de também representarem uma estratégia de resistência frente ao colonialismo. Elas agregam funções e práticas, que podemos aqui chamar de *costumes*, que por diversos motivos, acabaram sendo fragilizadas e, conseqüentemente, foram destruídas devido ao processo colonizador, deixando de fazer parte do cotidiano indígena.

No entanto, em um processo de *autoconsciência cultural*, no qual muitos povos, vítimas do colonialismo, passaram a incorporar elementos adquiridos no contanto, como forma de fortalecimento cultural e revitalização étnica. Neste caso da comunidade Serra do Truarú, criaram cargos para compor sua organização política para que pudessem ficar responsáveis por promover os *costumes* indígenas em seus eventos ou também ser responsável pela manutenção de algo, como é o caso do açude da comunidade, que foi criado como uma alternativa para suprir a falta de peixes dos rios e igarapés.

Mais uma vez aqui ressalto que o uso do termo liderança está sendo utilizado neste trabalho abrangendo além dos cargos de chefia que atuam em contexto de mediação ou de representação comunitária. Utilizo o termo de forma que possa abranger todas estas figuras que atuam com diferentes funções, muitas das vezes não é claramente político, mas que são considerados lideranças conforme os próprios sujeitos sociais. Isso não quer dizer que não exista uma divisão baseada numa diferenciação de funções e/ou hierarquia, mas para traçar estas divisões, seria necessário realizar uma divisão muito mais arbitrária do ponto de vista antropológico, o que quer dizer que estaríamos classificando algo com fundamentos que não seriam as dos próprios indígenas, o que para mim, de certa forma, não é prioridade ou apropriado.

Estas mudanças ou surgimentos de novas lideranças tradicionais podem ser pensadas a partir de autores que se detiveram em refletir criticamente sobre o fortalecimento e as revitalizações étnicas e culturais de povos que foram/são vítimas da colonização. Tais autores se valem da noção de tradição, principalmente quando analisam as práticas de povos e a incorporação do termo em suas retóricas e discursos políticos.

Sahlins (2004), por exemplo, enxerga estas mudanças como um desafio mundial, no qual diversos povos e comunidades tradicionais utilizam de ferramentas que foram usados para dominá-los e fazem o movimento contrário, buscando elementos considerados importantes para determinado grupo e assim, fortalecerem-se culturalmente: “(...) essa consciência cultural, como observou Turner a respeito dos caiapó, envolve a tentativa do povo de controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle sobre os meios técnicos e políticos até aqui usados para vitimá-los” (p.507).

O que Turner (1991) observa entre os Kaiapó, como menciona Sahlins, é que esta autoconsciência cultural e consciência étnica consiste em que os povos indígenas passam enxergar elementos de sua cultura considerados importantes como parte integral de sua resistência política à perda de suas terras, recursos e poderes de sua autodeterminação, podendo também abranger o fortalecimento e revitalização étnica daquele grupo. Estes elementos tomados como parte de uma identidade étnica passam a ser essenciais para a atuação dos povos nos contextos de luta e de disputa passando ainda a mudar a ação coletiva destes sujeitos.

Estes processos incluem tantos elementos culturais que podemos chamar de contínuos, levando a crer que existe uma continuidade cultural em suas práticas discursivas, além também de inclui novos elementos que são criados para compor a organização sócio-política de uma comunidade, com objetivo de atender este processo de autoconsciência e obviamente, dar conta de objetos do presente.

A exemplo disto, podemos incluir Linnekin (1983) na discussão que argumenta que a *tradição* é um modelo consciente de modos de vidas do passado de determinadas sociedades e que são utilizados na construção de suas identidades no presente. Linnekin ainda procurou ilustrar, através da variação de identidades no Hawaí, como as tradições podem ser utilizadas para um propósito atual, e como seu sentidos e significados, podem ser dinâmicos e variantes de acordo com o propósito atual, sem que haja perda de autenticidade no grupo portador da tradição.

Encontramos entre os Wapichana e Macuxi da comunidade Serra do Truarú estas figuras: do **coordenador do caxiri**, que é muito recente, talvez tenha apenas dois anos de existência. O que percebi é que além desta figura não ser exatamente de lideranças política ligada à função de chefia, mas sim da prestação de uma determinada atividade, o de fazer a bebida tradicional da comunidade, e ela também está ligada a este processo de autoconsciência cultural, mas voltada para revitalização étnica, isto é, da prática de se ter a bebida “autenticamente indígena” nos eventos da comunidade, atividades estas *tradicionais*.

O termo *tradição*, quando apropriado e utilizado pelos povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais, nos remete a pensar em práticas e significados relacionados à um passado de natureza contínua, como se as práticas atuais, ou melhor, as práticas tradicionais estivessem congeladas ao longo de um tempo muito remoto e que permaneceram da mesma forma ao longo de todo este processo.

No entanto, a leitura que podemos fazer deste processo de apropriação do termo *tradição* deve ser a partir de um pensamento mais crítico, no sentido que estas são práticas muito dinâmicas e por isso devemos rompermos com a noção de um congelamento cultural, no qual os povos indígenas sempre aparecem representados como algo “atrasado”, ou melhor, eles sempre aparecem de acordo com a imagem criada pelos europeus no período colonial. Pacheco de Oliveira (2016) nos mostra como as representações atuais dos povos indígenas do Brasil se formaram fundada em elementos que foram utilizados para criação de uma história oficial e, conseqüentemente, a formação de uma identidade nacional no século XVII. Dentre estes elementos, inclui pinturas, quadros, livros, entre outros objetos e que ainda hoje são reproduzidos, tanto em livros didáticos ou materiais informativos, sem nenhum critério ou criticidade, reproduzindo, portanto, a imagem colonialista dos povos indígenas.

Por isso, enxergar tal processo histórico de forma dinâmica, nos ajuda a entender como são os povos indígenas na atualidade e como os mesmos atuam, incorporando em suas práticas e retóricas diversos elementos culturais de outras sociedades.

A atribuição do termo *tradição* para caracterizar novas formas de lideranças que estão surgindo na organização da política indígena é uma forma que os indígenas da Serra do Truruá encontraram para vincular suas práticas cotidianas atuais, que muitas das vezes são qualificadas como “não autênticas” pelos não-indígenas, à visão de um passado ou melhor, à uma visão atual de si em um passado engessado no tempo que fora construída fundamentada na visão colonialista de séculos passados. Obviamente, isso não quer dizer que tal fenômeno seja direcionado somente pela visão construída pelo colonialismo, como Sahlins afirma ter acontecido entre os havaianos que reproduzem uma visão de si construída pelos missionários calvinistas norte-americanos, que tornaram sua sexualidade o emblema da identidade havaiana. Não é isso!, mas sim, a partir disto, é devemos entender nestes processos de mudanças, como os sujeitos sociais se apropriam das representações distorcidas que são criadas de si, atrelando à elementos culturais presente no seu dia-a-dia e assim, dar conta de responder as demandas que lhes vão surgindo a todo momento. Para entender estas novas formas de lideranças: **coordenador do caxiri, coordenador do peixe, coordenador de cozinha e coordenador do esporte**, que surgem para compor a organização política da comunidade, é necessário ter em mente que não se trata apenas de repetições de práticas antigas ou apenas de permanências, mas podemos nos aproximar da ideia de *tradições inventadas*.

Primeiro de tudo, ressalto que não se trata de entender estas novas lideranças enquanto elementos artificiais por se tratarem de *tradições inventadas*, como muitos acabam interpretando a discussão de Hobsbawm (2015), mas sim entendê-las como partes de um processo essencial de tomada de consciência étnica, como bem analisou Linnekin (1983), mencionada anteriormente.

Hobsbawm define *tradições inventadas* como um “um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado” (p.10). Embora seu trabalho esteja direcionado às *tradições* criadas em contextos de estado-nação, no qual busca-se justificar práticas consideradas tradicionais, dando a ideia de uma continuidade histórica, podemos trazer esta discussão para pensarmos em como os povos indígenas também utilizam destas estratégias em suas dinâmicas sociais.

Desta forma, observo que vincular às novas lideranças às práticas consideradas historicamente pertencente aos povos indígenas é uma forma de dar um sentido histórico, de continuidade, embora as práticas político-organizativas seja descontínuas. Por exemplo, o **coordenador de peixe**, cargo este responsável por realizar a manutenção dos açudes comunitários,

projeto este que iniciou no ano de 2016 e que funciona dentro de uma proposta de projetos sustentáveis que a comunidade optou por fazer, foi criado para atender esta necessidade que surgiu. Para este cargo, foi escolhido um indígena que já tinha uma atuação na comunidade voltada para pesca, pois ele era conhecido por ser alguém que gostava muito de pescar e que possui o saber para se criar peixe de qualidade. Desta forma, a escolha para este cargo seria uma indicação do Tuxaua.

O **coordenador da cozinha** também é o responsável, além de preparar a alimentação da comunidade nas reuniões, comemorações, dentro e fora da comunidade, é também solicitado sempre que possível, prepara o prato tradicional da comunidade: a *damurida*, que é um caldo de peixe ou carne com bastante pimenta de diversos tipos.

Já o **coordenador de esportes** aparentemente não há um vínculo tão definido com o passado “autêntico” indígena, mas os esportes, especialmente o futebol, já está tão presente desde muito tempo que acabou estabelecido com parte do cotidiano das comunidades indígenas e de sua organização política.

Observamos, pois, com estas duas situações que são colocadas como oposição na discussão teórica de Hobsbawm: a diferença entre *tradição* e *costumes*. Para o autor, as *tradições* são invariáveis, elas remetem a durabilidade e continuidade. Já os *costumes* têm dupla função de motor e volante, o que quer dizer que elas não impedem a renovação e podem mudar até certo ponto, embora elas não podem perder determinadas características que façam com se diferenciem completamente da que é praticada anteriormente por uma sociedade. Os *costumes* têm a função de dar aos sujeitos a mudança que desejarem para que reinventem suas práticas, dentro de uma perspectiva de continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na sua história, e estas práticas que tem um sentido histórico, são mudadas conforme a atualidade dos povos indígenas. Embora as duas práticas se diferenciem, elas estão relacionadas.

Mais uma vez recorro aos exemplos que citei anteriormente para demonstrar com as tradições e costumes podem ser pensadas na realidade aqui estudadas: caçar e pescar foram qualidades utilizadas para qualificar os povos indígenas das Américas, ou seja, são práticas comuns e muitas das vezes colocadas como “essenciais” para definir determinados povos indígenas, além de outras é claro, como uma dieta alimentar e bebida específica.

Vincular estes *costumes* para que atenda uma demanda atual dos indígenas da Serra do Truarú de manter ou revitalizar parte de sua identidade étnica, criando *novas lideranças tradicionais* para fazer parte desta dinâmica de colonização em que povos indígenas foram submetidos, e que é necessário ou até mesmo obrigatório se reinventar para dar conta de uma identidade específica frente às outras sociedades. Desta forma, podemos pensar que a função de

cada liderança poderia ser o que se chama de *costume*, isto é, pescar, comer damurida, beber caxiri, que foram práticas que permitiram certa modificação, já que agora pescar, prática de pegar peixe, função do coordenador do peixe, também significa a manutenção dos açudes, e as *novas lideranças* são tradições, no qual, embora inventadas num certo momento da história, elas obedecem certa invariabilidade, já que ela remete a determinada repetição.

Estes novos termos (coordenações) que surgem nesta atualidade com sentidos históricos em suas práticas e funções, assemelham-se ainda às observações de Thompson (1998) sobre os costumes dos trabalhadores ingleses no século XVIII e parte do século XIX. Este historiador defende a seguinte tese: “Defendo a tese de que a consciência e os usos costumeiros eram particularmente fortes no século XVIII. Na verdade, alguns desses “costumes” eram de criação recente e representavam as reivindicações de novos “direitos” (p.13).

A tese de Thompson vai de contraste aos historiadores que se dedicavam aos séculos XVI e XVII que viam os costumes, a magia, a feitiçaria e as superstições declinarem no século seguinte com a virada da industrialização inglesa, pressionando, portanto, o povo a “reformular” sua cultura segundo normas vindas de cima. Neste sentido, a alfabetização suplantava a transmissão oral, e o esclarecimento escorria dos estratos superiores aos inferiores (idem, p.13).

Entretanto, a partir da relação de trabalho que tinha se estabelecido entre trabalhadores e as indústrias, os trabalhadores estes, diga-se de passagem, “pobres”⁴¹, a quem eram negados o direito à educação, estes sujeitos recorriam à transmissão oral, que, como o autor diz, era carregada de seus “costumes”. No século XVIII, os “costumes” passaram a incorporar um sentido do que hoje chamamos de cultura, além também, de que estes mesmo “costumes”, apresentavam muitas afinidades com o direito consuetudinário. A partir dessa relação de exploração, os “costumes”, no segundo sentido relacionado ao direito, passaram a ser instrumentalizados, ganhado força de lei e passaram a estar presentes em suas reivindicações por melhores salários condições de trabalhos, quando tais condições contrastavam com seus “costumes”.

Apresentei estas novas formas organizativas como se fossem novidades no que se refere à política indígena e seus componentes. No entanto, esta é uma prática que historicamen-

⁴¹ Thompson afirma que o termo “pobre”, assim como “fidalgo”, foram criados pela *gentry* (classe detentores de terras). O termo “pobre” contém a sugestão de que o grosso da população trabalhadora merecia a condescendência da *gentry*, e talvez sua caridade (como se fossem de alguma forma sustentada por ela, e não ao contrário). E o termo agrupa, numa mesma categoria criada pela *gentry*, miseráveis, pequenos fazendeiros vigorosamente independentes, pequenos camponeses, criados da fazenda. Artesãos rurais e assim por diante (THOMPSON, 1998, p.26)

te, esteve sempre presente na relação de contato entre indígenas e os colonizadores e instituições do Estado, como ocorreu, por exemplo, com o termo *Tuxaua* apontado anteriormente na organização política dos Tikuna. Hoje o Tuxaua é cargo de maior representatividade, ou seja, é o responsável por representar todas as comunidades, seja nas relações interétnicas com os não-indígenas seja no próprio movimento indígena.

A partir desta discussão, verificamos estas mudanças materializadas nas novas lideranças como formas de resistência, como bem pensou Grünewald (2012):

[...] em muitas circunstâncias, uma tradição se torna a principal ferramenta usada por aqueles que desejam conduzir os próprios assuntos e seguir suas próprias linhas de desenvolvimento. Não raro, regras tradicionais são inventadas instantaneamente para legitimar o curso de ação desejado por aqueles que manipulam a cena local (p.193).

Nesse sentido, não podemos pensar o tradicional como o oposto da sociedade moderna/industrial e apenas próprio dos denominados povos e comunidades tradicionais, em especial dos povos indígenas. O tradicional em sua dimensão de “invenção”, traz para o cerne das reflexões a capacidade de criatividade dos povos indígenas frente às ações colonizadoras históricas e que permanecem no campo das relações interétnicas nas quais são envolvidos. Ela deve ser formalmente tida como algo sob/em constante reformulação pela ação estratégica e inteligente dos sujeitos sociais (Idem, p.194). Ela não deve ser entendida, como algo presa e congelada num passado remoto e primordialista, ela deve ser entendida na sua atualidade, conforme seu uso para os povos indígenas, pois ela transcende a noção de tempo.

As novas lideranças dos Wapichana e Macuxi da comunidade Serra do Truarú são frutos de discussões muito atuais, são inspiradas nas retóricas adquiridas no contato com diversos outros sujeitos sociais: ambientalistas, discursos políticos, Estado, que se somam às demandas das comunidades, e que partir de uma autoconsciência crítica, se reinventam e inventam suas tradições, como forma de fortalecimento de suas práticas culturais e identidade étnica, afirmando a si mesmo e se instrumentalizando para lutar por seus direitos. Estas atuações se atrelam às organizações indígenas, como no caso o CIR, organização autônoma e pluriétnica, a qual as comunidades das Terra Indígena Serra da Moça fazem parte, bem como muitas outras comunidades de diferentes povos, línguas e regiões. Este “tradicional” funciona como um componente importante da formação da identidade destes povos, são as próprias expressões diacríticas em contraste com modelos de sociedades e desenvolvimento que não contemplam os povos indígenas.

A atuação do Conselho Indígena em Roraima – CIR na comunidade Serra do Truarú

O Conselho Indígena de Roraima - CIR é uma das principais organizações indígenas a nível regional e nacional. Sua atuação no caso emblemático da luta pela demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol trouxe para si uma visibilidade a nível internacional e trouxe ainda certo destaque para os povos indígenas do estado de Roraima, relacionado principalmente à discussões sobre demarcação de terras.

O CIR foi criado em 1972, inicialmente como o nome de Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER). Seu surgimento, para Vieira (2003), está ligado, principalmente à mudança na postura da Igreja Católica na década de 1960. Vieira afirma que esta mudança acontece 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.

Obviamente, o terreno roraimense era bastante fértil para que ocorresse um fortalecimento dos povos indígenas, já que a situação de invasão de suas terras por parte dos fazendeiros e que era constantemente levantada e compartilhada nos encontros promovidos pela Igreja Católica.

Os encontros que promovidos pela Igreja Católica tiveram consequências bastante significativas para os povos indígenas do estado de Roraima, pois a troca de experiências, ou melhor, saber que cada comunidade enfrentava as mesmas dificuldades quanto à perda de suas terras fez com que fosse aos poucos se criando uma consciência crítica em relação ao Estado e aos fazendeiros que estavam invadindo as terras indígenas. Consequentemente, a criação do CINTER materializou estas lutas políticas de grande parte das comunidades indígenas de Roraima

O CIR desde então vem atuando ao longo destes anos na defesa dos direitos indígenas, buscando o cumprimento por parte do Estado Brasileiro a execução das leis que visam a melhoria da vida nas comunidades indígenas, na área da saúde, educação, cultura e sustentabilidade.

Tem como referências em seus eixos de atuação a luta por a autonomia e a terra, principal causa de luta dos povos indígenas [...], organização, articulação e fortalecimento das comunidades indígenas⁴².

A questão da terra continua sendo uma das principais demandas, isto é, há uma luta constante para que as terras indígenas sejam demarcadas. O exemplo mais emblemático supramencionado é o caso Raposa Serra do Sol, disputa essa que tomou grandes repercussões nacionais e internacionais. Esta era uma Terra Indígena que as comunidades reivindicavam uma área 1.747.464,7832 hectares, e que ela fosse demarcada em formato de áreas contínuas, e não em formato de ilhas como muitos fazendeiros e outras organizações queriam. A homologação veio ocorrer em 2005, depois de muita luta e resistência, numa grande articulação de todas as comunidades, instituições, indigenistas, intelectuais e outros.

Desta forma, o CIR continua atuando na defesa dos territórios indígenas e outras pautas que foram sendo incorporadas ao longo dos anos, desde sua fundação, como assessoria jurídica, promoção de eventos sobre mudanças climáticas, apoio às mulheres com uma secretaria para tratar desse assunto mais específico, além também de buscar promover execuções de projetos nas comunidades pelo viés da sustentabilidade. O principal evento é a Assembleia dos Povos Indígenas do Estado de Roraima, que acontecem anualmente, contado com cerca de 3.000 indígena de todo Estado. É uma oportunidade de agregar outras organizações indígenas como *APIRR, Sodiur e Hutukara Associação Yanomâmi*.

Podemos pensar a referida organização indígena como um exemplo de transformação social que envolve diversos agentes sociais e fatores políticos, econômicos e culturais através de processos que vieram a ocorrer desde a década de 1960 no estado de Roraima e no restante do Brasil. Tal observação é pensada com base na noção de “situação colonial” elaborada por George Balandier (1969), que por sua vez, inspirou Pacheco de Oliveira (1988) a pensar as mudanças que vieram ocorrer entre os Ticuna. O autor enfatiza em sua análise a interação entre os diversos processos sociais que formam uma conjuntura particular capaz de orientar os agentes e os processos de transformação.

Os referidos agentes sociais e processos transformações foram orientadas, conforme apresentado anteriormente, por uma conjuntura formada pela atuação da Igreja Católica, que naquele período tinha mudado sua postura quanto à forma de lidar com os povos indígenas da região, atuando de mais maneira mais politizada; a ditadura militar, que foi instaurada no Brasil no ano de 1964, fazendo com que a sociedade civil atuasse estrategicamente junto ao mo-

⁴²Informativo da 45ª assembleia geral dos povos indígena de Roraima.

vimento indígena ou em favor dos povos indígenas contra o Governo, a emergência de diversos outros novos movimentos sociais (HOBSBAWM, 1987), como movimentos ecológicos, ambientalistas, da liberdade sexual, entre outros.

Balandier (1969, p.20) caracteriza esta abordagem como o *tentame dinamista*, na qual é possível perceber as instituições políticas a partir de suas dinamicidades, interações, contradições e conflitos. Estas observações foram feitas tendo em vista os estudos de E. R. Leach, afirmando o seguinte: “Em suma, Leach nos incita a tomar em consideração o contraditório, o conflituoso, o aproximativo e o relacional externo” (p.21).

A interação desses fatores com a experiências dos povos indígena, possibilitaram a criação e consolidação de movimentos indígenas organizados, que sobressaiam às pautas específicas de um só povo e a representação de apenas uma etnia. O CIR, tendo em sua base de formação uma diversidade de povos de diferentes identidades étnicas, conseguiu agregar as demandas em comum de cada comunidade e de cada Etnorregião, passando então, a constituir-se um espaço pluriétnico apresentando as mais diversas formas de atuação. Almeida (2017) aponta que as atuações de lideranças indígenas, experientes de lutas cotidianas contra opressão do trabalho precário prestado aos fazendeiros e a usurpação de suas terras, convergiram para este tipo de organização pluriétnicas, associando pautas econômicas e luta identitárias, e até mesmo rompendo com as formas de atuação no campo político, isto é, rompendo sobretudo com a tutela, institucionalizada e praticada pelo Estado.

Podemos perceber o que estamos afirmando na atuação do CIR na comunidade Serra do Truarú que se dá a partir da ação participativa do Coordenador regional e dos Tuxauas que implementam projetos visando a sustentabilidade das comunidades, como projetos de gado bovino visando a autonomia, além é claro participando efetivamente das discussões que visem a política indígena nacional.

Durante a mobilização para se reivindicar a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça no ano de 2004, o CIR teve uma participação mais direta e efetiva. A organização atuou como mediadora dos Tuxaua, encaminhando documentos para os setores competentes e representado nas instâncias em que estava se discutindo a pauta. Através da assessoria jurídica, na época ocupada pela advogada Joênia Wapichana, o CIR prestou diversas assessorias, participando das reuniões comunitárias, orientando os Tuxauas para os conflitos que vinham enfrentar. Através desta assessoria é que foi possível avançar os trâmites jurídicos e nas negociações que ocorreram e embora a terra não tenha sido ampliada, foi possível levar o pedido de ampliação ao Supremo Tribunal Federal.

Além destes propósitos relacionados a promoção de projetos acima citados e de assessorias, o CIR ainda promove uma articulação política entre suas regiões bases contra os fazendeiros e demais setores antiindígenas do estado de Roraima. Os representantes do CIR nas comunidades, como já mencionei ao descrever os componentes da organização política da região Murupú, são os coordenadores regionais. A partir destes coordenadores, o CIR é capaz de mobilizar os demais Tuxauas, que por sua vez conseguem mobilizar demais indígenas de suas comunidades.

Nos últimos anos, o CIR tem incentivado suas comunidades base a construir seus Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), como forma de garantir a proteção e fiscalização das terras através de toda uma discussão atual que se faz no movimento indígena, que é fundamentada na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). O CIR, através de sua equipe formada por assessoria jurídica, assessoria de comunicação e demais integrantes promovem nas comunidades discussões relacionadas ao direito à consulta e incentivando a criação de documentos que tenham a finalidade de estar orientado a comunidade e principalmente o Governo ou empresas privadas quanto a forma como os indígenas querem ser consultados;

No ano de 2016, o CIR auxiliou a comunidade a construir este documento de consulta que levou o nome de regimento comunitário interno, onde nesse documento, foram sistematizadas diversas informações que a comunidade considerou importante, como sua história, organização política, regras e acordos de convivência e demais eixos que contemplasse as questões saúde, educação, cultura, fiscalização e projetos que a comunidade viesse discutir futuramente. Embora tenha o nome de regimento interno comunitário, ele também funciona como um “protocolo de consulta” da comunidade.

Na ocasião em que ocorreu o início da criação do regimento, estiveram presentes novamente a assessora jurídica do CIR, Joênia Wapichana, junto à uma equipe formada por estudantes e indígenas de outras comunidades que foram convidados para contar a experiência que suas comunidades tiveram com a criação do documento.

A partir desta troca de experiência, foi criada diversas formas de atuação que visavam a proteção da comunidade, como por exemplo a *polícia comunitária* ou *segurança comunitária*, conhecido também como *Grupo de Proteção e Vigilância das Terras Indígenas – GPVIT* é um grupo de indígenas que fazem o papel de monitorar “atividades estranhas” que ocorrem na comunidade.

Esta foi uma iniciativa que surgiu com objetivo de criar uma equipe de apoio ao Tuxauas, auxiliando em determinadas situações consideradas problemáticas, como a proibição

do consumo e entrada de bebidas alcoólicas, problemas familiares, como abandono de crianças pequenas por seus pais, violência doméstica, ou seja, no geral é o auxílio no cumprimento do regimento comunitário interno. E foi somente a partir do início da produção do Regimento Interno da Serra do Truarú que o grupo passou a ter o referido nome, e passando a agregar mais funções, que foram constando no regimento. Além da fiscalização das terras e auxiliar os Tuxauas, passou a exercer em suas atividades problemas maiores, isto é, situações que poderiam ser considerados crimes de acordo com código penal e criminal.

PARTE 2

Mobilização étnica comunidade Serra do Truarú: 2004-2009

Nos dois capítulos anteriores, pretendi apresentar ao leitor um panorama da *situação etnográfica* e analisar o relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça, produzido na década de 1970, 80 e finalizado no início de 1990. O objetivo era pensar na *dinâmica territorial* que resultou na configuração atual da referida Terra Indígena. Já a primeira parte deste capítulo, descrevi *organização política* na comunidade Serra do Truarú, inserida na Etnoregião Murupú.

Sendo assim, **o objetivo desta segunda parte do terceiro capítulo é descrever a *sociogênese* (ELIAS, 2011; BOURDIEU, 1989/2002) de uma *mobilização* que classifico com uma *mobilização étnica*. Tal *mobilização* ocorreu na comunidade Serra do Truarú e tinha como objetivo a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça. Esta *mobilização* culminou na criação de uma nova comunidade em 2004: Lago da Praia e que teve seu fim em 2009.**

Partindo da abordagem de Philippe Bourgois (1993), procuro estar relacionando aspectos culturais e identitários à aspectos políticos e econômicos, uma vez que entendemos que existe uma interação igualitárias destes aspectos que podem tornar-se bases das referidas *mobilizações étnicas*. **Partimos ainda de Almeida (2010) que busca refletir sobre as *mobilizações na região amazônica*.**

Proponho também historiografar os antecedentes desta *mobilização*, realizando uma relação das narrativas contadas por algumas lideranças com as fontes escritas, de forma que possamos entender o que motivou o pedido de revisão da Terra Indígena Serra da Moça.

Não é minha intenção realizar uma descrição exata dos fatos. Primeiro porque não é possível, já que a historiografia não produz ou não se propõe produzir a verdade absoluta dos fatos. No entanto, ela possibilita uma reflexão destes mesmos fatos através das fontes.

Estas fontes, como mencionado, são, além dos documentos escritos, as narrativas orais, a vivência, a memória, o conversar com as pessoas. Por isso, é necessário analisar as falas e os documentos em contexto relacional, de forma que possibilite o entendimento dos fatores que desencadearam na referida mobilização

Recorro em alguns momentos à minha *memória* para me inserir enquanto um agente social, que embora não tivesse ideia da importância política e simbólica daquele momento, foi em grande parte responsável para definição deste objeto da pesquisa. O resgate da memória,

enquanto elemento reflexivo para descrição e reflexão da referida mobilização, é em grande parte, devido a minha participação. Para mim, escrever sobre minhas percepções e memórias daquele período, não é só necessário, mas também importante, no momento em que refletir sobre estes é reviver a histórias contadas pelos *parentes*. Neste sentido, o *método reflexivo* (BOURDIEU, 2002; BACHELAR, 2008) foi essencial, principalmente para poder por em questionamento todas as minhas vivências, experiências e conhecimentos apriorísticos, pois, a *reflexividade* nos permite pensar as experiências dentro de um panorama macro e relacional, que dialoga com a realidade concreta.

Algumas considerações teóricas sobre *mobilização étnica*

As *mobilizações étnicas*, para Bourgois (1993), podem ter como bases em seu processo de formação, uma interação dialética entre afiliações étnicas e culturais com fenômenos políticos e econômicos. Em seu artigo intitulado “La mobilisation ethnique” publicado pela revista “Actes de la recherche en sciences sociales” em 1993, Bourgois examina os fenômenos de *mobilizações étnicas* ocorridas na costa caribenha da América Central em três diferentes povos e em diferentes momentos da história: o movimento de Marcus Garvey, entre os índios ocidentais que foram trabalhar na plantação de banana por volta de 1910-1920; o movimento religioso em Mamachi entre os nativos americanos Guaymi do Panamá e a greve de 1960 na United Fruit Company; e a mobilização de indígenas Miskitu contra o governo da Nicarágua, no período 1982-1985.

Analisando estes três fenômenos, Bourgois afirma o seguinte:

Em fait, la mobilisation ethnico-politique que chacun des ces peuples a menée, dans des contextes historiques différents, est sous-tendue par une dynamique structurelle. Mais surtout, ils nous aident à comprendre ce que signifie l'appartenance ethnique, et, plus généralement, comment les phénomènes idéologiques interagissent avec la réalité matérielle, à travers des processus politiques. Enfin, ces exemples extrêmes nous permettent d'évaluer mieux le poids du facteur ethnique qui, dans la relation dialectique avec l'économie, n'est pas en position subordonnée (p.54).

Para este autor, não há uma subordinação entre as fundamentações que possibilitam as *mobilizações étnicas*, isto é, tantos fatores econômicos, culturais, étnicos, ideológicos interagem simetricamente entre si desencadeando em tais fenômenos, bem como também nas condições de trabalhos que foram se formando em determinados lugares, as hierarquias, como são apresentados pelo mesmo.

É a partir destas possibilidades analíticas que busco aqui identificar fatores étnicos/identitários atrelados à elementos e experiências políticas que desencadearam numa *autoconsciência*, de forma que apenas ter acessos aos lugares que ficaram fora da demarcação não era suficiente, era necessário garantir a partir dos aparatos jurídicos, de forma que não perdessem novamente a terra.

As *mobilizações* também são encontradas nas discussões de Almeida (2010), mostrando em seus comentários não apenas enquanto fenômenos sociais ou realidade empírica, mas também propõe um viés teórico para seus entendimentos. Almeida aponta que em diversas partes da região amazônica, os movimentos sociais e principalmente os movimentos indígenas passam a incorporar em suas pautas reivindicatórias componentes identitários, fazendo com que ampliassem a diversidade das *identidades coletivas*. Junto à uma pauta étnica, essas mobilizações ocorrem entrelaçados à vários outros fatores, como por exemplo, o direito à terra e recursos básicos para suas sobrevivências físicas e culturais, como vamos observar em relação aos Wapichana da Serra do Truarú.

Almeida continua dizendo que essas reivindicações apresentam um potencial bastante significativo tornando possível a agregação de diversos elementos e que podem proporcionar a articulação de elementos de autoconsciência cultural com critérios ambientais, reforçando o conhecimento aprofundado dos ecossistemas e estimulando laços de solidariedade entre as comunidades locais pela politização de aspectos específicos que lhes são comuns (2010, p.8).

O fato de se precisar daquele lugar para atender as necessidades básicas, tanto físicas quanto culturais, relacionadas ao contexto de mobilização que estava se passando na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, foram combinados para que houvesse esta *mobilização*, isto é, o fator étnico atrelado a um fator político fora fundamental para uma organização das lideranças.

A experiência como um fator determinante das mobilizações étnicas

As diferentes *experiências* das lideranças fora da comunidade, em outras mobilizações e, principalmente, em situações relativas a prestação de serviços remunerado para os fazendeiros, proporcionaram uma compreensão mais crítica do tipo de relação historicamente estabelecida entre indígenas e não-indígenas. Tais experiências propiciaram condições às lide-

ranças para mobilizar suas comunidades para retomar terras que estavam nas mãos de fazendeiros, grileiros e outros usurpadores de seus direitos.

Por exemplo, o pajé Erasmo Ângelo, que foi Tuxaua da comunidade Serra do Truarú na década de 1990, período em que estava se discutindo a pauta da TI Raposa Serra do Sol, assinou uma carta, juntamente com outras lideranças mais emblemáticas do movimento indígena de Roraima, como o senhor Nelino Galé, Macuxi da Etnorregião Baixo-Cotingo, que atuou fortemente naquele período; Jaci José de Souza, Macuxi da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que ocupou o cargo de coordenador do Conselho Indígena de Roraima - CIR no ano da demarcação em 2005 e que no ano de 1990 ocupava o cargo de Vice-Coordenador junto ao senhor Clóvis Ambrósio, da Etnorregião Serra da Lua, que era então o Coordenador Geral do CIR. A carta foi de uma assembleia realizada na comunidade Indígena Canta Galo, no dia 29 de outubro de 1990. Foi encaminhada ao Presidente da Funai, reivindicando a demarcação da TI Raposa/Serra do Sol e Surumú e a retirada de posseiros e garimpeiro de suas terras. A carta em si representa toda demanda dos povos indígenas naquele período: a demarcação das terras indígenas em áreas únicas/áreas contínuas e a retirada das fazendas das suas terras. A carta escrita a punho (Anexo 01) diz o seguinte:

Canta Galo, 29 de outubro de 1990.

Exmo. Sr. Presidente da FUNAI.

Nós lideranças indígenas, reunidas nos dias 28 e 29 de outubro de 1990, na aldeia Canta Galo, com participação de 88 Tuxauas e outras lideranças no total de 200 participantes, para discutirmos sobre a demarcação das nossas áreas indígenas, abaixo especificadas, assim requeremos:

1 – Área única

A área Raposa/Serra do Sol e Surumú com área aproximada de 1.347.810 hectares, com 74 aldeias, com uma população de 9. 574. Nesta área estão situadas 154 fazendas de 122 proprietários. Dentro das referidas áreas também estão situadas 03 (três) vilas com aproximadamente 2.500 não-índios.

Todas as lideranças da área reivindicam a demarcação da área única Raposa/Serra do Sol e Surumú.

Não tem tanta fazenda na área única. A maioria é posseiro sem documento. Tem gente com 5 cabeças de gado e já diz que é fazendeiro e quer indenização. Tem fazendeiro

Jair que tem oito fazendas na área única e seu irmão Dandãe Alves dos Reis, que tem muita terra. E para que tanta terra na mão de uma única pessoa só, enquanto nossas comunidades indígenas não podem nem caçar, nem pescar e nem criar?

O fazendeiro reclama que é muita terra para os índios, e para que querem dar tanta terra para um só fazendeiro?

Queremos a área única. Tem dinheiro para tirar os garimpeiros das terras do Yanomamê e posseiros da área única também.

Das áreas demarcadas, queremos que sejam retirados os posseiros que já foram indenizados e ainda não saíram e todos os outros garimpeiros, posseiros e invasores.

Das outras áreas delimitadas, queremos a demarcação, urgente.

Esperamos sermos atendidos.

Esta carta está anexada ao relatório de identificação da TI Serra da Moça. Junto a ela, existem diversas outras com as mesmas reivindicações, de datas diferentes e de assembleias em outras comunidades. O conteúdo da carta é o mesmo: a demarcação de suas terras, a ampliação das que já tinham sido demarcadas e a retirada dos invasores.

Este tipo de trajetória das lideranças envolvendo o contato com diferentes contextos, agentes sociais e principalmente a troca de experiências com quem estava passando pela mesma de situação de conflito, é apontado por Ortolan Matos (1997) como um dos fatores responsáveis pelas lideranças compreenderem como funcionava sociedade nacional. Este contato proporcionou aos indígenas o acesso a um determinado conhecimento sobre o mundo dos não-indígenas, o que foi bastante útil para mobilização e organização indígena para defender seus direitos. Embora Ortolan Matos tenha direcionado parte de sua pesquisa a entender o perfil das lideranças que atuavam no movimento indígena na Pan-Amazônia, como Ailton Krenak, Marcos Terena, Domingos Terena, todos estes que estiveram à frente do movimento indígena em âmbito nacional, na década de 1990, podemos pensar que este tipo de trajetória mais local, proporcionou também uma visão crítica e mobilizante das lideranças indígenas em Roraima.

A carta apresentada acima é para mostrar que indígenas da Serra do Truarú também estavam em constante contato com as discussões sobre demarcação de terras e com as retóricas religiosas proferidas repetidamente nas assembleias indígenas. Vieira (2014) afirma que as assembleias indígenas em Roraima tiveram início a partir dos encontros organizados pela Igreja Católica, no início da década de 1960, bem antes do surgimento do Conselho Indigenista Missionário - CIMI. A Igreja passou a contribuir para organizar os indígenas politicamente,

com o objetivo de conseguirem a demarcação definitiva de suas terras. Neste período, começaram a dar os primeiros indícios de que estava começando um movimento indígena em Roraima, quando a Igreja promovia reuniões que contavam com a presença de indígenas de várias comunidades e diferentes grupos étnicos. Eles iniciaram as discussões nas assembleias e compartilhavam experiências de conflitos semelhantes, isto é, a invasão de suas terras, e passavam não apenas a xingar ou reclamar dos fazendeiros, mas cobrar e criticar os órgãos públicos, como a Funai, pela postura que vinha tomando de favorecer aos fazendeiros. E nesse momento, inicia um amadurecimento das organizações de várias etnias para reivindicar seus direitos e a demarcação de suas terras. O contato com o discurso religioso da ala progressista já era frequente desde esse período e colocava em questão também as formas de tutela.

Embora os trabalhos sobre mobilizações indígenas tenham privilegiado as experiências de lideranças adquiridas “fora da comunidade”, é importante ressaltar que a vivência cotidiana de conflito, do impedimento de ir caçar, pescar, criar, são também de igual importância e que devem ser vistas como fundamentais para compreensão das formas de luta e de mobilizações. Como por exemplo, o risco de ir se caça a noite, o medo de ir e não voltar mais, devido à ameaças e tiros. Como ocorreu certa vez quando meu tio Jackson Aleixo e eu fomos pescar no igarapé do Muxinga, que fica do lado do rio que ficou de fora da demarcação. Quando já estávamos voltando de bicicleta, em meio a chuvas de mosquitos, carapanãs, eis que surge uma luz! Essa luz na verdade era a lanterna de alguém que vinha passando no lavrado no sentido contrário ao nosso. Logo quando vimos, nos jogamos no capim e nos escondemos até que a pessoa passasse. Assim que ela sumiu na noite, fomos embora para casa. No outro dia pela manhã, alguém chegou em casa dizendo que um dos capangas que tinha passado na noite anterior no caminho para o Muxinga, tinha ouvido vozes de pessoas, e que se ele tivesse avistado, teria atirado de longe. Logo que ouvi fiquei pensando que se não tivéssemos avistado ou se ele nos tivesse avistado primeiro, nunca mais veríamos nossa casa e chegado com os peixes.

Lembro-me disso, porque uma vez quando esse meu tio tinha voltado do Lago da Praia, logo quando as famílias tinham efetivado a moradia, minha bisavó começou a gritar com dizendo: *“Porque vocês tão brigando por terra? Essas terras os brancos já ganharam, são deles, não é mais nosso!”*. Meu tio respondeu: *“pra a gente não ter medo de caçar, de ir pesca. Aqui não tem mais, aqui não tem mais peixe nem capivara. Eu não vou morar lá, mas é de lá que eu tiro nosso sustento.”*.

Essas conversas, esses acontecimentos, ficaram fortemente marcados na minha memória, porque são experiências vividas e que fazem sentido conforme a gente vivencia situações como essas. Porque delas, podemos entender as diferentes motivações que levam as pessoas lutarem por pedaços terras que são apenas pequenos fragmentos do que deveriam ser as terras dos povos e comunidades tradicionais, seja indígena, quilombolas.

As experiências em situações como estas, como já mencionado aqui, são fatores mobilizantes. Bourgois (1993) utiliza a ideia de *experiência* para explicar a mobilização étnica entre os Guaymi na década de 1950, na província de Boca del Toro, no Panamá. Bourgois conta que neste período, os Guaymi deixaram sua economia de subsistência para trabalhar nas plantações da United Fruit Company. Nesta nova sociedade, estes indígenas ocuparam a camada mais baixa da hierarquia social, devido suas raízes étnicas. E por isso, os trabalhos que lhes foram designados foram os mais perigosos, que era para espalhar os fertilizantes corrosivos e os venenos, sobre pretexto de que “eles tinham a pele mais grossa e não adoeciam” (p.58). Os Guaymi reduziram suas vidas apenas a comer e trabalhar nestas plantações, desenvolvendo estes trabalhos perigosos e sob péssimas condições, e ainda recebendo os menores salários possíveis.

Bourgois tem por objetivo com esta descrição, mostrar como os indígenas chegaram a ser colocados nesta posição de inferioridade pelo simples fato de serem Guaymi. Os trabalhos pesados e perigosos foram designados a eles porque naquele contexto de hierarquias étnicas, ser Guaymi representava ser humanamente inferior. Verificando os documentos de fevereiro de 1983, o autor ainda constata que os Guaymi representavam 42% dos trabalhadores da empresa e que apenas 4% (35 pessoas) eram assalariados. Nenhum Guaymi estava presente entre os membros da administração. Ocupavam também alguns trabalhos de capatazes, contramestre (sendo esta a posição mais alta que o autor constatou). Os trabalhos que exigiam menos qualificação e que exigiam menos esforço intelectual eram ocupados pelos indígenas, como operadores de máquinas pesadas, tratoristas. Quando perguntado aos administradores do porquê da segregação, eles disseram que os Guaymi não tinham qualidades intelectuais suficientes para progredir, isto é, não tinham capacidade intelectual suficiente para ocuparem cargos mais especializados!

Essa diversidade étnica e o sistema de representações da sociedade em geral era atrelada aos enquadramentos dos trabalhos e qualidade de produção, isto é, o fato de os Guaymi serem representados como etnicamente inferiores, tinham uma confirmação desta inferioridade que lhes eram atribuída pela realidade material no qual estavam inseridos: os trabalhos

pesados, as péssimas condições de trabalhos, o perigo pelos venenos no qual eram expostos só poderia ser executados por eles devido a estereótipos racista e generalizações que eram divulgados entre os empresários e administradores das empresas. Os empresários e administradores da United Fruit Company utilizavam desta desculpa racistas e preconceituosas para superexplorar estes indígenas para aumentar seus lucros, pois existiam 125 mil desempregados não-indígenas nas cidades, mas eles não os empregavam, já que nenhum deles se submetia as condições de exploração que os Guaymi eram submetidos. Os estigmas atribuídos aos Guaymi de ignorantes, fáceis de controlar, submisso à exploração, de incapacidade, faziam como os administradores explicassem que se não fossem os Guaymi, eles seriam obrigados a aumentar o salário e que era mais fácil trabalhar com eles, devido eles não falarem o espanhol e não contestarem seus superiores, eram mais fáceis de serem convencidos, e os administradores conseguiam fazer com que os indígenas fizessem quase tudo.

Bourgois conta ainda que a exploração econômica era apenas uma das dimensões que os Guaymi viviam. A opressão perpassava para além dos limites da companhia. Estava presente no restante da sociedade a ideia de que eles eram humanamente inferiores, e não havia nenhuma preocupação em esconder isto dos indígenas. Os Guaymi presenciavam calados as zombarias, insultos, por parte da sociedade, fato este que fora presenciado pelo pesquisador durante sua pesquisa de campo:

Un hurlement de singe emplissait l'air. C'étaient des jeunes gens hispaniques, hommes et femmes, les propriétaires des baraquements tenant lieu de boutiques qui étaient en train de huer un camion ramenant de jeunes Guaymi des fermes du Costa Rica où ils avaient répandu à mains nues un engrais corrosif à base boutiques avaient entouré les Amérindiens et se moquaient d'eux en les injuriant; les Guaymi, le visage comme de la pierre, sans une marque d'émotion au milieu des braillements, leus ont acheté des boissons et des confiseries. Sitôt les Guaymi rapartis, les autres ont commencé à se vanter d'avoir <roulé les cholitos>, sans se soucier d'être entendus des quelques Giaymi qui traînaient dans les paragens (p.60).

Os fatores da dominação simbólica e a exploração econômica é chamado pelo autor de “opressão combinada”, o que quer dizer que não é uma adição da dimensão simbólica, a estrutura das relações de subordinação no trabalho e a marginalização econômica, mas sim uma interação entre as mesmas, uma combinação. Desta forma, essa experiência de opressão fez com que os indivíduos internalizem as representações dominantes, de forma que elas venham se manifestar em outros contextos e situações, como por exemplo: na bebedeira, brigas, tentativas de suicídio. As práticas culturais internas do grupo, de acordo com o autor, passaram a ser vista como um espetáculo de degradação pública por outras pessoas, já que esta prá-

tica estava deslocada do contexto em que ela expressaria um sentido político e cultural dos Guaymi. Acrescenta-se também o fato de os indígenas estarem bêbados, ocuparem uma posição social inferior numa sociedade preconceituosa e exploradora. As discriminações étnicas atingiam não só o âmbito econômico e social. Ela estava presente nos âmbitos dos lazeres, nas interações de cunho sexual. Bourgois aponta que até no âmbito do sistema judicial foi institucionalizado, já que quando os Guaymi brigavam devido às bebedeiras, em vez de eles pagarem uma multa ou passar a noite presos no posto da polícia, como qualquer outro cidadão, eles eram condenados a trabalhos forçados, como a limpeza dos jardins públicos com um facho. Todas essas experiências de opressão podem ser pensadas juntamente ao fato de os Guaymi se agruparem em torno de líderes milenaristas na década de 1960. Esta propensão de agrupamento dos Guaymi é pensada pelo pesquisador como parte da opressão combinada. Em 1960, os Guaymi se reuniram atrás (dérrière) de um líder carismático “branco”, Vergílio Schuverer, que resultou numa greve, que de acordo com testemunhas, durou três semanas. Bourgois afirma que:

En l'espace d'une nuit, les ouvriers Guaymi jusqu'alors timidez et complaisants se sont métamorphosés em um groupe soudé politiquement, revendiquant justice et rédemption. La grève a libéré leur énergie rentrée, reprimée, et l'a coulée dans les revendications économiques qu'ils partagent avec les autres travailleurs. Les dirigeants, qui avaient jusqu'alors exercé une forte influence en prêchant le statu quo, ont été écartés brutalement (p.91).

A greve foi essencial para que os Guaymi revigorassem sua postura política e fez com que eles reafirmassem sua dignidade, questionando sua posição e o poder dos seus chefes. Bourgois conta ainda que mais tarde, quando uma religião milenarista, o movimento Mamachi, chegou aos territórios dos Guaymi, prometendo riqueza e salvação, os Guaymi na verdade lutavam por uma mudança que promovesse uma recuperação social real pautadas em fundamentos étnicos. Mudanças de cunho étnico que questionavam elementos trazidos pelos colonizadores: “Les plus radicaux voulaient abattre les bovines et les porcs, parce qu'ils avaient imposé des clôtures et favorisé la propriété telle que les Occidentaux la conçoivent” (BOURGOIS, 1993, p.61). Bourgois afirma que foram as experiências anteriores, isto é, 1910, que fez com que os Guaymi internalizassem o racismo, a opressão, que possibilitou a explosão da greve de 1960. O ódio a si mesmo, àquilo que não era considerado tradição entre

os indígenas fez com fosse liberado as forças acumuladas ao longo de décadas, até séculos de opressão e alienação.

Antecedentes da mobilização: relações entre indígenas e fazendeiros

O exemplo dos Guaymi no fornece elementos importantes para entendermos como a experiência é um fator mobilizante. Por exemplo, algumas lideranças como o Tuxaua Jairo Pereira da Silva, que fora uma grande liderança, não só da comunidade Lago da Praia, mas do estado de Roraima, quando jovem, passou um tempo trabalhando nas fazendas de gado bovino localizada nos arredores da comunidade. Quando foi demitido, fez com que refletisse sobre a posse da terra e passasse a questionar a posição dos fazendeiros. Jairo Pereira da Silva faleceu em janeiro de 2017 em acidente de moto na BR 174, mas foi uma grande liderança que lutou pela demarcação da comunidade Lago da Praia, participou ativamente das mobilizações pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, chegou a ser vice coordenador do Conselho Indígena de Roraima (CIR) no ano de 2007. Tia Gercina fala um pouco desta experiência do Tuxaua Jairo quando perguntei de quem foi a ideia de ampliar a Terra Indígena:

Eriki: E, assim, como foi pra decidir pra ir pra lá, quem é que foi, quem tomou partido, e começou essa ideia de “vamos ocupar Lago da Praia, como é que surgiu essa ideia?

Tia Gercina: Essa ideia, foi do irmão Jairo, foi do Jairo, porque ele disse que, sempre ele né, não é conformado com esse, aonde ele mora né, no Morcego, é muito pequeno pra esse ficar trabalhando lá. é muito pequeno mesmo. Aí ele disse que não queria morar aqui não, aqui no Truarú, ele disse “eu vou ter que morar num lugar mais assim que tem, que seja mais a vontade né, aí ele disse, porque aqui ninguém pode mais morar assim a vontade, aí não tinha pesca, não tinha caça, aqui não tem né, tu sabe que aqui não tem caça, ninguém tem pesca, caçar a vontade. E lá no rio, assim no rio a gente pode pescar né, pode pescar à vontade, se tem tempo pra pescar, pesca mesmo, que é o rio grande. Ele trabalhava também, nessa fazenda né, ele também trabalhava lá, ele trabalhou, ele trabalhou até quando terminou mesmo, que o homem parou, diz que ele tava devendo e entregou, diz que ele entregou, pro Bamerindus, que nesse tempo era esse banco, ele entregou na conta que ele tava devendo. Aí depois ele num sei que aconteceu, que essa terra ficou parada, não tinha ninguém não, aí ele disse, agora tá bom de nós ampliar essa terra, nós vamos ampliar? Nós falava de ampliar. Falava de ampliar. Só que ia ampliar mesmo, mas por causa da raposa serra do sol, que

quando saiu a homologação, não ampliaram, e não teve mais oportunidade pra ampliar, que era fechar mesmo. E nós mesmo já estava chegando já pra regularizar essa terra com o Incra né, mas só que a pressão dos sem-terra também era grande, eles queriam essa mesma terra, e aí quando tava pra regularizar, a última foi decisão do governo do estado.

Diversas lideranças chegaram a trabalhar com os fazendeiros, como vaqueiros das fazendas bovinas localizadas nos arredores das Terras Indígenas. À medida que iam sendo demitidos e voltando para suas comunidades, chegavam a se questionar o porquê de eles trabalharem para fazendeiros, e do porquê de serem mandados embora das fazendas que um dia fora morada de seus parentes e até suas.

Como demonstra a fala do tio Assis, que conta que os fazendeiros ofereciam empregos para os indígenas, depois de terem feito um “acordo”. Após o “acordo”, implantavam as fazendas, seus gados, com os trabalhos dos próprios indígenas, e depois de um tempo, eles eram demitidos. Quando demitidos, os indígenas ficavam se questionando sobre trabalhar nas terras que eram suas, mas não poderem usufruir do seu trabalho, ficando alienado de toda produção. Em troca também do empréstimo da terra e da força do trabalho, os fazendeiros cediam seus tratores para preparem a terra para plantação nas comunidades. Nas fazendas iam trabalhar muitos homens.

Tio Assis: É, lá era área indígena. e aí aproveitou do Tuxaua, ajudou Tuxaua, ajudava como? Dava área mecanizada, aradada né pra trabalhar. Então foi assim que ele fez com Tuxaua né. E arrumou emprego pra nós aqui. E foram mesmo, foi Nazário, foi Moacir, foi Jairo, foi Antônio, quem foi mais? Eu sei que foi muita gente daqui. Adeilton, quem foi mais? Da Serra da Moça, foi Mauri que já morreu. Eu sei que era gente da lavra daqui sabe, meus irmãos também, Caci, Jaci, foram tudo pra lá trabalhar, mas que vieram da Barata.

Especificamente nesta terra que foi feito um tal “acordo” com um fazendeiro que se chamava Bixara, por volta da década de 1960 a 70. Esse “acordo” foi feito com algumas lideranças atuantes deste período. O “acordo” funcionaria da seguinte forma: Bixara “acertava” com o Tuxaua que ele utilizaria a terra por um período para o aumento de seu gado bovino, implantar uma estrutura de fazenda, como curral, cerca, sede da fazenda (casa). Em troca do uso, seria dado emprego para indígenas, que trabalhariam para ele plantando capim, construindo as cercas, tomando conta do gado, campeando o gado, entre outras atividades. O fazendeiro também disponibilizaria seus tratores para preparar as terras nas comunidades, isto é, as

terras próximas das casas dos indígenas seriam preparadas para que os indígenas trabalhassem como agricultores. Depois de um tempo, quando aumentasse o gado, o fazendeiro devolveria as terras para os indígenas e os indígenas tornavam a morar na terra.

Embora tal prática tenha sido feita por vários fazendeiros, Bixara é um nome que aparece em todas as entrevistas para ilustrar este “acordo” que foi feito com os Tuxauas deste período, embora as pessoas não saibam o nome verdadeiro dele, como contado pela Geovânia, que foi moradora do Lago da Praia e neta de um dos indígenas que estiveram à frente do tal acordo:

Eriki: *então aquelas terras já eram dos índios, e os fazendeiros chegaram, fizeram um acordo...*

Geovânia: *Fizeram um acordo com Bixara né; com Bixara. Eu me lembro assim que essa história veio falando assim, que eles fizeram um acordo com os Tuxauas daqui da comunidade; aí só que esses, antes, os que concordaram, que combinavam tudo eles já morreram, aí não tem como a gente correr atrás desse aí, porque aí vai saber que é, vai saber onde é que está esse Bixara também.*

Eriki: *Você sabe mesmo o nome dele de verdade?*

Geovânia: *não, eu sei que chamava por Bixara, agora nome dele mesmo completo assim, nome dele de batismo, eu não sei não.*

De acordo ainda com Vieira (2003, p.166-167), o “acordo” era uma maneira de resolver problemas que envolviam indígenas e fazendeiros. Era uma forma de resolver e lidar com as lideranças e conseqüentemente a posse da terra. Essas questões eram resolvidas de três formas: “por meio da cooptação de suas lideranças, da força, que na maior parte das vezes terminava com a eliminação dos índios e posterior tomada das suas terras e com acordos, que sempre beneficiavam os fazendeiros, tendo como árbitro o administrador do órgão indigenista local do SPI ou da FUNAI”.

Durante a pesquisa não foi encontrado nenhum registro da intervenção da Funai no acordo com as lideranças da Serra do Truarú ou das outras comunidades da TI Serra da Moça, mas, a partir da descrição das lideranças e de indígenas que ouviram de seus avós como ocorreu tal “acordo”, pode-se dizer que tratava de uma prática muito comum deste período e foi o que ocorreu na comunidade Serra do Truarú com as áreas que posteriormente foram reivindicadas.

Depois de utilizar a terra para aumentar seu gado, tal acordo previa que o fazendeiro devolveria a terra para os indígenas. No entanto, após demitirem indígenas que foram trabalhar nas fazendas, e finalmente terem implantado a fazenda com o rebanho bovino, nunca mais ocorreu esta devolução. E durante todo tempo em que os indígenas trabalham nas fazendas, os fazendeiros tentavam constantemente convencer as lideranças de que era melhor para eles que não se preocupassem mais com a terra que eles tinham emprestado, pois seria muito melhor se eles trabalhassem nas terras aradadas. Como conta novamente tio Assis:

Tio Assis: (...) porque ele disse assim pra mim, Tuxaua eu vou te dar um conselho, eu vou ajudar a dar arado pro senhor, é pro senhor plantar, é pra evitar de caçar, agora, porque se eu trabalho de dia, é melhor que caçar de noite, o senhor vai andar por aí, o senhor não sabe o que tem pela frente, acho que isso é. Aí ele ajudou mesmo né, mas até dando arado aí.

Bixara tentava convencer de que trabalhar nas terras que ele aradaria, seria melhor do que ir caçar e pescar a noite, porque não teria nenhum perigo. Desta forma, além de os indígenas passarem a trabalhar apenas num espaço limitado como agricultores, passariam a não preocupar-se com as terras que o fazendeiro utilizaria para seu gado. Trabalhando na terra aradada, na visão Bixara, os indígenas teriam alguma utilidade econômica, já que, caçar e pescar, não eram atividades que geraria lucro e que não era suficiente para o sustento do próprio indígena. Bixara também tinha a ideia de que os indígenas, se estivessem trabalhando num espaço fixo, deixariam de ir caçar e pescar nas terras que estava sendo utilizada para reprodução do seu gado bovino, embora o acordo previa que ele não impediria os indígenas de caçar e pescar naquelas terras.

Tio Assis conta o seguinte:

Tio Assis: Aí prometeu isso pro Tuxaua, que a gente queria bem. E foi bom mesmo, qualquer coisa que a gente precisasse, óleo, se precisasse, tinha trator, aí prometeu ajudar de toda forma, todo ano ele fazia arado aqui pro Tuxaua. O acordo foi assim. Só não impedia de caçar pra lá, podia caçar pra lá. Mas aí, ele já estava achando ruim também né.

“Achando ruim” queria dizer que após o fazendeiro tomar posse da terra, ele não queria mais que os indígenas da Serra do Truarú fossem caçar e pescar na própria terra, nos próprios rios, nos próprios igarapés, já estava descumprindo o acordo. E assim, fazer com que trabalhasse sob uma outra lógica econômica, isto é, de se trabalhar apenas num local fixo, fora

das terras que Bixara tinha tomado posse, faria com que eles deixassem a terra para o fazendeiro e assim, posteriormente, ser esquecida que um dia aquelas terras eram territórios indígenas.

Este desconhecimento sobre as práticas culturais de caçar e pescar enquanto atividade produtiva é semelhante a ideia de que indígenas deveriam trabalhar em arados, lavouras, dentro de uma lógica de produção capitalista. Ainda hoje, existe uma preocupação em saber que o “acordo” fora feito com Tuxauas já falecidos, como demonstrado numa fala da Geovânia quando perguntei se ela sabia o nome de registro deste Bixara.

Após contar sobre este tal “acordo” feito entre os Tuxauas e o fazendeiro, Tio Assis demonstrou surpresa ao receber a notícia que a terra em que Bixara tinha sua fazenda não iria mais voltar para a comunidade, pois Bixara já tinha passado as terras para seu nome e após demitir todos os trabalhadores indígenas, tinha vendido para o Banco Bamerindus:

Tio Assis: (...) Assim foi esse acordo, aí, Tuxaua saiu já né, que era Zé arruda, aí morreu, ficou ainda aí. Assim, até no meu tempo, mas daí não to lembrado como foi que acabou já, pessoal voltou pra cá também. Assim! Vendeu cara, vendeu já, vendeu pra outro já. Aí ainda falou não sei pra quem rapaz, eu não sei nem pra que Tuxaua ele falou, se precisasse dele, ele tava aí pra dar uma força, o Bixara né, mas quando vendeu, vendeu pro Bamerindus.

Após vender a fazenda para o Banco Bamerindus, Bixara ainda ofereceu ajuda para os Tuxauas, que quando se atentaram, a fazenda, suas terras antigas, já tinha sido vendida para o Bamerindus. Bixara nunca devolveu a terra. Ele já tinha registrado a terra no seu nome e daí vendido para este banco. O banco Bamerindus veio a falência em 1997.

Não encontrei tantas notícias sobre este momento e como ocorreu esse processo da passagem desta terra da fazenda Bamerindus para União, apenas que após a falência do banco, a terra tornou-se devoluta, e foi neste momento que as lideranças começaram a discutir a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça nas reuniões e retomar seus territórios.

Conforme a Tia Gercina, quem teve a ideia de ampliação foi Jairo, juntamente com outras lideranças, como Leôncio Lourenço, Augusto da Silva Maruai, Jaime Pereira (pai do Jairo), Gecivaldo Aleixo Ângelo, Jackson Ângelo Aleixo, Marcelo Ângelo Aleixo, o próprio Tio Assis Aleixo Ângelo, Nazário da Silva Ângelo, tia Gercina da Silva Ângelo, Anízio Bernardino Duarte da Serra da Moça, entre outros que estiveram a frente da mobilização, já em 2004.

Eriki: *E, assim, como foi pra decidir pra ir pra lá, quem é que foi, quem tomou partido, e começou essa ideia de “vamos ocupar Lago da Praia, como é que surgiu essa ideia?*

Tia Gercina: *Essa ideia, foi do irmão Jairo, foi do Jairo, porque ele disse que, sempre ele né, não é conformado com esse, aonde ele mora né, no Morcego, é muito pequeno pra esse ficar trabalhando lá. É muito pequeno mesmo. Aí ele disse que não queria morar aqui não, aqui no Truarú, ele disse “eu vou ter que morar num lugar mais assim que tem, que seja mais à vontade né, aí ele disse, porque aqui ninguém pode mais morar assim a vontade, aí não tinha pesca, não tinha caça, aqui não tem né, tu sabe que aqui não tem caça, ninguém tem pesca, caçar a vontade. E lá no rio, assim no rio a gente pode pescar né, pode pescar à vontade, se tem tempo pra pescar, pescar mesmo, que é o rio grande. Ele trabalhava também, nessa fazenda né, ele também trabalhava lá, ele trabalhou, ele trabalhou até quando terminou mesmo, que o homem parou, diz que ele tava devendo e entregou, diz que ele entregou, pro Bamerindus, que nesse tempo era esse banco, ele entregou na conta que ele tava devendo. Aí depois ele num sei que aconteceu, que essa terra ficou parada, não tinha ninguém não, aí ele disse, agora tá bom de nós ampliar essa terra, nós vamos ampliar? Nós falava de ampliar. Falava de ampliar. Só que ia ampliar mesmo, mas por causa da raposa serra do sol, que quando saiu a homologação, não ampliaram, e não teve mais oportunidade pra ampliar, que era fechar mesmo. E nós mesmo já estava chegando já pra regularizar essa terra com o Incra né, mas só que a pressão dos sem-terra também era grande, eles queriam essa mesma terra, e aí quando tava pra regularizar, a última foi decisão do governo do estado.*

A fala acima revela que é num contexto interétnico que é construída a consciência crítica de que era necessário retomar as terras que ficaram de fora da Terra Indígena demarcada em 1990. Jairo e as outras lideranças nunca foram conformado com o minúsculo pedaço de terra que fora demarcado. Conforme trabalhava para os fazendeiros, sempre questionava do porquê ele tá trabalhando em territórios indígenas, mas não poder usufruir de fato. Quando ia trabalhar nas fazendas, sempre avistava os lagos, igarapés, matos, e lembrava que em sua comunidade Morcego, não tinha nada disso, o que levava a não ser conformado com estes limites. A partir disso, podemos supor que esta experiência relacionada a forma de mobilização de outras comunidades, especificamente na TI Raposa/Serra do Sol, passaram a mobilizar as representações indígenas, como o CIR, juntamente com outras lideranças, como no caso do Tuxaua Leôncio Lourenço da Serra do Truarú, para reivindicar a ampliação da terra.

Embora tenha se decidido retomar os territórios apenas em 2004, que foi a data que resolveram retomar, isto é, tomaram uma decisão de ir para lá de fato e construírem um

barracão comunitário, esta discussão iniciou no início da década de 1990, quando as comunidades indígenas da Serra da Moça ainda faziam parte da Etnorregião Taiano. Conforme já mencionado no capítulo 1, antes de 2007, as *comunidades* pertencentes à Etnorregião Murupú pertenciam à Etnorregião Taiano (atualmente conhecida como Tabaió). Por motivos de o Centro Regional ficar muito distante e devido existirem pautas mais específicas destas *comunidades*, foi necessário a criação do Murupú, sendo reconhecida desde então pela Funai e pelo CIR a partir de 2008.

Nas assembleias regionais da Etnorregião Taiano, sempre foi levada pelas lideranças que mencionei, a necessidade de ampliar a Terra Indígena Serra da Moça, já que sua demarcação ocorrida em 1991, não correspondia ao que as comunidades reivindicavam como territórios indígenas. Ficou de fora toda terra que estava nas mãos dos fazendeiros, ficou de fora os lagos, os igarapés e o principal foi parte do rio Uraricoera, a principal fonte de peixe e de caça.

No entanto, de acordo com as lideranças e confirmado pela assessoria jurídica do Conselho Indígena de Roraima, no ano de 2016, Joênia Wapichana, apenas em 1997 que foi protocolado o primeiro documento formal fazendo o pedido de ampliação da terra. Este documento, foi uma carta da assembleia regional do Taiano, onde contava a situação dos Wapichana da Terra Indígena Serra da Moça, afirmando que seus recursos naturais básicos, necessários para sua sobrevivência física e cultural, eram escassos, e necessitavam de ter acessos aos rios, já que eles eram impedidos constantemente pelos fazendeiros.

A carta primeiramente foi encaminhada ao Conselho Indígena de Roraima, que por sua vez era responsável por incluir dentro de suas pautas de defesa, de forma que pudesse acompanhar todo processos no âmbito burocrático e judiciário, bem como estar encaminhado a carta aos outros órgãos responsáveis pela demarcação de terras indígenas, como Funai, Ministério Público e Incra.

Após anos sem respostas destas instituições, os Tuxauas continuaram reunindo em assembleias e reuniões e esta pauta nunca foi esquecida, embora, como mencionei, como ainda era possível ir caçar e pescar as escondidas, principalmente a noite, quando era menos arriscado ser pego pelos fazendeiros e seus capangas. Então por ora, o pedido de ampliação era feito apenas nas assembleias estaduais, enviando documentos às organizações e órgãos competentes.

Algumas experiências de lideranças

Durante este período, desde o primeiro pedido formal até 2004, quando houve de fato a ocupação da terra, as lideranças indígenas da Serra do Truarú participaram de diversos atos políticos em apoio à demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e participaram de outras manifestações tanto a nível estadual como a nível nacional. Como por exemplo, o Tuxaua Leôncio Lourenço e sua companheira Gercina da Silva Ângelo, que foram uma das famílias que moravam na Serra do Truarú e foram morar no Lago da Praia em 2004, estiveram presentes ativamente em diversos atos, reuniões, assembleias e encontros, e ocuparam diversos cargos no movimento indígena.

O Tuxaua Leôncio Lourenço, por exemplo, atua no movimento indígena desde a década de 1970, como ele mesmo informou certo dia de setembro de 2019, quando fui visitá-lo e conversar sobre a situação do Lago da Praia. Leôncio fez questão de falar que lutou pela demarcação da Terra Indígena Serra da Moça, ao lado de seu amigo Francisco Rodrigues, mais conhecido como Chicão, que naquele período da pesquisa, se encontrava doente e algumas semanas depois veio a falecer. Desde aquele tempo, ele já enfrentava algumas situações de conflito com fazendeiros, como ele mesmo contou que quando lutava para demarcar a terra em 1980, sua casa e a de Chicão foram queimadas pelos capangas dos fazendeiros e depois, quando foi morar no Lago da Praia, lutando novamente para ampliar a terra, teve novamente sua casa queimada. Nesse tempo, na década de 1980, casou-se com tia Gercina, que é moradora da Serra do Truarú e onde fez sua morada, já que ele nasceu na comunidade Serra da Moça e passou grande parte de sua juventude trabalhando como vaqueiro para os fazendeiros. Chicão e Leôncio iam em diversos órgãos, falar com juízes, advogados, representantes do movimento indígena. Saíam da comunidade de bicicleta até a cidade para levar a demanda da comunidade, embora naquela época, ele não era Tuxaua e sua atuação era muito mais uma vontade pessoal do que por ser um representante eleito pela comunidade.

Quando fui conversar com Leôncio, pedi que ele contasse um pouco sobre sua vida. Enquanto estava debulhando feijão, Leôncio contou que nasceu na Serra da Moça, em 1959, e logo após, devido a separação de seus pais, foi morar com sua avó. Sua avó casou-se com um fazendeiro e por isso, viveu até os 16 anos de idade nas fazendas. Em 13 de setembro de 1973, resolveu voltar para Serra da Moça e daí logo após casou-se com tia Gercina, passando a morar na Serra do Truarú, próximo da residência de sua sogra.

Depois de ter essa experiência no mundo dos fazendeiros e ter voltado para sua comunidade, passou a atuar no movimento indígena. E em 1991, foi escolhido para ser liderança

da comunidade, e como ele mesmo disse, naquela época era uma pessoa muito inexperiente, mas mesmo assim aceitou o cargo. O primeiro cargo que ocupou foi o de vaqueiro, no dia 1 de janeiro de 1991, e logo após, no dia 5 do mesmo mês, passou a ser liderança.

A partir daí sua vida passou a ser voltada para o movimento indígena, e logo após ser eleito, foi participar de uma assembleia geral do Conselho Indígena de Roraima na Etnorregião Surumú. Leôncio conta que teve apoio de muitas pessoas, que o ajudaram a entender o movimento indígena, como professores da comunidade, e principalmente a experiência de outras lideranças que já atuavam a mais tempo. Todos os anos participava das assembleias gerais do CIR, viajava constantemente para eventos nacionais. Contou ainda que chegou a conhecer um pouco do Brasil, como as cidades de Manaus (AM), Porto Seguro (BA), Belém (PA), Brasília (DF), Salvador (BA). No ano 2000, chegou a participar da “Marcha dos 500 anos” que ocorreu na Bahia, onde reuniram-se diversos povos indígenas para protesta contra a ideia de descobrimento do Brasil e reivindicar seus direitos.

Leôncio fala que neste período, a principal pauta levada pelos indígenas de Roraima era a luta pela demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e a ampliação das terras indígenas demarcadas em ilhas: *“Nossa caravana era de 78 pessoas, daqui de Roraima, e fomos participar juntos de outros povos do Brasil. Então nós lutávamos por isso né, lutava pela essa área da Raposa/Serra do Sol e lutando pelas áreas em ilhas também”*.

Em setembro de 2018, quando conversei com Leôncio, ele tinha acabado de sair do cargo de Tuxaua, depois de 25 anos ocupando cargo de liderança, seja de Tuxaua ou também de coordenador regional, já que na época em que a Terra Indígena Serra da Moça fazia parte da Etnorregião Taiano, chegou a ser um dos coordenadores e nesse período, teve que acompanhar diversos outros conflitos territoriais, como da comunidade Barata, localizada no município de Alto Alegre, que também reivindicava sua ampliação e a retirada de fazendeiros. Nesse, a luta teve sucesso porque conseguiram a ampliação.

Em 2004, mudou-se da Serra do Truarú e foi morar na comunidade Lago da Praia, onde lutou novamente pela ampliação da terra. No entanto, no auge do conflito, teve sua casa queimada e teve que retornar para sua morada anterior, ocupando novamente cargos de Tuxaua, Coordenador regional do Murupú.

Tia Gercina, casada com Leôncio, também estava presente quando fui na sua casa, e o tempo todo, ela complementava a fala do seu esposo, já que ela era quem o acompanhava nas reuniões e quem sabia de sua história, talvez até mais que ele, já que ela corrigia as datas o tempo todo. Como eu tinha ido pela manhã na casa deles e a conversa durou mais de uma

hora, quando terminei a conversa já era meio dia e a bateria da câmera já estava descarregada. Tive que marcar pela parte da tarde para conversar com tia Gercina, e retornei no mesmo dia.

Após retornar à sua casa, nos sentamos debaixo de uma mangueira, onde seu esposo Leôncio balançava na rede, observando um outro parente “batendo”⁴³ arroz. Pedi também que ela iniciasse contando sua história e nos lembramos que em abril de 2016, eu já tinha conversado com ela sobre o Lago da Praia. Só que dessa vez, eu informei que queria ouvir um pouco de sua vida de liderança mulher indígena.

Então ela começou se apresentando novamente, como da primeira vez, falando que era do povo Wapichana, moradora da Serra do Truarú, e que começou sua vida de liderança, no movimento indígena aos 12 anos como catequista da Igreja Católica. Nesse tempo, ela já tinha tido acesso à educação formal, isto é, a escola dos não-indígena, onde ela aprendeu a ler e escrever.

Aprender a ler e escrever tornou-se um elemento muito importante para que um homem ou uma mulher indígena compreendesse o funcionamento das organizações indígenas e da sociedade nacional, como afirma Ortolan Matos (1997). As trajetórias das lideranças indígenas começavam muitas das vezes através dos estudos nas escolas, podendo ser uma escola da própria comunidade ou uma escola rural. No caso da Tia Gercina, ela estudou em escolas localizadas nas proximidades na comunidade, que era dirigida pelo governo estadual. Estas novas habilidades combinadas com os discursos religiosos da Igreja Católica foram as primeiras experiências que ela teve e que podemos dizer, foram essenciais para sua trajetória de liderança no movimento indígena. Sua atuação como catequista começou também nas igrejas que não era da comunidade. Na década de 1980, quando foi implantado uma Igreja Católica na comunidade, Tia Gercina começou também a participar junto de sua amiga Margarete, da comunidade do Morcego, dos cursos de formação religiosa e política promovidos pelos missionários da Ordem da Consolata na Etnorregião Taiano, onde nesses encontros participavam catequistas de várias comunidades. Além de ter uma formação religiosa para atuar como catequista, o momento era também uma oportunidade compartilharem experiências de suas comunidades, suas situações:

***Tia Gercina:** Se falava muito, não tanto da palavra de Deus, mas como se vivia na comunidade, o que que a gente vivia, o que que a gente passava. Aí lá era igual a assembleia, cada*

⁴³ Bater arroz é o processo no qual a pessoa fica batendo os grãos de arroz ainda nos feixes para que eles se soltem, e posteriormente serem descascados para o consumo.

comunidade tinha um catequista. Aí eles vinham também, levavam notícias das suas comunidades, como que a comunidade passava, o que estavam passando. Ai naquela época já tinha muito movimento que discutia a bebida alcoólica. E aí eu levava daqui também né, como é que nós passávamos o povo daqui. Aí eu conheci esse movimento. (...)

Ser catequista, naquele período, significava também fazer parte do movimento indígena. Eram funções que combinavam devido à formação de catequistas promovido pela Igreja Católica, especificamente pela Ordem dos Consolata, que atuavam em Roraima a partir de um viés político pautado na Teologia da Libertação e lutavam ativamente pela causa dos indígenas⁴⁴.

Aos 16 anos, a vida de catequista e conseqüentemente no movimento indígena da Tia Gercina foi interrompida devido à uma doença grave, que ela teve que passar por uma cirurgia para retirada de um cisto no ovário. A partir daí sua vida teve um afastamento por cerca de três anos, embora ela sempre esteve informada acerca dos assuntos que eram discutidos: “*eu ouvia falando em demarcação de terra, que a gente valorizar a terra, tinha que nos fortalecer*”.

Aos 19 anos, depois que passar pela cirurgia, ela retornou para ser catequista, quando já estava casada com Leôncio e assim, “acompanhá-lo” nas reuniões do movimento indígena. Embora tenha usado o verbo “acompanhar” para ilustrar sua participação junto ao seu esposo, essa não é a palavra mais adequada, porque no mesmo período em que Leôncio tornou-se coordenador Regional do Taiano, Tia Gercina foi eleita para ser vice – Coordenadora Regional das Mulheres de Roraima, representando também a Etnorregião Taiano, iniciando assim sua luta voltada especificamente para o movimento das mulheres indígenas de Roraima. Sua função principal função era acompanhar a discussão do movimento indígena geral, no qual discutia as pautas mais gerais, ao mesmo tempo em que estava acompanhando o surgimento das mulheres indígenas, que pouco tempo depois, tornou-se Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR) em 1999.

Quando as comunidades da Terra Indígena Serra da Moça passaram compor a Etnorregião Murupú em 2007, tia Gercina, já morando no Lago da Praia, foi eleita novamente para ser representante das mulheres na 1ª Assembleia regional do Murupú, que foi realizado na comunidade Serra do Truarú, não mais como vice, mas como primeira Coordenadora da

⁴⁴ Vieira (2003) trata em sua tese com mais profundidade sobre a atuação desta Ordem junto ao movimento indígena e a atuação de diversos religiosos nas comunidades, como Dom Aldo Mongiano, que passaram a atuar a partir de uma crítica à relação de opressão entre fazendeiros e indígenas.

OMIRR (era não só coordenadora principal, mas a primeira coordenadora eleita no Murupú), passando assim dois anos no cargo. Neste período também já tinha deixado a vida de catequese, tornando-se evangélica, mesmo assim, não deixou a vida política do movimento indígena. Neste tempo, participou de diversas manifestações, assembleias, encontros. Quando não estava ocupando nenhum cargo, ela ia como participante, “acompanhando” seu esposo. Em 2017, participou do Acampamento Terra Livre (ATL), levando como pauta do movimento indígena de Roraima a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça e a recuperação da comunidade Lago da Praia.

A família da Tia Gercina e do Tuxaua Leôncio foram as últimas famílias a saírem do Lago da Praia. Só saíram de lá quando tiveram sua casa queimada no auge do conflito. Tiveram grande partes dos seus pertences perdidos pelo fogo.

Analisado a trajetória destas duas lideranças, tanto da Tia Gercina quanto do Tuxaua Leôncio Lourenço, podemos concluir que suas atuações no movimento indígena e nas demandas que eles trazem consigo, foram definidas a partir de suas experiências em contextos diversos: fora da comunidade, tiveram contato tanto com discursos e atuações de outras lideranças que já lutavam a mais tempo pela reivindicação da demarcação de terras, bem como discursos religiosos. Soma-se a isso também a contradição que vivenciaram em relação a posse da terra pelos fazendeiros, no qual a terra era constantemente diminuída e usurpada. Dentro da comunidade, tiveram experiências relacionadas a atuação de catequese da Igreja Católica e também a situação da própria comunidade, onde viviam sempre enfrentando dificuldades quando iam caçar ou pescar. A terra estava cada vez menor para qualquer atividade de criação e de agricultura.

O contexto do conflito que envolvia os indígenas da Raposa-Serra do Sol, além de participarem as lideranças de todo estado de Roraima, era constantemente divulgada pela mídia nos jornais, rádios e outros meios. Desta forma, uma das notícias que era divulgada era a de que a terra que os indígenas da Serra da Moça estavam reivindicando seria dada para os “desintrusados” da Raposa-Serra do Sol depois da demarcação. Por isso, como já estava num momento em que todos esperavam a demarcação da referida Terra Indígena, os indígenas se adiataram e começaram a discutir a ocupação.

Tio Assis: a gente já tava sabendo que a pressão tava chegando de a gente perder as terras, aí fomos pra ver se ganhava aquela área lá, porque lá era área indígena também, era comunidade que é, quer dizer, era mesmo Santa Rita, morava Joaozinho, tudo era da nossa família mesmo, eles moravam por lá.

Estas experiencias resultaram numa organização política interna, e que apartir dela, foi possível mobilizar o restante dos indígenas da comunidade Serra do Truarú. E depois de anos sem respostas da Funai, do Incra e demais órgãos responsáveis quanto a ampliação da terra, resolveram ocupar a terra, criando assim a comunidade Lago da Praia. E no mês de março de 2004, enviaram a seguinte carta ao Conselho Indígena de Roraima, comunicando que estavam indo recuperar suas terras:

Ofício nº 001/03/2004

Ao senhor Jacir José de Souza – Coordenador Geral do CIR

Reunião na Serra do Truarú

Nós moradores da comunidade acima citada, através de suas lideranças abaixo assinado, vimos respeitosamente a presença de V. senhoria, informar que decidimos ocupar as terras indígenas da antiga fazenda Bamerindus, construindo uma nova comunidade. Como é de vosso conhecimento, essas terras foram prometidas para nós pelo Incra no ano passado na pessoa do Senhor Lurenes. Devido à demora para resolver este caso, decidimos ocupar logo a nossa parte. Motivos: está havendo muita proibição de caça e pesca por parte dos posseiros, somos ameaçados e muitas vezes obrigados a nos desfazer das caças e peixes quando somos encontrados dentro das terras. Informamos também que irá 10 famílias para construir 10 casas, 1 malocão, uma escola e um posto de saúde local às margens do rio Ura-ricoera. Contamos com seu apoio e necessitamos de transporte para conduzir as famílias e as pessoas que irão ajudar no trabalho e também para transportar palha e madeira para as construções. E na oportunidade, pedimos sua presença para participar de uma reunião na comunidade Serra do Truarú no dia 7 de abril de 2004, onde será tratado os últimos detalhes dessa ocupação e sua presença é importante, pois precisamos de alguns esclarecimentos.

Memórias pessoas junto às memórias coletivas

A partir desse ponto, gostaria de recorrer a algumas *memórias* pessoais para descrever o momento de preparação das pessoas que iam para o lugar onde posteriormente veio a tornar-se Lago da Praia. Recorro a minha *memória* entrelaçando com as conversas que tive com os parentes da Serra do Truarú durante minha ida na comunidade, seja para fazer pesquisa de campo ou simplesmente para visitar minha família, já que eu saí para estudar na cidade

desde os 15 anos. Então, isso quer dizer que pude vivenciar, ou pelo menos é o ponto em que me lembro, desde quando iniciamos os preparos para irmos construir o barracão, que viria ser o centro comunitário do Lago da Praia, a ocupação territorial das famílias que iriam efetivamente morar, já que no início foram pessoas que iam apenas para ajudar, vivenciei momentos também quando íamos pescar e caçar livremente no rio Uraricoera e nos lagos próximos, dentro da comunidade indígena, e também o início do conflito, quando ouvíamos apenas notícias dos parentes que estavam sendo atacados pelos invasores, até o fim da comunidade, em 2009, quando a comunidade Serra do Truarú comemorava o dia dos pais em agosto e neste dia vivenciamos um momento de tensão, quando todos soubemos que alguns parentes tinham sido feitos reféns no Lago da Praia.

Algumas reflexões sobre a noção de *memória*

Ao recorrer à estas *memórias*, se faz necessário entender como ela é pensada enquanto um instrumento de pesquisa, seja recolhendo-a de seus interlocutores, seja recorrendo a *memória* do próprio pesquisador. Quando falamos em *memória*, é preciso entender como que ela é construída e como se processa a partir dos relatos e narrativas. Pollak (1992, p. 201), tratando da ligação entre a história de vida, a *memória* e identidade social, afirma que “a priori, a *memória* parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa”. Porém, corroborando com Halbwachs, que também trabalha esta noção, afirma “que a *memória* deve ser entendida também, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (p.201) ”.

Mesmo que a *memória* – individual ou coletiva, tenha um caráter dinâmico, Pollack reconhece ainda que existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis: “é como se, numa história de vida individual – mas isso acontece igualmente em *memórias* construídas coletivamente houvessem elementos irreduzíveis, em que o trabalho da solidificação da *memória* foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças (1992, p.201) ”.

Continuando, o autor afirma que para construção da *memória*, são necessários alguns pontos de referência:

1) acontecimentos, que podem ser:

- vividos pessoalmente;
- “vividos por tabelas”; esses são acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer, a pessoa não precisa necessariamente vivenciar, mas

no seu imaginário, esse acontecimento se torna tão relevante que é quase impossível saber se ela participou ou não.

2) personagens: referem-se as pessoas e que podemos aplicar o mesmo esquema: “falar de personagens encontradas no decorrer da vida, de personagens frequentadas por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformaram quase que em conhecidas, e ainda, de personagens que não pertenceram necessariamente ao espaço tempo da pessoa (1992, p.202) ”.

3) lugares: nesse caso, são os lugares sociais que podem estar ligados à lembranças, mas também pode não ter um aporte no tempo cronológico. Podemos citar lugares de comemoração, monumentos. Os lugares distantes, fora do espaço-tempo vivido por uma pessoa, podem constituir um lugar relevante para a *memória* coletiva, logo, também para a *memória* individual, seja por tabela ou por pertencimento ao referido grupo. Pollak concluir que a *memória* é seletiva, nem tudo fica registrado, ela é um fenômeno construído social e coletivamente.

Preparando para ocupar: música, dança e trabalho

Como já foi dito anteriormente, a ideia de se ampliar a Terra Indígena Serra foi das lideranças que vivenciaram diversas experiências pessoais no movimento indígena, e que tiveram contato com diferentes discursos e retóricas.

No entanto, apenas a experiência das lideranças não era suficiente para realizar a retomada das terras, era necessário também mobilizar os demais indígenas da comunidade, de forma que eles pudessem apoiar as lideranças e aderir suas ideias. As experiências internas, isto é, aquelas vividas pelo restante da comunidade, no cotidiano, são também responsáveis por mobilizar e criar uma consciência crítica em relação a retomada territorial.

A combinação destas experiências é feita em diversos momentos. Uma delas são as reuniões e assembleias. E foi assim que foi numa reunião que foi planejada toda ocupação para criação da comunidade Lago da Praia. Mais uma vez, aqui recorro às palavras do Tio Assis para descrever este momento:

Tio Assis: Tivemos reunião, que eu me lembro é assim né: fizemos reunião pra ir pra lá e procurar as pessoas que iam né. Aí apareceu essas pessoas e levamos carne. E lá também já estava o Banana que era genro do Chicão, pra nos acolher lá. E de lá nós fomos trabalhar.

No lago da Praia e daí estávamos lá com ele. Mas tivemos reunião pra ir pra lá. Depois que estávamos lá, começou a chegar Morcego, e daí tomaram conta já.

O que Tio Assis conta é que nas reuniões foram planejadas como seria feita essa ocupação. Acredito que foi numa semana anterior à semana que se comemoraria o dia 19 de abril, que no caso é o festejado o “dia do índio”. Os Tuxauas decidiram utilizar esta data emblemática para não apenas ir ao lugar construir o barracão, mas também aproveitar o momento para comemorar a data com festas, comida e bebidas denominadas tradicionais.

Como é de costume todos os anos transformar esta data num evento em que participaria a escola da comunidade Serra do Truarú, onde os professores e alunos ficariam responsáveis por planejar diversas atividades de cantos, danças, brincadeiras, que seriam apresentadas para toda comunidade. E foi em uma reunião na semana anterior que foi decidido que a escola não funcionaria para as atividades regulares, mas ficaria responsável por estar planejando as atividades para serem apresentadas na nova comunidade Lago da Praia.

Na semana de planejamento, duas professoras ficaram responsáveis para organizar as atividades com os alunos: Francinéia Pereira Lima e Elisangela da Silva Ângelo. As duas eram professoras da própria comunidade Serra do Truarú e por isso tinham uma maior proximidade da comunidade, algo que não era tão comum com os professores que vinham de outros lugares.

Após serem delegadas para prepararem as atividades, as professoras decidiram que os alunos iam passar a semana ensaiando a dança de duas músicas. Essas músicas faziam parte do repertório apresentados nas assembleias do Movimento Indígenas e suas letras tratavam de apresentar o cotidiano das comunidades indígenas, isto é, falavam de caça, de pesca, de dança, da música, da comida. A música é de autoria de um compositor indígena chamado Celestino, Wapichana da comunidade Pium, Etnorregião Tabaio:

De manhã cedo pego minha darruana, arco, flecha zarabatana vou pro riacho pescar. Pegando peixe, faço a boa damurida, com pimenta malagueta, venho aqui saborear.

Na panela de barro, a damurida, no barro no balde o caxiri, peixe assado na brasa e o gosto do Assaí. É assim que vivem, os índios de norte a sul. Tem vinho de bacaba e buriti, que delícia de beiju.

Esta música representava muito bem todo ritual festivo que seria o dia 19 de abril de 2004, no qual todos deveriam se preparar para trabalhar na construção de um barracão comu-

nitário, terminar de construí-lo ainda no dia 18, e no dia 19, fazer a primeira reunião no qual marcaria o início de uma nova comunidade.

Na semana de preparação dos alunos para o evento, as professoras Francinéia e Elisângela orientavam que todos que iriam participar das atividades levassem seus trajes de danças, como saias de palhas, cocares e adereços. Muitos de nós fomos em grupos para nos buri-tizais da comunidade em busca de palha para fazer nossos trajes. Alguns até levavam para escola para fazer juntos aos professores e outros alunos. Outros levavam para suas casas, onde seus pais ou avós era quem iam confeccionar os trajes dos seus filhos e netos.

Foi uma semana muito animada, porque as aulas convencionais foram suspensas e porque estávamos nos preparando para algo que no pensamento dos alunos seria grandioso, primeiro porque, como o lugar onde seria construído o barracão era distante da Serra do Truarú, muitos de nós nunca tínhamos ido até lá, apenas os homens mais velhos que conheciam porque iam caçar e pescar por aquelas bandas. Então para grande parte dos nós alunos, que tinham entre 10 e 11 anos de idade, seria um lugar novo que íamos conhecer. Tínhamos todo um imaginário de que fosse um lugar que pertenciam apenas às histórias contadas pelos mais velhos, onde era farto de muitas caças, como capivaras, jacarés, veados e tatus, e muitos peixes também que só existiam nos lagos de lá, já que nos rios e igarapés da Serra do Truarú, não tinha. Parecia que lá era o lugar a ser conquistado, ao menos para as crianças, pois para os adultos, era apenas um retorno.

No decorrer das preparações, foi orientado pelos Tuxauas que os alunos levassem rede de dormir e corda para atar as redes, pois passaríamos bastante tempo por lá. Também era para levar o "kit maloca", que como é chamado o conjunto de prato, colher e farinha no movimento indígena, o básico para participar de qualquer evento.

A ida dos alunos e professores estava marcada para a manhã do dia 18 de abril de 2004, pois chegaríamos lá ainda pela parte da manhã, passaríamos o dia todo trabalhando no barracão e no dia seguinte, dia 19, comemoraríamos o "dia do índio". Algumas pessoas mais velhas, isto é, pais e mães de famílias foram antes, pois precisariam tirar os materiais necessários para construção do barracão, como madeira e palha, além também de estar capinando o local onde seria construído o barracão. Foram também um grupo para preparar a alimentação, para nos subsidiar durante toda atividades, como por exemplo, os homens, além de matarem um gado bovino da comunidade, também aproveitariam para caçar e pescar nos locais próximos. Desta forma, não iria faltar carne até o fim das atividades.

Após a semana de preparação, já no dia em que seria marcado para todos irmos para lá, nos reunimos no centro comunitário, junto às professoras que ficariam responsáveis pelos

alunos que iriam sem o acompanhamento de seus pais, e de lá, pegaríamos o trator da comunidade e seguiríamos para onde já estavam os que tinham ido antes. Eles estariam nos aguardando já com todo os materiais para construção do barracão.

É importante ressaltar que o lugar onde se pretendia construir a nova comunidade já tinha alguns indígenas que moravam lá e que eram parentes de indígenas da comunidade Serra do Truarú. No entanto, eles não tinham nenhuma relação política com a comunidade no sentido de pertencimento, não participava da vida comunitária indígena e levavam uma vida mais parecida com a de agricultores ou camponeses. Quando as lideranças comunicaram que iam para lá, onde essa família morava, foram eles que recepcionaram e foi na casa deles que ficou funcionando a cozinha que forneceria alimentos para o pessoal da Serra do Truarú.

O trator que ia nos levar era de um modelo muito antigo que quase não funcionava, mas tinha uma carroça com capacidade de levar alguns alunos e alunas que não tinham transporte para irem sozinhos. Outros também foram de motocicleta ou bicicleta nos acompanhando devagar, já que o trator não passava de 30 km/h. Cada aluno levava consigo também uma mochila enorme onde tinham mudas de roupas, redes, prato, colher, farinha e nossos trajes para apresentação no dia do índio.

Na manhã do dia 18, saímos do centro da comunidade rumo ao lugar que seria formado uma nova comunidade. Atravessamos o rio Truarú e seguimos para fora dos limites oficiais da Terra Indígena Serra da Moça. Embora mais tarde chegasse indígenas da comunidade Serra da Moça e do Morcego, neste primeiro momento participaram apenas indígenas da Serra do Truarú, que foram os que deram o pontapé inicial na movimentação.



Trecho do igarapé Truarú onde ocorreu a passagem para a comunidade Lago da Praia no ano de 2004.

Foto: Eriki Aleixo, 2019.

À medida em que nos distanciávamos da Serra do Truarú, a paisagem começava a mudar. Parecia ser realmente um lugar inóspito, com uma paisagem mais preservada, com maior densidade de buritizais e no lavrado com mais árvores, embora todos soubessem que a pouco tempo atrás tinham pessoas morando por lá.

Por volta de duas ou três horas de viagem, chegamos na casa do Senhor Banana, que era indígena que morava por lá, o que mencionei anteriormente. Ele nos recepcionou na sua casa e quando chegamos, já estavam preparando o almoço. O local onde o senhor Banana morava era próximo de umas das fazendas tinham sido abandonadas. Na verdade, aquela região tinha diversos resquícios de fazendas, como grandes currais, casas de alvenarias e cercas. Este primeiro local onde chegamos era conhecido como “Alagadiça”, que era o nome da antiga fazenda que tinha sido instalada lá e foi numa casa de alvenaria que estava abandonada dessa fazenda que nos acomodamos, deixamos nossas mochilas e atamos nossas redes.

Após nos instalarmos, seguimos para o local onde estava acontecendo o trabalho, que era próximo de um lago. Era um lugar mais afastado de onde estava localizada a antiga fazenda. O lago que ficava próximo de onde estava sendo construído o barracão se chamava lago da Praia, isso por que ele tinha uma parte onde havia um amontoado de areia, que parecia re-

almente uma praia. E depois, quando foi decidido o nome da comunidade, tiveram diversas explicações para isso.

Quando chegamos onde estava acontecendo as atividades de construção, já tinha muita gente trabalhando, cada pessoa executava um trabalho diferente. Os mais experientes em construções de casas montavam o “sustento”, como colocando as madeiras nos devidos lugares, o teto que seria coberto de palha. Os demais aproveitaram que o trator tinha chegado para trazer os “fechos de palha” dos buritizais na carroça. Alguns carregam palha na cabeça. As crianças ficam auxiliando os mais experientes, como trazendo as madeiras menos pesadas para serem utilizadas. Tinham ficados pessoas onde funcionava a cozinha para preparar o alimento, entre homens e mulheres.

O restante da manhã foi assim, entre trabalho e conversas. E nessas conversas, começaram a discutir qual seria o nome da comunidade. Muitos sugeriram os nomes mais diferentes, tomando como referência os lagos e igarapés das proximidades: Lago Grande, Lago do Panelão, Lago do Porco, entre outros. Alguns sugeriram colocar o nome da comunidade como aquele lugar já era conhecido, isto é, o nome das antigas fazendas: Alagadiça ou Patativa. No entanto, as lideranças acabaram entrando num acordo que a comunidade não deveria ter nenhum nome das fazendas dos não-indígenas. O mais lógico seria colocar o nome de como ela era conhecida antes de ser fazenda, como Santa Rita, Caimbezal Grosso ou outro nome citado pelos antigos moradores para referenciar suas moradas. No entanto, acabou sendo escolhido um nome novo: Lago da Praia, porque era o lago mais próximo de onde seria o Centro Comunitário.

Nessas discussões, começaram a ser contadas as mais diversas histórias do porquê aquele lago ser chamado de Lago da Praia. Umas das versões que foram contadas, ao menos a de que me lembro era o seguinte:

Antigamente existia uma praia muito grande, onde os pescadores ficavam sentados quando iam até o lago. O lago era muito grande, escuro e farto de diversos tipos de peixe, além de muitas caças nos seus arredores, como capivaras e jacarés.

Dizem que uma vez, quando um homem estava sentado nas areias da praia, segurando sua linha de pesca, esperando pegar algo, de repente sentiu a praia se mexendo e se deslocando para outro lado. E quando olhou para baixo na direção em que a praia estava indo, avistou a cabeça de um tracajá. E assim ele se deu conta de que a praia na verdade era o casco do tracajá coberto de areia.

Esta foi a história que eu me lembro de ter ouvido, embora outras tenham sido contadas, que diziam que o nome do lago era devido apenas ser um amontoado de areia que as pessoas chamavam de praia e era onde as pessoas pescavam, caçavam e não tinham nada relacionado a ser um casco de tracajá, nem de qualquer outro animal. Era apenas um lago com praia.

Este momento em particular me lembrou uma passagem destacada por James Clifford (2002, p.53-54) da etnografia de Raymond Firth sobre os Tikópias. Clifford destaca esta passagem para sua discussão sobre *autoridade etnográfica*. No seu texto introdutório, após tecer suas considerações críticas acerca da ideia de “informantes privilegiados” de Malinowski, traz o texto de Firth para demonstrar que as informações e os ditos *conhecimentos tradicionais* são criadas constantemente e cotidianamente pelos sujeitos sociais que estão agindo em qualquer momento. Para melhor ilustrar o exemplo, o trecho destacado por Clifford fala o seguinte: Pa Fenuatara, o principal informante e amigo de Firth entre os Tikópias tinha uma explicação para as matérias orgânicas que estavam sendo arrastadas pela rede de pesca. Quando perguntado pelo antropólogo se aquilo fazia parte do conhecimento tradicional deles, Pa Fenuatara respondeu prontamente que aquela era ideia sua, ou melhor, era o “conhecimento tradicional” de sua autoria.

Assim como para o tikopiano, aquele momento em que várias explicações surgiram para dar conta do que vinha ser o conhecimento tradicional sobre o território e que viria dar nome a nova comunidade, representava a dinâmica de transformação, no qual as piadas, *mitos/histórias/tradições inventadas*, *mobilização étnica*, trabalho, entre outros elementos, são combinados entre pessoas consideradas detentoras do conhecimento, pessoas mais jovens, homens, mulheres para dar conta de explicar o mundo, uma demanda que estava surgindo naquele momento, e transformado em *conhecimento tradicional*. E mais ainda, agora estar sendo contada por mim, indígena Wapichana, e que naquele momento era uma criança que apenas ouvia essas histórias, e que num exercício reflexivo depois de mais de catorze anos, tenta refletir sobre este *conhecimento indígena*. Acredito que isso deva ser considerado.

No decorrer das atividades para construir o novo barracão da comunidade, se contava diversas histórias, piadas, muitos jovens aproveitavam para aprender com os mais experientes a construir uma casa. Outros faziam atividades que exigiam menos esforços, como por exemplo, levar a palha para os que estavam cobrindo o teto do barracão, que era o meu caso.

Nisto tudo, terminou o dia 18, quando voltamos para o local onde funcionava a cozinha para jantar e as lideranças iriam fazer uma reunião, pois no dia seguinte, no dia do evento do dia do índio, estava marcado também para receberem algumas instituições que iriam parti-

cipar e acompanhar a ocupação, como o Incra, Ibama e a Imprensa, instituições essas que participaram de todo processo de negociação posteriormente.

Como não conseguimos terminar de construir o barracão no dia 18, por diversos motivos, entre um deles era de que a palha não tinha secado ao ponto de ser usada para cobertura do barracão, pois se usássemos naquele dia, a palha iria estragar com menos tempo, esperaríamos até o dia seguinte para dar procedimento às atividades. Tínhamos que acordar cedo na manhã seguinte, porque além de ajudarmos na construção, ainda tínhamos que apresentar nossa dança e música para a comunidade.

E assim, acordamos no dia seguinte, do dia 19, após tomarmos café, tomarmos banhos, seguimos novamente para finalizar o barracão. Entre brincadeiras, histórias e piadas, terminamos de cobrir o barracão apenas no meio-dia. E pela parte da tarde, iria acontecer a reunião com instituições.

Por isso, como não conseguimos terminar nosso barracão a tempo, para nosso desapontamento, os Tuxauas disseram que os alunos não iam mais fazer a apresentação de canto e dança que tanto tínhamos ensaiado, pois não daria mais tempo. Tia Gercina lembra deste momento:

***Tia Gercina:** Ah, foi, nós chegamos lá em 2004, nós fomos, eu não sei se foi esse mês aí de abril. Eu sei que nós fomos comemorar o dia do índio lá (risos). Nós fomos comemorar lá, chegamos lá, fomos fazer o primeiro barraco, aí parece que era o incra né, o incra tava lá, aí diz que nós não podíamos fazer. Só que nós não apresentamos nosso trabalho, a escola não apresentou mais. A mãe dela era aluna né (apontando para sua neta), nós fomos acompanhar também. Aí não deixaram nós fazer...*

Como não tivemos que apresentar mais, apenas voltamos para o alojamento e esperamos a parte da tarde para a reunião com as instituições. Estes chegaram por volta das 14 horas da tarde, quando todo mundo já estava debaixo do barracão, falando sobre os primeiros passos que iriam ser dados para a criação da comunidade.

Quando chegaram apresentara-se à comunidade, falaram da situação de que aquelas terras eram devolutas e que estava em fase de estudo para reforma agrária. E como tia Gercina apontou acima, negaram completamente que aquelas terras deveriam ser destinadas para ampliação de Terras Indígenas. O Incra, na pessoa do senhor Lurenes Cruz Nascimento, tinha encaminhado um ofício ao IBAMA, no qual alertava sobre esta ocupação dos indígenas uma semana antes, no dia 13 de abril de 2004, e num linguajar preconceituosos, acusava os indíge-

nas de estarem cometendo crimes ambientais, pois os mesmos eram “aculturados e conheciam as leis ambientais:

OF.INCRA/SR-25/G/RR/Nº115 de 13/04/2004

Nilva Baraúna – gerente executivo do IBAMA

Comunicamos a vossa senhoria que índios da Maloca Serra da Moça estão invadindo a área da antiga Fazenda Bamerindus e matando animais silvestres como capivara, cutia e outros.

Como existe o projeto de assentamento do INCRA na referida área, solicitamos providências do IBAMA, considerando-se que os índios da Serra da moça são aculturados e conhecem a proibição de caça e animais silvestres.

Na oportunidade reitero a vossa senhoria voto de considerações e amizade.

Lurenes Cruz do Nascimento – Superintendente Regional do INCRA

Este foi um dos principais questionamentos que foi discutido pelos Tuxauas na reunião. Durante a reunião, a imprensa também estava presente, mas os Tuxauas negaram que fosse gravado qualquer imagem, por motivos de segurança e para preservar a vida das pessoas que estava ali presente.

Por volta das 16 horas, a reunião foi encerrada, os representantes das instituições acabaram indo embora e passamos mais uma noite por lá. Na manhã seguinte, tomamos café, e os que tinham que retornar para Serra do Truarú retornaram, e quem tinha ido para morar, acabou ficando por lá na nova comunidade que tinha acabado de ser criada. E partir daí outros indígenas das outras comunidades da Terra Indígena Serra da Moça começaram a chegar para morar.

No dia 06 de maio de 2004, o CIR encaminhou à Funai um ofício das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça que tinha sido enviado à Procuradoria da República de Roraima, no qual apresenta uma defesa ou esclarecimento sobre o que estava ocorrendo. Neste ofício, inicia falando que decidiram ocupar a área, pois a mesma já estava em reivindicação da ampliação desde anos atrás, e que a base para esta ocupação era a própria Constituição Federal.

Após, informar que ocorreu uma reunião do dia 20 de outubro de 2003, na comunidade Serra da Moça, com esta pauta, e que estavam presentes representantes do CIR, Incra,

Funai, APIRR, e que as lideranças contaram as dificuldades que os povos estavam passando desde que foi demarcada em 1991 e que foi deixado de fora igarapés, rios e matas.

Neste documento, dizem também que foi garantido, numa reunião anterior à ocupação, pelo Incra (Senhor Lurenês) que uma parte da antiga fazenda Bamerindus seria para as comunidades e a outra para assentar 18.000 desempregados e que na semana seguinte à reunião, seria realizado uma visita para que fosse definido os limites que seria da comunidade.

Desta forma, conta ainda na carta que o encontro nunca veio a ocorrer como combinado, e depois de esperarem muito tempo, perceberam que estava ocorrendo o assentamento, e que a promessa do Incra não se cumpriria, decidiram então por conta própria, isto é, dizer que não estavam sendo instigado por ninguém ou qualquer entidade, ocupar as terras que na verdade já eram deles, *pois aqui os nosso povos conviviam e usufruíam dessa terra a muito e muito anos antes mesmo de existir esses órgãos como: INCRA, FUNAI*. Logo após, no documento, fazem referência a firma de JG de Araújo, que diz que *foi nesse período que os antepassados foram expulsos, mas que deixaram para trás marcas como taperas, cemitérios e utensílios indígenas, e que isto provam que não estão invadindo e sim ocupando o que estão ocupando o que já era nosso. Apesar das pressões, ameaças e calúnias que estão usando contra o nosso povo iremos permanecer no local e não vamos sair, é uma decisão nossa, lutaremos pelo que é nosso, se é para morrer, preferimos morrer lutando pelos nossos direitos, que está assegurado na Constituição Federal*.

Após isso, fazem referência à denúncia que o Incra fez ao IBAMA, e dizem que a acusação de matanças são acusações sem provas e que já aqui é relatado que o Incra se nega a ter assumido o compromisso com as comunidades, compromisso aqueles que tinha sido feito com representantes de várias instituições, e que agora o Incra estava ameaçando de colocá-los na justiça para obrigá-los a sair.

Então é relatado que do dia 17 de abril de 2007 três moradores estavam pescando quando foram surpreendidos no entardecer por alguém que eles não reconheceram, e que esta pessoa atirou numa capivara e foi embora deixando-a baleada. É relatado ainda um conflito com um senhor que se dizia funcionário do Incra com uma família indígena que já moravam lá há cerca de 20 anos no local, que era a família do senhor Banana, e dizem que era esse senhor não-indígena que comercializava peixes e prendia tartaruga dentro de sua casa.

A carta é finalizada pedindo *que sejam tomadas providências cabíveis o mais rápido possível antes que aconteça algo mais grave com o nosso povo: Se isto vier acontecer as autoridades responsáveis serão culpados*.

A criação de uma nova comunidade e efetivação da moradia

No primeiro momento, conforme o ofício encaminhado no dia 30 de abril de 2004 ao CIR, as lideranças informaram que para construir uma nova comunidade, iriam 10 famílias para construir 10 casas, um barracão, 1 posto de saúde e 1 escola às margens do rio Uraricoeira. E conforme dito, foi isso que ocorreu no decorrer da construção da comunidade.

Primeiro, foram morar apenas famílias que se mudaram da Serra do Truarú, entre eles a família da tia Gercina junto ao Tuxaua Leôncio Lourenço junto com seu irmão José Lourenço, Geovânia Angelo, Orlando Silva e dona Lourdes. Se juntaram à comunidade também a família do Senhor conhecido como Banana, que era casado com a filha do Chicão, Anete, indígena da Serra do Truarú e ele já morava no lugar antes de ser comunidade.

Conforme Geovânia, a decisão de sair de sua comunidade para ir para outra era principalmente para se ter facilidade para acessar os recursos, pois na Serra do Truarú se tinha muita dificuldade para caçar, pescar e criar:

Geovânia: é, por aqui tava fácil, tá difícil; assim a gente vive aqui porque é nossa comunidade, nós não queremos sair daqui, eu principalmente, sair daqui da comunidade. Aí como tivemos oportunidade de ir, onde tinha mais, é, pra criar, pra criação, criar os filhos, a gente vimos que era melhor assim, a terra, a água, mas não deu certo né. Nós voltamos pra cá de novo e voltamos nossa vida normal de novo, e agora, até agora esses tempos, nós não temos mais roças; não tem nem como, assim, pra fazer farinha; não tem, a gente não plantamos mais, e é com essa seca também, aí pronto.

A partir de quando se iniciou a comunidade, foram chegando outras famílias das outras comunidades: Morcego e Serra da Moça, e conforme foi chegando, a efetivação de suas moradias aconteceram em concordância com toda comunidade, obedecendo aos critérios específicos de uma *territorialidade específica*, isto é, os indígenas desta comunidade passaram a escolher os lugares que construiriam suas casas nos lugares que eles considerariam bom, estratégico para morar, criar, plantar e se locomover.

A reflexão sobre *territorialidade* na antropologia pode ser vista a partir de Almeida (2008), quando diz que a *territorialidade* funciona como um fator de identificação, defesa e força, mesmo quando se trata de apropriações provisórias dos recursos naturais pelos grupos sociais. As relações desses grupos são baseadas em laços solidários e de ajuda mútua delimitada fisicamente que consideram comum, essencial e inalienável.

Almeida inclui *territorialização* e *territorialidade* em sua discussão, no qual recupera de Pacheco de Oliveira os termos com outro significado, passando a entendê-lo como “uma noção prática designada como “territorialidade específica” para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõe os meandros de territórios etnicamente configurados” (p.29). Elas são resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território.

O autor considera que o critério político-organizativo sobressai combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mãos os agentes sociais objetivando em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos do estado.

Considerando que o critério político-organizativo combinado com uma “política de identidades” de um grupo são elementos que sobressaem para formação da territorialidade específica, o autor enfatiza a ação dos próprios agentes sociais que fazem frente às ações do Estado-nação a partir de mobilizações.

A mobilidade política, próprias dos conflitos, tem possibilitado a construção de uma identidade étnica de vários grupos, entre estes grupos indígenas que apresentam diferentes trajetórias e que acabam tendo formado diferentes identidades coletivas com bases em diferentes critérios. Esta reflexão pode nos direcionar de forma que se possa identificar os critérios culturais e econômicos que estão na base da identidade dos indígenas da comunidade Serra do Truarú e conseqüentemente da comunidade Lago da Praia.

Almeida ainda afirma que o processo de *territorialização* propicia instrumentos analíticos para compreender os territórios de pertencimentos, e como eles vão sendo construídos politicamente através de mobilizações por livre acesso aos recursos naturais em diferentes regiões e em contextos históricos variados. Este processo ainda é resultante de um conjunto de fatores, que envolve a capacidade de organização, mobilização em torno da identidade que surgem nestes contextos, como identidades de lutas, de forma que elas vão ser expressas em diversos âmbitos do jogo do conflito, seja em documentos, interferências públicas. A partir desta discussão, podemos pensar que esta *territorialidade específica* está presente nas falas destes indígenas que, diante de um contexto de mobilização, passaram a construir sua territorialidade na comunidade Lago da Praia.

Por exemplo, a fala da Geovânia demonstra como ocorreram essas escolhas dos lugares, tendo como principal critério de seleção do lugar a proximidade do Igarapé Truarú, num lugar onde era uma antiga fazenda chamada Patativa:

Geovânia: *Então, nós escolhemos o lugar, próximo, quase próximo do Truarú. A gente fomos, moremos, a gente morava longe do centro. O centro era ali na Alagadissa, o centro que a gente fizemos a reunião, e aí a gente escolhemos, qual lugar seria bom, se fosse lá onde o seu Banana morava ou era aqui no Alagadissa. Aí como ficou, a distância ficava da nossa casa que era fazenda, da fazenda do Banana ficava da mesma distância. A gente fiquemos lá no Alagadissa né. O centro, concordemos que o centro seria lá, que aí o pessoal chegava no mesmo horário, de lá como daqui.*

Observemos também que o lugar deve ser estratégico, tanto por ser próximo de uma fonte de água, mas também um lugar considerado bom para criação de animais, como galinha e suas plantações, e por isso, a distância do centro comunitário é levado em consideração, porque assim suas galinhas não iriam até o Centro Comunitário fazer sujeiras.

Já tia Gercina conta que a escolha do lugar foi também por estar próximo da rede de água, onde seria mais fácil cavar um poço. Além disso, era porque o lugar não apresentava tantas elevações, era “plainado”, ou seja, era mais fácil para locomoção das pessoas:

Eriki: *E o lugar onde vocês fizeram a casa, porque vocês escolheram aquele lugar?*

Tia Gercina: *Aquele lugar lá, por quê, ele... Porque lá era rede de água né, lá naquele local onde nós chegamos a água era bem baixa, assim, o poço que saiu ficou bem rasiinha né. Porque para lá era mais alto não né. Não nós vamos fazer, nós vamos fazer, isso aqui só para nós começar, mas nós não vamos morar aqui não, nós vamos morar mais pra lá assim, que tem um lugar assim bem plainado lá (...).*

Dona Lenice, que era esposa do finado Jairo, que na época, era uma liderança, tinha sua casa construída próximo ao Centro Comunitário, que era onde também seu sogro e sua sogra já tinham escolhido para morar.

Eriki: *E o lugar que vocês escolheram pra morar lá, como que foi...*

Dona Lenice: *Não sei, porque o lugar que a gente escolheu foi da dona Carminha já tinha essa casa lá. Aí como nós ficamos nessa casa dela que ela escolheu lá para o outro lugar já que era casa dela. Aonde o Gercivaldo morava lá, nós escolhemos, a casa que nós morávamos foi ela que escolheu lá. Foi lá perto dessa fazenda. Porque só lá que tinha um poço, mas aí depois, cavamos o poço da escola, nós carregava água de lá, depois que a gente pagou o menino pra cavar um poço lá pra nós. Água, dava água boa também lá. Que eu me lembro.*

Aí os meninos começaram a estudar né, terminaram, aluno que estuda aqui na Serra da Moça conseguiram transporte pra estudar na Serra da Moça, ensino fundamental. Não sei se era ensino médio.

A proximidade ao Centro Comunitário também é pensada por ser um lugar estratégico para se construir a casa de uma liderança, pois assim ficaria mais fácil o Tuxaua ser encontrado para os eventuais problemas que vinham ocorrer na comunidade e sua casa acabava se tornando um ponto de referência para as instituições *de fora*. Podemos identificar também que neste local, em específico na casa da dona Lenice, moravam duas lideranças, seu sogro, Jaime, que era Tuxaua do Lago da Praia e seu esposo. Além disto, pode-se pensar que, como o lugar escolhido para construção da casa, era onde sua sogra morava, a dona Carminha, percebe-se que ali estava se concentrando um *núcleo familiar*. E igualmente às outras mulheres que falaram anteriormente, era de fácil acesso à água, sendo este um elemento central na vida dos povos indígenas.

O Centro Comunitário foi criado com base nas comunidades das quais famílias vinham: além das casas das famílias, uma comunidade tem que ter alguns elementos essenciais: uma escola, para suprir a necessidade dos filhos, um posto de saúde e uma casa de fazenda.

Desta forma, o Centro Comunitário acabou mudando de lugar, já que no início, o barracão que foi construído em 2004, próximo ao Lago da Praia, acabou ficando de fora no decorrer das negociações com o Incra, o que falarei mais adiante.

Por isso, foi escolhido um outro lugar para ser construído o Centro Comunitário, que era próximo a outra antiga fazenda e próximo ao rio Uraricoera. E no decorrer do processo de consolidação da comunidade, foi construído a escola e o Posto de Saúde, e conseqüentemente se torna pontos de referências para a comunidade que utiliza para as referências para construções futuras, como campo de futebol, espaços para os eventos comemorativos, igrejas, etc.

Se o nome da comunidade foi escolhido no momento da ocupação e um dos critérios para escolha era que fosse um nome de algum lugar com referências indígenas, o mesmo não ocorreu com divisão territorial da comunidade, ou seja, os lugares de referências, onde as famílias passaram a morar passaram a ser identificadas pelos nomes das antigas fazendas. Assim como na Serra do Truarú, determinados *núcleos familiares* criaram suas territorialidades a partir de uma divisão espacial interna, o mesmo ocorreu no Lago da Praia, como falado pela Geovânia:

Eriki: Por que ficou dividido com esses nomes?

Geovânia: Porque esses nomes, esses lugares é onde tinha fazenda; era o nome dos antigos fazendeiros. Ficou tipo bairro, assim. Ficou lá Alagadissa, que era uma fazenda lá também; aí lá no Patativa era outra família, tinha outra família que era Seu Orlando.

A comunidade ressignificou os nomes das fazendas, que no início da comunidade tinha havido uma resistência das lideranças para que não se utilizasse os nomes dos “brancos”, mas que agora, os nomes das antigas fazendas, Patativa e Alagadiça, foram incorporado na dinâmica da divisão territorial, tornando-se referências para as famílias do Lago da Praia. Esses resquícios das antigas fazendas, como as casas de alvenarias, os currais e toda uma estrutura completa de uma fazenda de gado bovino, fora também utilizada para criação da fazenda comunitária. Gecivaldo, esposo da Geovânia, foi um dos vaqueiros comunitários, e por isso, eles foram morar em uma dessas antigas fazendas para tomar conta do gado comunitário.

De 2004 até 2009 a comunidade desenvolveu-se em um ritmo acelerado, tanto que se tornou, em termos de comunidade indígena, uma das maiores produtoras de gado bovino do estado de Roraima, chegando a ter 597 cabeças de gado (CIR, 2009). e Tia Gercina conta como viam esse aumento do gado.

Tia Gercina: *Pois é, essa ideia que teve partiu pra lá, que tem mais terra pra gado né também, também pra criar gado. E foi muito bom né, os gados.*

Eriki: *E vocês levaram os gados?*

Tia Gercina: *Levamos o gado da comunidade, e a aumentou nesses cinco anos, nesses cinco anos aumentou mesmo, bastante, tava chegando uns 600 reis (...).*

Como Geovânia tinha sido uma das pessoas que tomou conta do gado junto ao seu marido Gecivaldo, pôde acompanhar de perto esta produção. O gado tinha sido levado da Serra do Truarú e Serra da Moça para o Lago da Praia. Estes gados pertenciam ao projeto “Uma vaca para o índio”, que era um projeto implantado pela Igreja Católica nas comunidades indígenas na década de 1980. O projeto tinha e ainda tem como objetivo fazer com que as comunidades criem esses rebanhos bovinos coletivamente. Foi um projeto importante para assegurar os direitos territoriais dos povos indígenas de Roraima. De acordo com a antropóloga e membro do Conselho Indígenista Missionário (CIMI), Gilmara Fernandes Ribeiro (2017, p.94):

O projeto *Uma vaca para o índio*, favoreceu uma melhor qualificação, formação e capacitação dos indígenas para lidarem com seu próprio rebanho. Assim os indígenas têm autonomia para criar seus rebanhos. Com isso também, concebem o gado, deixando de ser uma prática do branco, para uma nova identificação, índios criadores o que lhes possibilitou desenvolver uma forma de criação buscando sua autonomia e principalmente, para que pudessem negar todas as formas de opressão que viveram no passado através das fazendas.

E não foi diferente da comunidade Lago da Praia. O rebanho aumentou de forma acelerada, tanto que era para o gado passar apenas dois anos sob o cuidado do vaqueiro do Lago da Praia, mas como estava aumentando, ficou por mais anos, até quando tiveram que sair de lá.

Geovânia: *áí passado alguns tempos, áí escolheram Gecivaldo como vaqueiro. Áí ele passou dois anos cuidando dos gados da comunidade já né. Áí eles trouxeram de lá, porque eles estavam entrando lá para o assentamento, os gados estão no Banana. Áí colocaram para a perto do rio que lá tinha mais capim para eles. Capim, água, bastante. Áí colocou, áí a comunidade se reuniu de novo e colocaram lá. Eles, os gados, muito gado lá.*

Eriki: *e aumentou muito mesmo.*

Geovânia: *aumentou, bastante, porque na verdade são cinquenta reis né por comunidade. Eu acho que são cinquenta reis. Eu sei que aumentou bastante. Aumentou bastante mesmo*

Eriki: *essas “reis” vieram de onde?*

Geovânia: *do Projeto que eles dão “uma vaca para o índio”, não tem? Pois é. Esse projeto é que era daqui da Serra da Moça, para a Serra da Moça passar para lá. Áí era para passar só um ano. Como estava produzindo bastante, muito né, áí deixaram passar mais anos, porque estava muita produção, e se eles ficassem um ano, a gente já ficaria com a metade dos gados, porque nasceu muito mesmo.*

Eriki: *Por que tu achas que aconteceu isso. O solo era bom? Por que será?*

Geovânia: *Porque lá tinha os capins, os capins são bons e eles são daqueles de, para gado mesmo, quicuia, aqueles de..., eu não me lembro bem o nome; na beira do rio, assim, era só esse capim, não tinha um capim nativo assim não.*

Além do aumento do rebanho bovino, a agricultura também foi uma das principais atividades que prosperaram entre as famílias do Lago da da Praia. Produziram diversos tipos de frutas, mangueira e maracujá. Tudo que eles plantavam ou faziam, dava certo, como criação de galinha e porco.

Geovânia: (...) *E dava muito leite, muito leite das vacas, cavalos também, aumentaram também; assim a produção desses animais assim era bom; galinha também “meu”, você tinha que ver.... eu criei quase cento e pouca cabeça de galinha lá. Muitas galinhas eu criei; porque a terra, eu acho que a terra é boa para tudo assim; para a plantação, para a melancia, para qualquer coisa.*

Eriki: *e o que vocês plantavam lá na roça de vocês?*

Geovânia: *nós plantávamos melancia, é... melão, maxixe, mandioca, macaxeira, nós plantamos banana, era lá também. Lá no sítio nós plantamos caju, é maracujá. Maracujá deu que só lá; Maracujá.*

Dona Carminha, uma senhora Macuxi da comunidade Morcego, esposa do Tuxaua Jaime e mãe do Tuxaua Jairo, foi umas das moradoras do Lago da Praia. Ela conta como era sua vida no Lago da Praia, cheia de fartura, diferente de como era depois que ela tinha voltado para comunidade Morcego:

Dona Carminha: *Ainda hoje eu tava falando que o menino disse ali, o filho do Ricardo: “papai, quando nós morava no Lago da Praia, sobrava dinheiro, por quê?” Ninguém comprava peixe, ninguém não comprava capivara, ninguém compra o tatu, a gente matava, comia, pescava, comia. Lá tinha dinheiro, agora aqui: a gente compra galetto, a gente compra o chambaril, não sobra nada, ele disse, sabe por quê? Porque a gente pescava. A gente não comprava mesmo, mas aqui a gente não tem aonde pescar, aqui é tudo cercado aí para a gente pescar lá no rio, tem que pedir aí, se não pedi eles dizem que a gente tá roubando.*

Durante este tempo no Lago da Praia, a comunidade prosperou bastante, como narra Geovânia, falando de como todos viveram e como todos era participativo na construção de algo que viria beneficiar a todos, como escola, posto de saúde: *era uma coisa assim, parece que era um sonho, não sei como é [risos].*

E conforme a comunidade foi crescendo, foi construída uma escola que funcionava como uma sala anexa à escola da comunidade Serra da Moça, já que o governo não poderia criar uma escola por decreto, devido à comunidade não ter números de alunos suficiente e por a terra ainda não ser homologada. Então os professores que trabalhavam no Lago da Praia eram contratados pela escola da Serra da Moça. A comunidade do Lago da Praia se reuniu para construir um barracão de palha que funcionaria como uma escola.

Geovânia: *A gente fomos lá, ajudemos, aí da escola, também, todo mundo, bater tijolos né, fazer tijolos pra levantar, aí nós carregava, as mulheres, as crianças né, carregava tijolo pra lá pra escola assim, lá pro posto de saúde, já; lá pro posto de saúde, eu não ajudei muito mais, porque eu estava quase saindo de lá né, eu não ajudei a construir. O posto de saúde não. É..., mais a escola assim e casa de apoio eu ajudei pra professor né, aí eu ajudei fazer, a gente fazia poço, aí a gente, aí os homens caia dentro, aí as mulheres puxavam assim né, aí os homens só pra cavar, aí as mulheres só pra puxar barro, aí fazia assim, cavava, aí as mulheres... Aí as mulheres que não tão na cozinha, estavam lá né, trabalhando, é mas, maioria que cozinhava era dona Lenice e dona Carminha, tia Gercina, eles sempre ficavam na cozinha mesmo; agora os mais novos, sempre tão no trabalho mesmo, trabalhavam assim.*

Chegaram também a construir um Posto de Saúde e uma casa de apoio para abrigar os professores que iam trabalhar na escola da comunidade.

Tia Gercina: *três anos assim tranquilo, como a gente ia morar mesmo né, a gente formamos a escola, formamos, a gente ainda não tinha casa saúde, da escola a gente já tinha formado assim, feito de palha, de barro, parede de barro, com tudo dentro já, eles começaram, dentre três anos nós vivemos bem, a gente não, a gente estava pensando em nunca sair de lá né, aí vivia muito bem, lá tinha muito peixe, por causa do lago, do rio, e a gente não era que nem aqui, de vez em quando mata uma reis né, era difícil a gente matar reis, por causa da caça, do peixe, a gente pegava só pra comer também, a gente não fazia assim, pra vender né, lá tinha tudo, tinha, jabuti esse aí a gente nem comia porque eu nunca gostei de comer jabuti, mas tinha jabuti demais, jacaré também eu nunca gostei de comer, mas tinha bastante. A gente nunca, aí quando a gente viveu lá, o pessoal da prefeitura levaram o meio ambiente pra lá, incentivou a gente pra gente não acabar com as coisas, a natureza, com as matas, então a gente nunca mexia, nunca mexia nada, estava tão bem lá, legal, ninguém danificou nada, pessoal falava, pessoal mesmo dessa fazendinha aqui, a gente passava, eles achavam ruim né, eles diziam por que vocês não fazem desmatamento dessa mata, pra tirar esses matos mais, esses matos, manga braba, copaíba, pra ficar limpo pra plantar mais capim, eles diziam né, aí diziam não, não ninguém não vamos fazer isso não, desmatar não, ninguém não quer desmatar porque esse ai é uma que a gente tá fazendo, a gente tá acabando com a mata da gente, então ninguém não vai fazer, ninguém não faz, esse conselho pra lá, que fique pra lá, porque a gente não vai fazer isso pra cá não. Aí de vez em quando esses assentamentos,*

eles estavam acabando, para lá, para onde eles estavam, buritizal, eles estavam danificando eles.

Convivência com os assentados

Embora saibamos que, historicamente, a relação entre indígenas e não-indígenas são marcadas por relações assimétricas, no qual os primeiros sempre foram alvo da violência física e simbólica, pode-se dizer que no início da comunidade Lago da Praia, existiu uma relação de certa forma pacífica com os assentados⁴⁵ que foram retirados da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol. Como eles chegaram no ano de 2005, logo após a Raposa/Serra do Sol ser homologada, a comunidade, enquanto Lago da Praia já tinha um ano de existência. Por isso, quando os assentados chegaram, foram buscar ajuda dos indígenas para se estabelecerem, construírem suas casas, quando precisavam de água, iam tirar nos poços da comunidade. E isso nunca foi negado pelos indígenas.

Antes dos assentados chegarem para ocupar parte da terra que estava sendo reivindicada para ampliação, ocorreu uma reunião no dia 18 de agosto de agosto de 2004, onde estiveram presentes representantes da Funai, Incra, Ibama, CIR e a Associação dos Assentados e trabalhadores rurais de Roraima. Esta reunião, conforme o ofício encaminhado ao Presidente do Incra Dr. Holf Hackbart pelas lideranças do Lago da Praia, tinha como objetivo:

(...) objetivo desta reunião foi para fechar o acordo entre os indígenas e produtores rurais na delimitação das terras prometidas pelo superintendente do INCRA aos povos indígena da Comunidade Serra da Moça, Serra do Truarú e Morcego. Depois de várias propostas foi fechado o acordo na presença de todos participantes da seguinte forma. 1º ponto seria na boca do Igarapé muxinga com Igarapé Truarú acompanha o limite natural até o 2º ponto depois cortaria em uma linha seca até Cabeceira do Igarapé Carraspano deixando três lagos para os assentados e três lagos para os povos indígenas, do 3º ponto acompanharia novamente o limite natural até o 4º ponto e novamente cortaria em linha seca deixando fora a margem do rio Uraricoera desmatada para o plantio até o ponto do Igarapé Truarú e acompanharia o Igarapé até o 1º ponto fechando assim o limite. Foi também concordado que os assentados utilizariam a estrada que dá acesso à área de plantio à margem do rio, enquanto outra a Estrada fosse recuperada. Todo o trabalho foi feito conforme o acordo. Informamos também que esse acordo entre os assentados e lideranças indígenas foi feita pacificamente em ambas

⁴⁵ Utilizarei esta categoria para me referir aos ocupantes por parte do Incra. Esta categoria aparece sendo utilizada pelos indígenas em seus documentos, inserida no contexto de disputas e ameaças. Ela também vai aparecer em outros documentos da associação dos próprios assentados para se auto-referirem.

as partes para no futuro não haver desentendimento entre os povos indígenas e os produtores.

Como podemos ver, indígenas e assentados viveriam dividindo as fronteiras territoriais e devido à proximidade, ao longo do tempo passaram também a conviver cotidianamente, porque os assentados começaram a adentrar a comunidade, nos finais de semana iam nas praias que estavam localizadas dentro da comunidade.

Dona Carminha conta como era a relação com um dos assentados, chamado Fábio, no qual este indivíduo frequentava cotidianamente sua casa:

Dona Carminha: *Aprendeu fazer damurida comigo para ele comer, comia junto com a gente, foi fazer essa coisa para nós. Por isso que diz, ser amigo, depois mais tarde, vem, ficava com raiva. Ficou com raiva de nós. Ninguém ficou com raiva de ninguém, mas eles que ficaram assim, botaram na cabeça deles né. Era para plantar arroz ali, mas até hoje, nunca nem vi se plantaram arroz. Aí diziam que tem mato, não tem mais, só tem mato.*

Esta fala nos revela duas coisas: a primeira é que, da parte dos indígenas, eles sempre estiveram disponíveis para ajudar os assentados, uma vez que, nas reuniões anteriores, ficara acordado que cada um ficaria com uma parte da terra, tanto indígenas quanto assentados teriam um lugar para morar e realizar suas atividades de produção, portanto, não havia motivos para iniciarem uma briga posteriormente. No entanto, Dona Carminha descreve que “*depois mais tarde*”, isto, já em 2008, iniciou uma discordância, motivada por influências de empresários plantadores de arroz. Os empresários que são citados eram os que já estavam envolvidos na disputa da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e que quando houve a homologação, passaram aqui incitar os assentados para que iniciassem uma briga com os indígenas do Lago da Praia, de forma que eles também pudessem tomar suas terras.

Uma das formas que se mantinham estas relações, entre indígenas e assentados eram através dos eventos promovidos pela escola, já que os assentados não tinham uma escola rural, e como só existia a escola do Lago da Praia, os filhos dos indígenas e dos assentados es-

tudavam juntos. E através disto eles participavam dos eventos e até da vida política da comunidade:

Dona Carminha: *Nós pescava, quando eu fazia, eu me lembro das pongós que eu puxava no igarapezinho, no igarapé não, no lago, perto do seu Leôncio, no lago assim, nós pegava era muito, com caniço. Agora aqui ninguém vê pongó*

Seu Jaime: *Tem nem agua, vali peixe.*

Dona Carminha: *E é tudo longe aqui. Lá não, era tão perto, a gente ia lá rapidinho, você pegava o almoço, fazia pesqueiro né, ai pegava.*

Eriki: *Vocês faziam muita festa lá, caxiri, damurida?*

Dona Carminha: *As vezes que aparecia, a gente iam. Eu achei engraçado foi bonito que eu me lembro, foi nos dias dos índios que nós fizemos lá, foi Gercivaldo matou um veado, e matou, e seu Zé. Nesse dia fizemos só damurida e foi só veado mesmo, peixe, era com o pessoal de lá vieram, daí do assentamento.*

Eriki: *Vocês convidavam ainda?*

Dona Carminha: *Convidavam, ora se eu tô dizendo, vinham, comiam, comiam junto com a gente, ninguém ficava encrencando, quando eles passavam ai, a gente convidavam. Inventaram essas festinhas de festa junina, ai brincavam, depois se zangaram, era porque queriam tomar mesmo. Pensavam que o Incra ia deixar eles plantar, mas não plantaram.*

Como os filhos dos assentados também estudavam na escola do Lago da Praia, os pais também participavam dos eventos promovido na comunidade. Eles iam partilhar das comidas e bebidas que eram levadas pelos pais dos alunos, além também de participar de todas atividades esportivas, festas e danças.

Negociação: diminuição da comunidade Lago da Praia

A princípio, a terra que estava sendo pleiteada pelos indígenas da Serra da Moça era de uma extensão de 11 mil hectares, no qual correspondia uma extensão contínua da Terra Indígena Serra da Moça. Todos lagos e igarapés estavam incluídos nesta nova extensão da terra. No croqui elaborado pelos indígenas, a área em vermelho corresponde ao que estava

sendo pleiteada quando ocorreu a ocupação em 2004. A área em verde corresponde a área já demarcada.

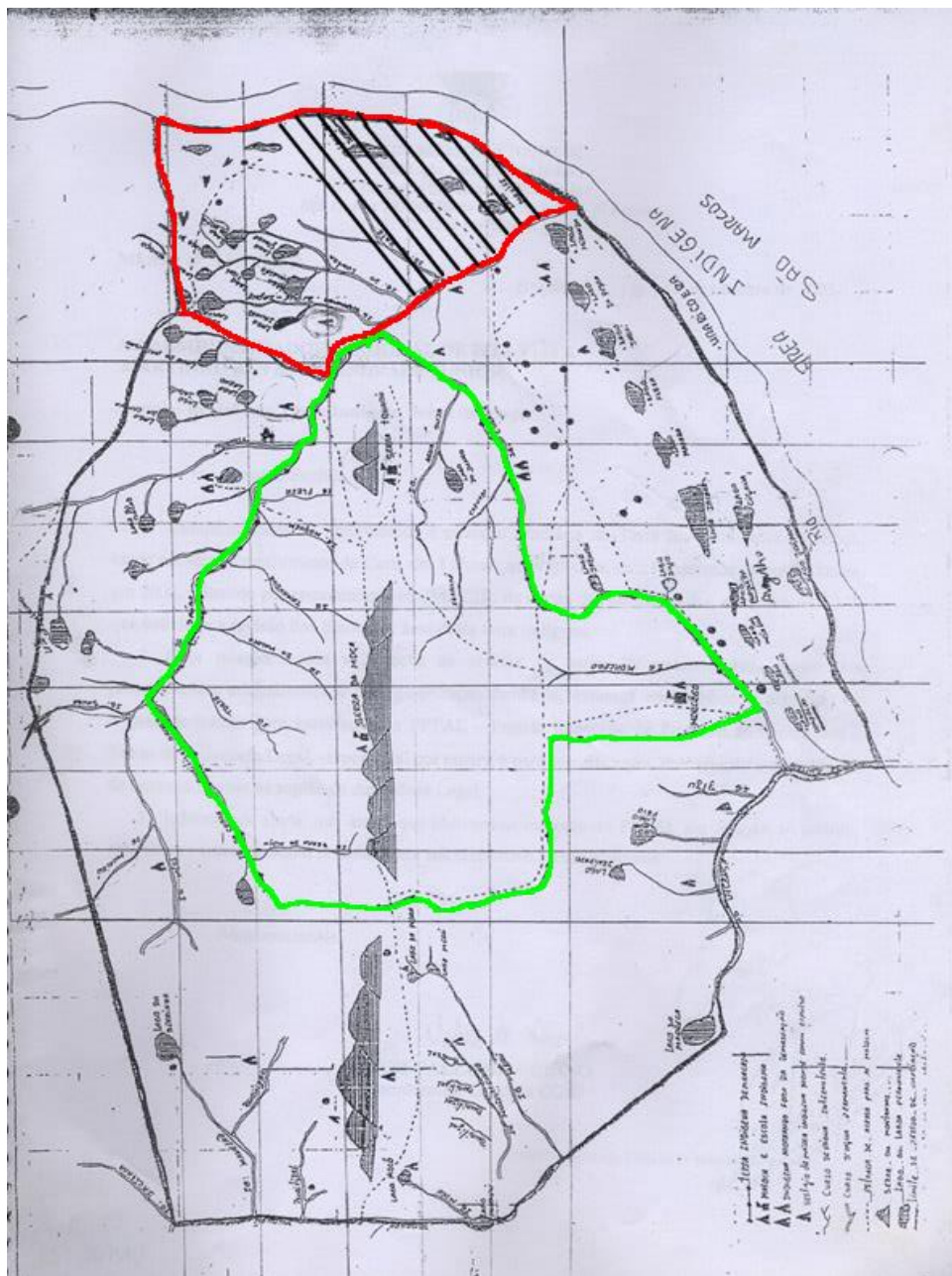


Figura 14: croqui elaborado para identificar a área da comunidade Lago da Praia. Fonte: Dossiê sobre Lago da Praia (CIR), modificado pelo autor.

Essa configuração territorial era algo vinha sendo discutida no movimento indígena motivado pela disputa da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, no qual se lutava para demarcar

as terras indígenas em áreas contínuas em vez de áreas em ilhas. Por isso, a extensão da terra reivindicada era junto à Terra Indígena já existente.

No entanto, após a reunião do dia 18 de agosto de 2004, conforme ofício apresentado anteriormente, houve um acordo em que os indígenas abririam mão de parte da terra para que fosse destinada à reforma agrária e aos “desintrusados da Raposa/Serra do Sol”. Desta forma, foi dividido os recursos naturais, tanto lagos, igarapés, matas e buritizais. A extensão da terra pleiteada foi reduzida para 7 mil hectares. O croqui a seguir, elaborado já conforme as negociações, corresponde a área em hachura do croqui anterior.

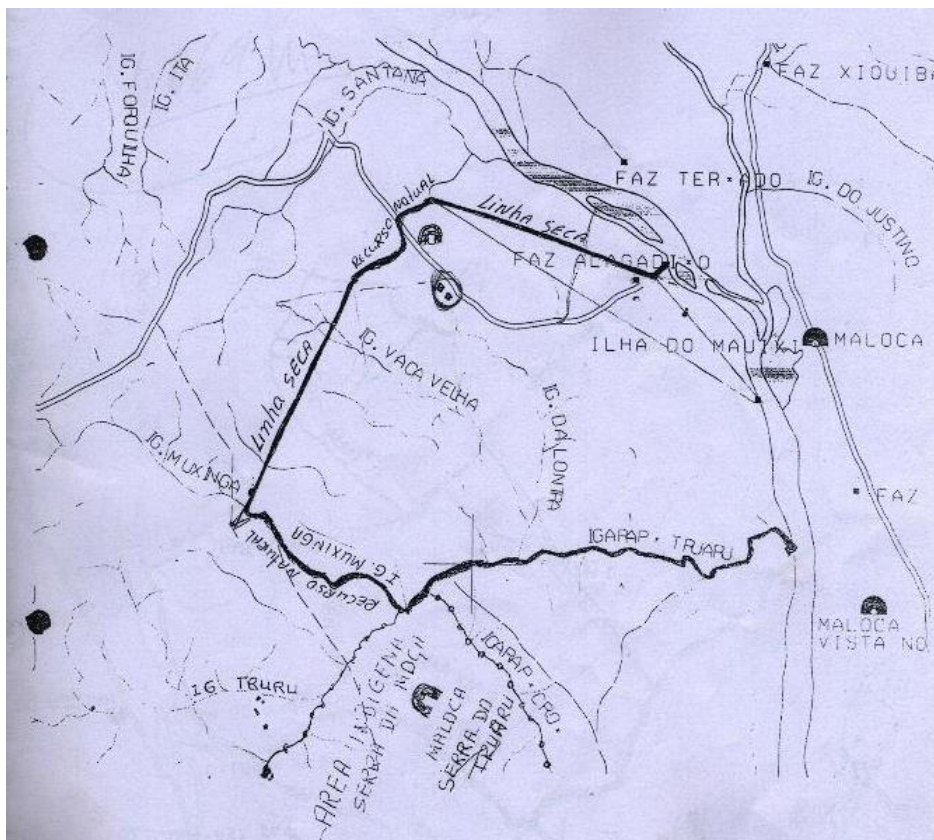


Figura 15: croqui de mapa identificando a comunidade Lago da Praia após negociações com assentados. Fonte: Dossiê sobre Lago da Praia (CIR), modificado pelo autor.

Mais uma vez, recorro a fala da Tia Gercina que conta como ocorreu as negociações, quando na época, seu esposo Leôncio, era Tuxaua.

Tia Gercina: Até quando, aí Leôncio já foi Tuxaua de novo né, ele era Tuxaua, ele foi vice, primeiro começou vice como seu Jaime, aí depois ele passou para ser primeiro Tuxaua (...) nós estávamos esperando que essa terra, mas ela era de 11 mil hectares, aí eles diminuíram pra 7, aí pro final já pra nós, pra decidir pra nós sair de ela era só com 3. 3 hectares já, já

era não sei aonde já, bem perto da beira do rio, e só com 3 hectares quando nós saímos de lá, aí diminuíram lá, Interaima, parece que era Interaima nessa época, é, para ser já, o deputado, como é nome dele, passou pra Interaima, aí pronto, Titonho saiu né, aí ficou ruim, para o final aí, o governador do decidiu dar “eliminar (liminar)” pra nós, pra nossa escola não ser reconhecida mais, aí pronto, foi quando acabou, não podia porque a terra não era regularizada.

Não tive acesso ao mapa que indica quando a comunidade se desfez, no entanto, de acordo com o relato acima, a terra que a princípio era de 11 mil hectares, após o acordo com os assentados passou a ser 7 mil. Após o início do conflito, as famílias indígenas que moravam mais afastados do centro comunitário mudaram-se mais para perto e assim, deixando mais áreas desocupadas. Assim, a terra passou a ser apenas 3 mil hectares e era assim que a terra estava quando a comunidade foi desfeita. Neste processo de negociação, até o lago da Praia, que tinha dado nome para a comunidade, acabou ficando de fora.

Ainda antes da comunidade se desfazer, o Incra tentou solucionar o conflito entre indígenas e assentados. Lurennes, superintendente regional do Incra Roraima, durante as negociações, fez a seguinte proposta ao Tuxaua Jaime, já que o conflito estava perdurando por muito tempo e se agravando cada vez mais sem nenhuma previsão de ser demarcada, de que a terra fosse dividida como se fossem na configuração de loteamentos particulares. Cada família teria um lote individual e assim, resolveria a situação com maior agilidade, evitando assim conflitos entre indígenas e assentados. No entanto esta proposta foi negada pelo Tuxaua Jaime, dizendo que este modelo de divisão territorial adotado pelo governo, não correspondia à organização social indígena. Vejamos a resposta:

Tuxaua Jaime: *Aí disse que ia fazer loteamento para nós, assim, olha, olha Tuxaua nós estamos fazendo um acordo para a gente fazer loteamento, como área indígena, mas fazendo cada um ter o seu lote, porque, aí para não ter muito problema, porque você pega o seu lote, aí já é seu, outro também pega, mas ali dentro, a gente vai fazer uma coisa que vai... aí eu falei para ele: olha, digo, não, eu não aceito dessa maneira porque não vai dar certo”. Por que que não vai dar certo, por que que o senhor diz isso Tuxaua que não vai dar certo”, “não vai dar certo porque eu sei que não vai dar certo porque eu to vendo, o pessoal do assentamento que o senhor assentaram aí, tem hoje aí que tem casa, que tem lugar, terreno abandonado, e outros vendendo, que não pode né. Não pode vender e estão vendendo, só pega o lu-*

gar, depois vende para outro, assim vai indo, e nós indígenas, ninguém são assim não. Nós como indígenas, nós moramos num lugar, a gente mora um perto do outro, mas aí ninguém empata ninguém fazer roça, ninguém empata ninguém tirar palha, ninguém empata ninguém tirar madeira, ninguém empata o pescar, nem caçar, do jeito que o senhor que fazer, para nós lá, não vai dar certo, porque o parente vai pegar uma parte da mata, vamos dizer assim, vai pegar e aquele é dele, e o outro pega a parte do lago, o outro pega a parte do buritizal, e aí? Quando, se for demarcado, se demarcar cada um com seu lote, não vai dar certo porque o parente mesmo vai procurar confusão né, ele vai dizer: não esse aqui é meu, esse aqui eu ganhei e ninguém pode tirar não, só se ele autorizar a gente pode tirar, se não, ninguém pode. Mesmo coisa no lugar de mato, se ele for entrar para trabalhar, não, esse aqui é meu, você não pode botar a roça. Esse lago aí está no meu terreno, ninguém pode pescar não. Então é assim, então, o que a gente está querendo, eu falei para ele, é um lugar, um terreno para todo mundo está junto, trabalhando junto, caçando junto, pescando. Aonde tem seu buritizal, todo mundo tira, faz seu barraco, que onde vai caçar, pesca, pega o peixe, caça, tudo aí, ele não vai ter problema nenhum, e se dividir assim como você está pensando não vai dar certo. Ai ele pensou e disse assim, não Tuxaua o senhor tá certo, mas a gente estava querendo fazer isso pra ver se acabasse essa confusão pra não ter mais esse, ai levava lá no Incra, a gente fazia toda papelada, vinha né, mas não, eu digo não, se quiser fazer, deixa livre, do jeito que tá, não precisa fazer do jeito que o senhor tá dizendo porque depois tem parente que não vai, ele não vai aceitar isso aí, né, tem parente que entende, ele vai entender, mas tem parente que não vai entender desse jeito (...).

Ao final das negociações envolvendo indígenas, assentados, Funai, Incra e organizações representativas desses sujeitos envolvidos não se fizeram eficazes. Os acordos de divisão territoriais acabaram não sendo respeitados por parte do Incra, resultando em um conflito iniciado em 2008, no qual foi marcado por violência física e simbólica, ameaças, casas queimadas, como veremos a seguir.

O conflito

Conforme demonstrado nos documentos e nas falas aqui apresentadas, a negociação apontada anteriormente já resolvia a disputa territorial entre indígenas e assentados, no qual 7 mil hectares estavam destinados à ampliação da Terra Indígena Serra da Moça, enquanto uma

outra parte seria para o Incra proceder com a elaboração de projeto destinado aos assentados, denominado Projeto Nova Amazônia – Truarú.

No entanto, neste meio tempo, como já foi narrado, iniciou um conflito no qual os assentados passaram a ameaçar os indígenas do Lago da Praia, queimando suas casas, suas plantações, roças e até posto de saúde e a escola da comunidade, que até os assentados utilizavam.

***Seu Jaime:** Nós moramos cinco anos lá dentro. E saímos rapidinho assim. Quando tava com cinco anos que a gente chegou, começaram a invadir lá., e começaram a botar pra gente sair, foi, obrigou a sair de lá por causa deles, não porque a gente queria sair de lá, por causa deles, que botaram, que faziam a bagunça deles lá. De noite, de dia, ficavam correndo pra lá e pra cá, chegavam lá, tudo armado de terçado, a gente não podia fazer nada, não ia brigar com eles, até que começaram a queimar casa né, e começaram, começou primeiro pelo colégio, depois queimaram o posto, onde a Luzia trabalhava, era Luzia que era enfermeira. Queimaram, lá tinha rádio fonia, que tinham colocado para lá, radio fonia, queimaram tudo. Aí vieram começaram a queimar e queimaram a casa do Jairo lá. Aí vieram descendo, descendo, queimando, quebrando. Aí diziam que era nós mesmo nossa casa, para dizer que era eles.*

Conforme memorando da Funai, assinado pelo administrador da regional de Roraima, encaminhado à sua Diretoria de Assuntos Fundiários, todo este conflito foi resultado de uma decisão da direção local do Incra que resolveu proceder com o loteamento da terra, não mais como já tinha sido acordado.

É importante ressaltar que embora tivesse ocorrido o acordo, alguns desses assentados já tinham passado por uma experiência de disputa com indígenas da Raposa/Serra do Sol, levando então a esses assentados a adotarem uma postura mais agressiva com os indígenas do Lago da Praia. Desta forma, como os indígenas do Lago da Praia não possuíam uma experiência de conflito mais intenso no qual poderia se disputar com mais equilíbrio, essa experiência que estavam passando foi um tanto traumática.

Muitos desses assentado adentravam na área da comunidade fazendo barulho com suas motos, assustando as mulheres e crianças quando seus esposos saiam para caçar ou pescar.

***Tia Gercina:** Na hora que a gente ia comer Parece que eles faziam para a gente não comer para a gente não ir pescar, parece que era fraco né quando a gente estava sentando para comer aí vem aquelas motos carros fazendo barulho e era buzinando e era a moto era aque-*

la, aqueles carros motos. Como é que chama? Aqueles “torbal” né, aquela descarga “torbal”, não sei quantas motos mas fazia era medo sei lá, aí passava até fome a gente não come a mesma não; Aí também lá no Zé né, passava no Zé e ia até lá em casa, lá fazer aquela volta assim e voltava de novo ficava até na beira do rio no Cláudio e voltava de novo aquela armação. Aí chegava lá e dizia “E aí vocês não vão não? Tem caminhão aí está pronto, se vocês quiserem levar suas coisas o caminhão está pronto” desse jeito; aí “ei pode ficar lá não entra não, nossa casa era cercada né. Não entra não, pelo amor de Deus” a gente dizia né, “não entra não, porque nós não estávamos incomodando, vocês não, vocês não essa essas vocês estão só outras essas mulheres aí porque eu era lá em casa com as filhas do Zé né, e a Jacira com as filhas dela né, E às vezes um Zé com Leôncio ficavam por aí andando, só encontrava a gente. Aí estava fazendo medo mesmo, estavam fazendo medo mesmo; aí o Zé, “rapaz, eu não sei não eu não sei não mano, mas eu vou matar uma peste desses, ele disse né; Eu vou matar uma peste desse eu custo me zangar, Se eu soubesse que essas, que essas pestes, esses bando corresse daqui, se fosse correr daqui eu não tinha vindo.

A partir de então, os assentados começaram a pressionar os indígenas para que eles deixassem suas casas e voltassem para as outras comunidades. Muitos acabaram por sair de suas casas a noite para evitar qualquer tipo de confronto. Estavam fugindo de suas próprias casas, deixando para trás seus bens: roupas, panelas, suas plantações e até os documentos.

Tio Assis: *É por causa do, já era do Bamerindus né, essa área do Bamerindus, que o Bixara usou isso aí tudinho, aí disse “rapaz, esse aqui é nosso”, ainda não está, aí tomaram essa decisão. Tomaram não, primeiro que tomaram a decisão de ganhar aquele, porque ainda é tempo isso. Por isso foram para ver se ganhava sabe. Mas enquanto isso, como é que diz, mas já era sim do Bamerindus sabe, porque uma casa bem aqui no Santa Rita, no Muxinga, do outro lado, tinha uma casa, tinha um caminho que ia direto para a casa lá do Bixara, vaqueiro. Ai lá estava Seu Orlando, Marcelo sabe, ficava lá né. Então nós vamos ganhar tudinho esse aí, fizemos como fosse para ganhar isso aí. Mas não teve jeito, perdimos tudo. Mas foram tarde já né, não era pra... Mas foi bom mesmo do tuxaua primeiro, mas não, era para a gente ficar logo lá, antes da demarcação. Aí lago da praia acabou.*

Em agosto de 2009, só restava a família do Tuxaua Leôncio na comunidade Lago da Praia. As outras já tinham fugido de canoa pelo rio Uraricoera ou de bicicleta atravessando as

plantações de Acácias magium. Alguns indígenas da comunidade Morcego e Serra do Truarú tinham ido até a comunidade Lago da Praia para tentar ajudar os parentes a permanecerem em suas casas, mas não foi o suficiente. No dia 09 de agosto, enquanto ocorria o evento do dia dos pais na Serra do Truarú, foi recebido a notícia de que os últimos indígenas que tinham permanecido no Lago da Praia tinham sido pegos pelos assentados a mando de algum empresário plantador de arroz. E que eles só seriam liberados se os indígenas fossem embora e deixasse a terra. Assim, após muita tensão, por volta das 18 horas da tarde, os indígenas chegaram a pé no centro comunitário da Serra do Truarú, anunciando que a comunidade Lago da Praia tinha acabado.

Em 18 de janeiro de 2010, o estado de Roraima, na época representado pelo governador José de Anchieta Junior, que veio a falecer em 2018, logo após ter perdido as eleições ocorridas dois meses antes. Ele se mostrava contrário a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça, até porque a demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol tinha representado uma derrota para os interesses da elite do estado de Roraima e o pensamento daquele período era de que não se poderia ser destinado nenhum centímetro a mais para os povos indígenas.

A ação movida pelo estado tinha como embasamento as 19 “condicionantes” impostas pelo STF quando demarcou a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, reforçando a “condicionante” 17, que veda qualquer ampliação de terras indígenas já demarcada.

Ainda nesta ação, é afirmado que o Incra, mesmo responsável por promover a reforma agrária, e que deveria executar o Projeto de Assentamento Rural Nova Amazônia/Truarú, teria admitido a “invasão” de indígenas na área. O governador Anchieta finalizava dizendo que a reforma agrária não contemplava os indígenas, isto é, o loteamento das terras, conforme tinha sido proposto ao Tuxaua Jaime devido à demora da demarcação, seria loteado terras para as famílias do Lago da Praia não deveria ser destinado às famílias indígenas.

Logo após a ação do governo, 10 dias para ser exato, o Ministro Gilmar Mendes assinou uma Ação Cautelar no dia 29 de janeiro de 2010 no qual afirma que não competia do estado de Roraima “decidir quais são os possíveis participantes dos assentamentos patrocinados pelo Governo Federal e que “a condição de indígenas não os torna, como quer o autor, aprioristicamente inelegíveis a tais políticas públicas”.

A Ação Cautelar assinada pelo Ministro Gilmar Mendes, mostrando a “agilidade” do sistema judiciário brasileiro, é descrita aparentemente apenas a partir de informações disponibilizada pelo governador Anchieta e pela mídia local, decidiu o seguinte em relação a situação:

Ante o exposto, defiro o pedido de medida liminar tão-somente para garantir a manutenção dos assentamentos já realizados na referida área (Assentamento Nova Amazônia), vedando-se o acesso de novos grupos indígenas ao local. Determino, ainda, que a União e a FUNAI se abstenham de praticar quaisquer atos no sentido de reconhecer a referida área como terra indígena.

A decisão, embora fosse apenas uma liminar, teve um resultado que causou um desânimo muito grande aos indígenas do Lago da Praia, pois após saírem de suas casas, expulsos, esperaram poder retornar logo após a decisão do STF. No entanto, a decisão de Gilmar Mendes decidindo por manter apenas o assentamento, mesmo que temporário, acabou impedindo o retorno ao Lago da Praia.

Caminhos a serem seguidos: o sonho não acabou

As discussões acerca do conjunto de “condicionantes” referentes ao caso da TI Raposa/Serra do Sol apresentada pelo STF, especificamente pelo ministro Carlos Alberto Menezes Direito, como condições para sua demarcação, representaram uma afronta aos direitos dos povos indígenas e demais Comunidades e Povos Tradicionais. Não considerando, portanto, que estas terras foram alvos de invasões e usurpações por parte de fazendeiros, posseiros entre outros antagonistas dos povos indígenas.

Além de representarem um insulto à diversos instrumentos jurídicos, como a própria Constituição Federal, ela desconsiderou um dos instrumentos de lutas mais importantes destes povos, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), quando o ministro anteriormente citado, em seus pronunciamentos, admitiu as instalações de bases, unidades e postos militares, a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal e a instalação de equipamentos públicos e construções, inclusive de estradas, na terra indígena, sem a necessidade de consulta às comunidades que ali vivem (ALMEIDA; DOURADO, 2013).

Embora o ministro Gilmar Mendes tenha se valido de tais “condicionantes” para fundamentar sua Ação Cautelar e acabar com a comunidade Lago da Praia no ano de 2010, somente em 2012, é que o maior golpe contra o direito à consulta e autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais foi feito pelo Poder Executivo. A Advocacia Geral da União (AGU) publicou a Portaria n. 303 em junho de 2012, sob pretexto de dispor sobre a salvaguardas institucionais à Terras Indígenas. Esta Portaria, nada mais foi, do que uma forma tornar regra geral tais “condicionantes”, fazendo com que fosse submetido todos os procedimen-

tos de demarcação de Terras Indígenas, sejam aquelas que estavam já em andamentos quanto as já finalizadas, representando, portanto, para a comunidade Lago da Praia, o enfraquecimento do sonho de ter suas terras de volta, mesmo que tais “condicionantes” representem uma afronta direta aos direitos humanos (ALMEIDA; DOURADO, 2013) e uma compreensão atrasada dos estudos antropológicos sobre as dinâmicas de transformações dos territórios tradicionalmente ocupados.

Embora enfraquecido, retomar a comunidade Lago da Praia nunca foi um sonho deixado de ser lembrado pelos que tinham saído de lá e pelo restante das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça. Em março de 2018, quase 10 anos depois da expulsão, na semana do Acampamento Terra Livre (ATL), as lideranças da Serra da Moça, junto ao CIR e sua assessoria jurídica, na época Joênia Wapichana, levaram como uma das pautas do Movimento Indígena do estado de Roraima ainda a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça.

No entanto, no dia 28 de setembro do mesmo ano, o ministro Gilmar Mendes assinou uma nova Ação Cautelar, mais uma vez impedindo que fosse ampliada a terra indígena. E ainda na Ação Cautelar, que na anterior dizia que não competiria à esta Corte decidir os rumos de uma área que estava sob “posse” da união, agora ele dizia o seguinte:

Desse modo, tem o Estado de Roraima legitimidade e interesse de agir nesta demanda, visando participar de processo de demarcação de reserva indígena, ainda que inserida em área de propriedade da União, bem ainda discutir judicialmente eventual ampliação daquela.

Vale lembrar, que a atual gestão governamental do estado de Roraima pertence ao Partido Social Liberal (PSL), que também tem como integrante o Presidente do Brasil, que já realizou diversas declarações contra os direitos dos Povos Indígenas e demais comunidade tradicionais.

Parece que fica cada dia mais impossível retornar à comunidade Lago da Praia e recuperar o que um dia fora a terras dos indígenas da Serra da Moça. De todos os lados, parece não haver apoio para que ocorra a ampliação, tanto governo estadual, quando demais órgãos que deveriam defender os direitos dos povos indígenas, parecem fazer pouco caso, tanto que até os dias de hoje, nunca fora feito nenhum estudo que demonstre a real realidade destas comunidades.

Tia Gercina: *E é muito impossível dizer assim voltar para lá, como naquela época né, aquela época não volta mais, se for, vem outros. Porque a gente não teve apoio, segurança desses,*

dos governantes né, eles falavam uma coisa, falavam outra coisa, muita gente lá, mas não podia fazer nada por nós porque eles estavam, eles eram contra nós, eles falavam.

A fala da Tia Gercina demonstra que embora tenha essa vontade de retornar para o Lago da Praia, a falta de apoio e de segurança é desanimador. O sentimento que surge em suas falas o tempo todo revelam, ao mesmo tempo que esta parte de sua história está marcada para sempre na sua vida de liderança. E como ela afirma “eles eram contra nós”: “eles” são desde os políticos locais às autoridades da justiça brasileira, que não buscam realmente se esforçar para entender a realidade dos povos indígenas.

Movimentos atuais: projetando o futuro da nossa Terra

Existe ainda uma esperança das famílias em retornar para o Lago da Praia, embora todos saibam que não será da forma que eles viveram antes e com o passar do tempo, muitos acabaram desanimando, outros ainda insistem e continuam a participar ativamente nas movimentações indígenas, levando a problemática da terra. As lideranças que atuavam na época em que a discussão do Lago da Praia estava no auge, depois de dez anos se encontram cansados, muitos já partiram e deixaram suas lutas para seus filhos.

Novas lideranças surgem na Terra Indígena Serra da Moça e novos instrumentos de lutas são criados a partir de outros caminhos que são apropriados pelos povos indígenas.

Um desses instrumentos são a criação dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Etnorregião Murupú, que aqui não me aprofundarei na discussão, mas que resolvi trazer ao menos o mapa para concluir esta discussão, mostrando que essas novas lideranças continuam a luta em defesa da Terra Indígena e buscam ainda retomar luta para que a Terra Indígena Serra da Moça seja ampliada, conforme demonstrado. A área que está em verde claro é onde agora os povos indígenas reivindicam que seja ampliada. Ela contempla as três terras indígenas da Etnorregião Murupú. Desta forma, embora o cenário atual seja cada vez menos favorável aos povos indígenas, é necessário seguir lutando por novos sonhos.

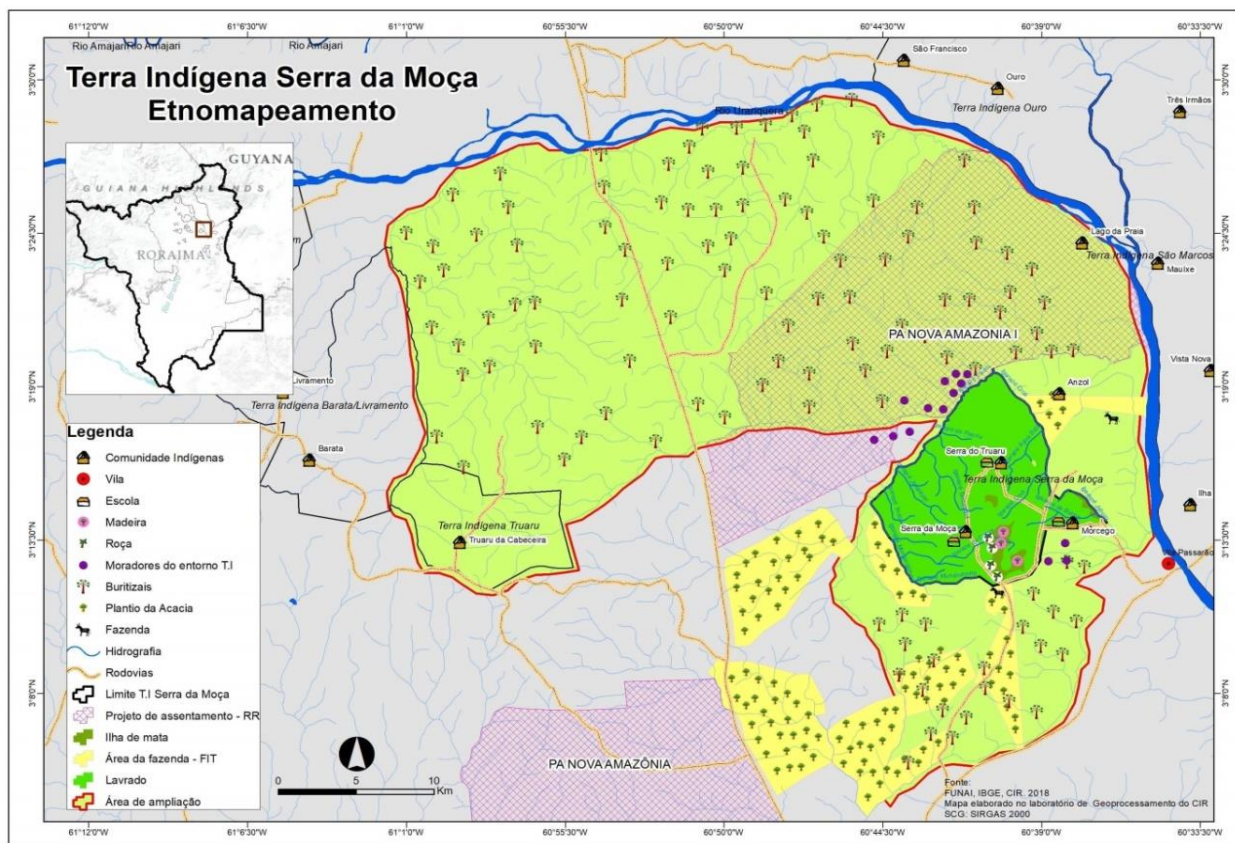


Figura 16: Etnomapeamento elaborado por indígenas das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça. Fonte: PGTA, 2017.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta pesquisa, confesso mais uma vez que a presente dissertação acabou tomando rumos não previsto desde seu início, e conseqüentemente as questões proposta acabaram não se esgotando. Um número muito grande de informações e de fontes documentais somadas a minha inexperiência com a pesquisa fizeram com que meu objeto de pesquisa não fosse bem delimitado e assim, os pontos abordados acabaram não sendo tratados da forma como pretendida.

No entanto, se este recorte pouco delimitado fez com que não me aprofundasse em certas discussões, por outro lado, me deu liberdade para mais possibilidades, fazendo com que vislumbrasse novas abordagens e temáticas para estudos futuros, além é claro de que a documentação aqui apresentada sobre a comunidade Serra do Truarú, conseqüentemente sobre a Terra Indígena Serra da Moça, vieram se somar ao debate sobre a demarcação de terras indígenas do Brasil e indicar possibilidades analíticas sobre novos momentos e movimentos de transformações socioculturais.

Diversos desafios me foram colocados, principalmente em relação ao posicionamento que tomei durante a pesquisa, que foi de assumir o papel de indígena, pesquisando o próprio universo social. Ao mesmo tempo em que tentei traçar uma abordagem que pudesse me trazer uma certa segurança reflexiva ou teórica, não pude deixar meus sentimentos e minhas aflições de lado.

Fechar os olhos para injustiças que os povos indígenas sofrem para alcançar uma rigidez cobrada pela academia, acredito que não me foi possível, embora constantemente ficasse inseguro quando tratava de descrever minhas experiências para não cometer o erro dos essencialíssimos de nossas identidades e cosmovisões.

Ao analisar a comunidade Serra do Truarú a partir da dinâmica de suas transformações, me foi possível visualizar sua atualidade, isto é, como são os povos indígenas hoje, com suas diferentes trajetórias, diferentes formas de contato e suas territorialidades específicas, como verificado no capítulo 3, quando estes indígenas criaram a comunidade Lago da Praia.

Primeiro de tudo, procurei demonstrar como estão configuradas as comunidades indígenas da Terra Indígena Serra da Moça, tomando como referência a comunidade qual pertence: Serra do Truarú para assim podemos visualizar a situação atual destas comunidades, descrevendo alguns pontos como a história, aspectos religiosos, divisão territorial, parentesco e paisagem. O objetivo era situar o leitor para saber do que e de onde eu estava falando ao longo do trabalho.

Já no segundo capítulo, ao apresentar a dinâmica territorial ocorrida ao longo do processo histórico, percebe-se que os povos indígenas do estado de Roraima foram envolvidos num violento processo de invasão de suas terras, obrigando-os a viverem em minúsculas áreas, conhecidas hoje como as terras indígenas demarcadas em ilhas. Situar a Terra Indígena Serra da Moça em determinadas situações históricas aqui apresentadas no faz entender como tais intervenções, tanto do Estado como de particulares (incluindo fazendeiros, garimpeiros, etc.) resultaram em situações gravíssimas, situações estas que foram identificadas pelos GTs da Funai na década de 1970. Observamos com isso que o direito à terra e ao reconhecimento de suas especificidades estão longe de serem garantidos, são problemas sistêmicos, que se estendem ao longo do tempo, e que vão tomando proporções diversas, tanto no âmbito da própria comunidade, quanto num âmbito nacional.

Dividi o último capítulo em duas partes: uma para descrever a organização política na comunidade Serra do Truarú, bem como na Etnorregião a qual pertence. Desta forma, podemos entender como esta organização, seus componentes e suas atuações tem como fundamento a configuração política do território. Observamos que os componentes desta organização obedecem uma certa relação hierárquica na medida em que se aumenta o grau de representatividade nos campos de mediação e atuação, ao mesmo tempo em que se mantém certa autonomia em seus âmbitos: tanto comunitário como regional.

Ainda neste capítulo, reservei um momento para descrever um “novo fenômeno” que vem ocorrendo na comunidade Serra do Truarú, que é o surgimento das “novas lideranças tradicionais”. Tais lideranças são frutos de discussões muito atuais, são inspiradas nas retóricas adquiridas no contato com diversas outros sujeitos sociais: ambientalistas, discursos políticos, Estado, que se somam às demandas das comunidades, e que partir de uma autoconsciência crítica, se reinventam e inventam suas tradições, como forma de fortalecimento de suas práticas culturais e identidade étnica, afirmando a si mesmo e se instrumentalizando para lutar por seus direitos. Estas atuações se atrelam às organizações indígenas, como no caso o CIR, organização autônoma e pluriétnica, a qual as comunidades das Terra Indígena Serra da Moça fazem parte, bem como muitas outras comunidades de diferentes povos, línguas e regiões.

Na segunda parte do capítulo três, me propus a descrever uma mobilização étnica ocorrida primeiramente na comunidade Serra do Truarú e que se estendeu para as demais comunidades da Terra Indígena Serra da Moça. Com tal mobilização, discuti o conceito de mobilização étnica, acreditando que a luta pela terra decorre de interações econômicas, culturais, políticas e identitárias. Era o fato de não se ter rio para pescar, mato para caçar que se junta ao sonho de retomar a terras, de poder construir uma vida e planejar o futuro. Era viver a experi-

ência de outros povos que já lutavam por suas terras. Nesta parte, observamos ainda a atuação das lideranças e contamos com um pouco de suas experiências no movimento indígenas como forma de demonstrar como diferentes trajetórias refletiram em suas atuações na referida mobilização.

O fato é que não conseguimos retomar nossos antigos territórios, por uma série de questões, dentre elas, por causa da conjuntura política pouco favorável e por interpretação do STF em considerar que as terras indígenas já demarcadas não poderiam ser ampliadas. Tal interpretação desconsidera que, por uma negligência do próprio Estado, por uma promessa de ampliar a terra posteriormente, deixaram de fora elementos essenciais para a vida dos Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça. Este é um debate que se estende até os dias de hoje, quando finalmente estou concluindo esta dissertação.

Finalizo esta pesquisa reconhecendo que é necessário um aprofundamento maior para tratar dos assuntos aqui proposto, como mobilização étnica, tradições e suas inúmeras variações, as dinâmicas que tratam dos territórios indígenas e das lutas por suas terras. Por isso, entender estes processos transformadores nos ajuda a pensar as estratégias de lutas destes povos por reconhecimento de suas identidades, seus territórios e por dignidade, luta este se estende desde tempos imemoriais até os dias de hoje.

E partir destas reflexões, que prefiro também ver como formas de resistências, me proponho a seguir adiante com estes estudos junto à minha comunidade. Espero ter contribuído ao menos que um pouco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografias consultadas

AFONSO, Ana Isabel. **Grupo doméstico e mudança social:** abordagens quantitativas e qualitativas. Etnográfica, Vol. IV (1), 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. IN: NETO, Joaquim Shiraishi. (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil.** 2ed. UEA Edições: Manaus, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prólogo: um rio dividido? IN: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; JUNIOR, Emmanuel de Almeida Farias (Org.). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro.** Manaus: UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas:** Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”. Manaus, PPGSCA/UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas.** IN: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Coord. Geral). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheilla Borges. Apresentação In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. **Consulta e participação prévia:** a crítica à metáfora da teia de aranha. Manaus: UEA Edições; PPGSA/PPGAS – UFAM, 2013.

ALMEIDA, Maria Celestino de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro. Contraponto. 1938/2008.

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política.** Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Europeia do Livro da Universidade de S. Paulo, 1969.

BANIWA, Gersem [Gersem dos Santos Luciano]. **Educação para manejo e domesticação do mundo:** entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2011.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e Outras variações antropológicas.** Tradução de John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria, 2000.

BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando):** o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (doutorado em Antropologia Social). PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

BOLETIM INFORMATIVO MAPEAMENTO SOCIAL DE GESTÃO TERRITORIAL CONTRA O DESMATAMENTO E A DEVASTAÇÃO: PROCESSO DE CAPACITAÇÃO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. – N. 5 (julho, 2014) – Manaus: UEA, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989/2002.

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto(Org.); BAINES, Stephen Grant (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras.** 1.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo.** 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP, 2000.

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

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

CLIFFORD, James. Sobre autoridade etnográfica IN: **A Experiência Etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

COMERFORD, John Cunha. Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas. In: Mariza Peirano. (Org.). **O Dito e o Feito.** Ensaios de antropologia dos rituais. 1ed.Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índio no Brasil:** história, direito e cidadania. 1ªed. São Paulo. Claro Enigma, 2012.

ELIAS, Nobert. **O Processo civilizador:** uma história dos costumes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 1v.

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.

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

FAULHABER, Priscila. A reinvenção da identidade indígena no médio Solimões e no Japurá. **Anuário Antropológico,** v.21, n.1, 83-102. 1997.

FELDMAN-BIANCO, B. & RIBEIRO, G.L.. Introdução. In: **Contribuições de Eric R. Wolf**. Campinas: Editora UNB e Unicamp, 2003.

FIRTH, Raymond. **Nós, os Tikópias**: um estudo sociológico sobre parentesco na Polinésia primitiva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna”, in. **Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos**, (org.) Bela Feldman – Bianco, São Paulo: Global Editora, 1987.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Tradição. IN: LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Antropologia e direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/Laced/ABA, 2012.

HOBSBAWM, Eric. História Operária e ideologia. In: **Mundos do trabalho: novos estudos sobre a história operária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. IN: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e terra, 2015.

LEMONS, 1916, 18-19 extraído do livro de Joaquim Melo (2009) intitulado SPI: política indigenista no Amazonas.

LINNEKIN, Jocelyn. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. **American Ethnologist**. Vol. 10, n.2, California, 1983.

MAIA, Delta Maria de Souza Maia. **Os Wapichana da Serra da Moça**: entre uso e desuso das práticas cotidianas (1930/1990). Dissertação (mestrado em História). Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

MARQUES, Ana Cláudia. **Intrigas e questões**: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

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.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco (Org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de Oliveira. “O nosso governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco. **Regime tutelar e faccionalismo**. Política e religião em uma reserva Ticuna. 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. Terras indígenas. IN: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Co-ord. Geral). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan indígena no Brasil (1970 – 1980)**. Dissertação (mestrado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992.

REPETTO, Maxim . Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

RIBEIRO, Gilmara Fernandes. **Criadores de gado: Experiência dos Macuxi com o gado bovino**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia - Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Roraima, 2018.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. Garimpendo a Sociedade Roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento. Belém: UFPA, 1996.

RODRIGUES; Emerson da Silva; VIEIRA, Jaci Guilherme. Tepequém, do garimpo ao turismo, Tepoking (rei dos Tepuis). Textos e Debates (UFRR), v.16, p.87-97, 2009.

ROSSI, Luiz Marcelo Brum. **Acácia magium**. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2003.

SAHLINS, Marshall. Cultura na prática. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SANTILLI, Paulo. **Pemongom Patá: território Macuxi: rotas de conflito**. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANTOS, Nélvio Paulo Dutra. Políticas Públicas, Economia e Poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA, Belém, 2004. (Tese de Doutorado).

STAVENHAGEN, Rodolfo. La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina IN: ESCÁRZAGA, Fabiola; GUTIÉRREZ, Raquel. (Coord.) **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**. Primera edición, 2005.

THOMPSON, E. P. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. IN: FERNANDES, Florestan (Org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

TURNER, Terence. Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. **Cadernos de Campo**, v. 1, n.1. São Paulo, 1991.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980**. Tese de doutorado em História (UFPE), 2003.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva** (volume 1). Brasília, D.F: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

WOLF, Eric R. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: **Textos de aula - Antropologia 7**. Brasília: Editora da UNB, 2011.

YANAGISAKO, Sylvia. “Family and Household: the Analysis of Domestic Groups”, **Annual Review of Anthropology**, 8, 1979.

Documentos primários

CIR. Levantamento de gados bovinos vacinados, 2009.

Declaração dos povos indígenas do Brasil no Fórum permanentes dos povos indígenas: violação de direitos humanos dos povos indígenas no Brasil. Brasília – DF, 21 de abril de 2015.

INFORMATIVO DA 45ª ASSEMBLEIA GERAL DOS POVOS INDÍGENA DE RORAIMA. Conselho Indígena de Roraima, 10 à 15 de março de 2016.

Manifesto do XIII Acampamento Terra Livre. Brasília –DF. Maio de 2016.

PROCESSO 28870.000919/1981 – 68 - **Identificação da área indígena Serra da Moça**.
PROCESSO Nº 28870.002054.1989-21 - **Homologação da TI Serra da Moça**.

Relatório especial das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/relatora-especial-da-onu-sobre-povos-indigenas-divulgado-comunicado-final-apos-visita-ao-brasil/>>. Acessado em: 08/07/2016.

Ata 34ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima. Maturuca, Terra Indígena Raposa Serra do Sol. 12-15/02/2005.

Ata 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima. Centro Regional do Lago do Caracaranã, Terra Indígena Raposa Serra do Sol. 11-16/03/2012.

Entrevistas

Entrevista com Dona Carminha e Tuxaua Jaime, Macuxi, moradores da Comunidade Morcego. Morcego, região Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Francisco de Assis Aleixo Angelo, Wapichana, morador da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, região Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Geovânia Angelo Aleixo, Wapichana, moradora da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, região Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Gercina Angelo da Silva, Wapichana, moradora da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, Etnorregião Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Gercina Angelo da Silva, Wapichana, moradora da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, Etnorregião Murupú, Município de Boa Vista-RR. Setembro de 2018.

Entrevista com Lenice Nagelo da Silva, Wapichana, morador da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, região Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Leôncio Lourenço da Silva, Wapichana, morador da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, Etnorregião Murupú, Município de Boa Vista-RR. Setembro de 2018.

ANEXOS

Canta Galo 20/1/90
 Proc. nº 919/81 15:20
 Fl. 170
 Conselho Quilombola
 Conselho Quilombola
 Conselho Quilombola

Canta Galo 29 de outubro de 1990

Bom dia Sr. Presidente da Fundação
 Nós lideranças Indígenas, reunidos nos dias 28 e 29 de outubro de 1990, na aldeia Canta Galo, com participação de 88 tu xauas e outras lideranças num total de 200 participantes, para discutirmos sobre a demarcação de nossas áreas indígenas abaixo especificadas, assim requeremos:

1. Área única

A área única Raposa/Serra do Sol e Surumú com área aproximada de 1.347.810 ha com 74 aldeias com uma população de 9.574. Nesta área estão situadas 154 fazendas de 122 proprietários. Dentro da referida área também estão situadas 03 (três) vilas com a proximadamente 2.500 mão índias.

Todas as lideranças da área reivindicam a demarcação de área única Raposa/Serra do Sol e Surumú.

Não tem tanta fazenda na área única. A maioria é posseio Aem. do cumenso. Tem gente que com cinco cabeças de gado já diz que é fazendeiro e quer indenização. Tem fazendeiro Gair que tem oito fazendas na área única e Aem. irmão Danidã. Alves dos Reis que tem muita terra e para que tanta terra na mão de uma pessoa só, enquanto as nossas comunidades indígenas não podem caçar e nem pescar nem criar.

O fazendeiro reclama que é muita terra para os índios. Porque querem dar

Proc. nº 313781

Fis. 171

Rubrica //

tanta terra para um só fazendeiro e
 queremos área única, tem direito
 para tuas os barimpeiros das terras
 dos kamomami, e tem que ter direito
 para tuas barimpeiro e possessor da
 área única também.

Das áreas demarcadas queremos que
 sejam retiradas as possessões que já foram
 indenizadas e ainda não saíram e todas
 outras possessões e barimpeiros e travessões.

Das outras áreas delimitadas queremos
 a demarcação urgente.

E aguardamos sempre atenciosos.

+ Caetano Raposo
 Raimundo Inkuti
 Nelson Gale
 Dionídio Julio
 Alcides Constantino
 Custódio Justino
 Yader José
 Rari Lima Pinto
 Secundino Raposo
 João Pereira
 Rufino Afonso De Souza
 HORTÊNCIO PEI TOZA
 Alcides Paulino
~~Antônio~~ Gonçalves
 Antônio Soares Lourenço
 Genésio de Silva
 José Farias do Silva
 Aderaldo Constantino

TRATO
 João Carlos Neves Soares
 Adv. R. R. A. A. D. B. B. B. B. B.
 Port. No 404/90 de 15.02.90